



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Joyce Alves Rocha

**Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva
socioambiental**

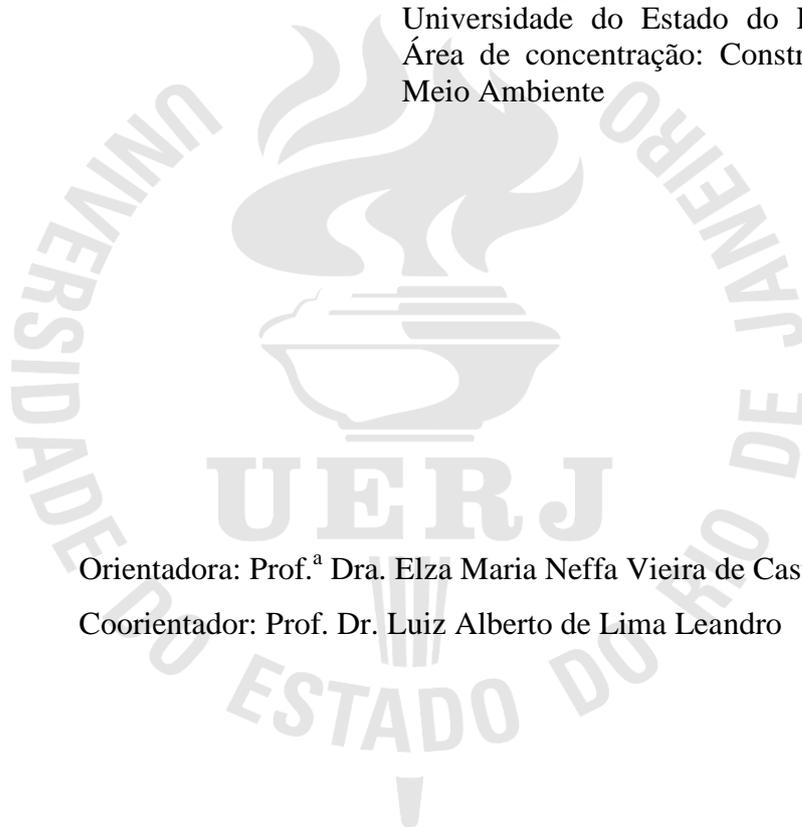
Rio de Janeiro

2014

Joyce Alves Rocha

Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Construção Social do Meio Ambiente



Orientadora: Prof.^a Dra. Elza Maria Neffa Vieira de Castro

Coorientador: Prof. Dr. Luiz Alberto de Lima Leandro

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CTC-A

R672 Rocha, Joyce Alves.
Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental / Joyce Alves Rocha. - 2014.
353f.:il.

Orientadora: Elza Maria Neffa Vieira de Castro.

Coorientador: Luiz Alberto de Lima Leandro.

Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Inclui bibliografia.

1. Etnobotânica - Teses. 2. Quilombos - Rio de Janeiro (Estado) - Teses. 3. Meio ambiente - Aspectos sociais. 4. Territorialidade humana - Teses I. Castro, Elza Maria Neffa Vieira de. II. Leandro, Luiz Alberto de Lima. III. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. IV. Título.

CDU 581

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Joyce Alves Rocha

Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Construção Social do Meio Ambiente

Aprovada em 08 de agosto de 2014.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Elza Maria Neffa Vieira de Castro (Orientadora)
Faculdade de Educação – UERJ

Prof. Dr. Luiz Alberto de Lima Leandro (Coorientador)
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Celso Luiz Salgueiro Lage
Instituto Nacional da Propriedade Industrial

Prof. Dr. Celso Sánchez Pereira
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Fátima Teresa Braga Branquinho
Faculdade de Educação – UERJ

Prof.^a Dra. Rosane Manhães Prado
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2014

DEDICATÓRIA

Dedico esta pesquisa à Ancestralidade que nos possibilitou e permitiu ler o passado, nos tornando capazes de traçar futuros caminhos visando novas perspectivas socioambientais para o Quilombo São José da Serra.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente a Deus e aos amigos de luz por estarem sempre ao meu lado apresentando-me a força da tempestade e ensinando-me a importância dos percalços de um caminhar.

Ao Programa de Pós-graduação em Meio Ambiente/UERJ e aos meus orientadores, Elza Neffa Vieira de Castro e Luiz Alberto de Lima Leandro, por me proporcionarem crescimento pessoal, profissional e intelectual.

Aos meus amigos e parceiros de pesquisa do Quilombo São José da Serra, que me acolheram com muito carinho e consentiram compartilhar seus saberes e lições de vida comigo.

À pessoa mais importante da minha vida, meu filho Miguel, que é a razão e a motivação para tudo que vivo e faço, e a quem sou grata pelos anos de dedicação, resiliência, paciência, compreensão e apoio.

Aos parceiros de tese que, com suas experiências de vida, paciência, companheirismo, cumplicidade, força inesgotável, e palavras de fé, auxiliaram-me nesta missão: Luiz Leandro, Daniel Hubner, Noa, Guilherme Mendonça. À professora Luci pelo pontapé inicial na etnobotânica. À Odara Boscolo, por tanto talento botânico recheado de amizade. E à amada amiga e professora de inglês Regina Sá.

Aos meus familiares, alicerce de toda uma vida: minha amada mãe Fátima por tantos ensinamentos; meus irmãos Rafa, Natalia, Aline, Augusto César; meus tios Bel, Graça e Liu; meus primos Juju, Fabio, Felipe, Jaque e Márcia; meus queridíssimos Rodrigo, Thiago, Shirlei, Kikuchi e Kátia Moreira.

Às crianças Gui, Rafinha, Lara, Laura, Fefê, Vivi, Sofia e Caleb, Bela, Gabriel, Bia Anatiz, Ferzinha por iluminarem meu caminho com a graça e os sorrisos infantis.

À minha *família escolhida*, constituída de pessoas especiais, a quem tenho o prazer de chamar de amigos, que sempre estão ao meu lado e foram peças essenciais nesta vitória: Vanusa, Eliana, Kátia Mello, Jane, Mauro, Melk, Guilherme Castro, Maristela, Bebel, Ana Paula Mattza, Amanda, Andrea Patricia, Cris Henriques, Andrea Gracio, Flávia Turino, Marcelo Sayão, Ronaldo, Celso, Selma, Edson, Beraldo, Dadi e Lili.

Amo vocês. Namastê!

Oiê, dos meus irmãos de Angola África
Oiê, do tempo do quilombo África
Oiê, pra Moçambique-Congo África
Oiê, para a nação bantu África
Pelo bastão de Xangô
E o caxangá de Oxalá
Filho Brasil pede a bênção Mãe África [...]
Sivuca e Paulo César Pinheiro

RESUMO

ROCHA, Joyce Alves. *Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental*. 2014. 353f: il. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Este estudo indica o uso da pesquisa etnobotânica aplicada como estratégia metodológica para o fornecimento de subsídios para a comunidade do Quilombo São José da Serra, de modo a favorecer a visibilidade do seu etnoconhecimento botânico. Por meio de tal estratégia, esta pesquisa propõe alternativas que contribuam para o desenvolvimento socioambiental local. Localizado em Valença/Rio de Janeiro, este quilombo foi formado há cerca de 150 anos por descendentes de negros de origem africana, escravizados e enviados à região para trabalharem nas lavouras de café. Essa população permaneceu em terras privadas, e se caracteriza pela resistência e manutenção de suas tradições que se refletem no modo de vida, nas relações sociais e nas estabelecidas com o meio ambiente. Destaca-se, entre outros aspectos, pelas contribuições sobre o conhecimento das plantas e de seus múltiplos usos. Por tratar-se de um Quilombo historicamente ligado às atividades agrícolas, à restrição espacial e às precárias condições de plantio e de escoamento da produção, seus membros enfrentam ameaça de permanência e de continuidade. Tal problemática possibilitou a criação de alternativas que possam apontar para novas perspectivas de etnodesenvolvimento local, respeitando o perfil, as características socioculturais, o conhecimento sobre a natureza tradicionalmente mantido e as particularidades da paisagem. Acredito que promover a visibilidade do etnoconhecimento sobre acervo vegetal local pode permitir a emergência de novas perspectivas socioambientais àquela comunidade, em uma reconfiguração do processo produtivo baseado na ampliação do seu reconhecimento. A etnobotânica aplicada foi utilizada para além do levantamento do conhecimento tradicional sobre o acervo vegetal utilizado pela comunidade estudada. Ela contribuiu também para leitura e interpretação da paisagem onde vivem os quilombolas, identificando as marcas de seu território e territorialidade, com vistas a favorecer a visibilidade do etnoconhecimento. Foram utilizados procedimentos etnometodológicos envolvendo pesquisa de campo. Procurei avaliar as questões relacionadas à disponibilidade e à distribuição das plantas no local, ao reconhecimento das plantas como recurso financeiro, à importância das plantas para manutenção do modo de vida quilombola, à distribuição e à transmissão do conhecimento etnobotânico dentre os membros da população. Por meio da análise documental, dos procedimentos etnometodológicos de trabalho de campo, da coleta e identificação de material botânico e da análise da relação existente entre os quilombolas e as unidades de paisagem que compõem a paisagem cultural do Quilombo São José da Serra, perspectivas de rearranjo socioambientais puderam ser sugeridas. Como forma de retorno da pesquisa à comunidade, deu-se a instrumentalização dos quilombolas do São José da Serra para a participação ao longo do processo investigativo, a fim de contribuir com o objetivo de visibilizar, compreender e valorizar o etnoconhecimento, os detentores deste conhecimento, as espécies vegetais e a paisagem local, onde passado, presente e futuro se imbricam de forma contínua.

Palavras-chave: Etnobotânica. Etnoconhecimento. Quilombo São José da Serra. Territorialidade. Desenvolvimento local. Paisagem.

ABSTRACT

ROCHA, Joyce Alves. *Quilombo São José da Serra: ethnoknowledge in the environmental perspective*. 2014. 353f.: il. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

The study pointed the use of applied ethnobotanical research as a methodological strategy to promote the visibility of the botanical knowledge of the Quilombo São José da Serra residents, as an alternative to contribute to local environmental development. The Quilombo is located in Valência / Rio de Janeiro, and was formed about 150 years ago by descendants of the african slaves that were sent to the region to work in the coffee plantations. That community even leaving in a private land kept their tradition wich are reflected on their way of life, social relationships, and in the way they interact with the environment. They stand out, among other things, for their knowledge of plants multiple uses. The Quilombo is historically linked to agricultural activities. Due to the restriction of their territory, and to the precarious conditions of planting, and poor distribution of the production, the locals have their permanence and continuity threatened. Therefore, the creation of alternatives to local ethnic development, while respecting their sociocultural characteristics and traditional knowledge are important. The promotion of the visibility of local plant ethnic knowledge may allow the emergence of new social and environmental perspectives. In addition to the survey of traditional knowledge on plant assets, the applied ethnobotany contributed to read and interpret the landscape where the Maroons live and to identify its territory and territoriality, in order to improve the visibility of their knowledge. We tried to evaluate the availability and distribution of plants on the Quilombo, their recognition as a financial resource, the importance to maintaining the maroon way of life, and the distribution and transmission of ethnobotanical knowledge among the members of the population. By document analysis, ethnomethodological procedures of fieldwork, collection and identification of plant material and analysis of the relationship between the Maroons and the landscape units of the cultural landscape of the Quilombo São José da Serra, we could suggest new perspectives of socioenvironmental rearrangement. The Maroons were trained to participate of the research process.

Keywords: Ethnobotany. Ethnolnowledge. Quilombo São José da Serra. Territoriality. Local. Development. Landscape

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localização geográfica do Quilombo São José da Serra.....	27
Figura 2 - Localização do Município de Valença, RJ.	28
Figura 3 - Bacia Hidrográfica do Rio Paraíba do Sul.....	29
Figura 4 - Cidades das cercanias do Quilombo São José da Serra.....	29
Figura 5 - Topografia de mar de morros.....	30
Figura 6 - Vegetação em mosaico	32
Figura 7 - Mão de obra escrava no plantio morro acima.....	35
Figura 8 - Ruas de cafezal	37
Figura 9 - Diagrama representativo do posicionamento da etnometodologia e da etnobotânica em relação às etnociências.	43
Figura 10 - Diagrama representativo do potencial interdisciplinar da etnobotânica.....	49
Figura 11 - Coleta de plantas.....	63
Figura 12 - Transporte de escravos em navio negreiro.	106
Figura 13 - Manoel Seabra, Florentina Seabra e Zeferina Seabra.....	144
Figura 14 - Horta do Projeto pais	154
Figura 15 - Vista panorâmica do Quilombo São José da Serra.	163
Figura 16 - Unidade de paisagem: borda de caminho	168
Figura 17 - Unidade de paisagem: lugares sagrados	169
Figura 18 - Unidade de paisagem: horta.....	175
Figura 19 - Unidade de paisagem: roça.....	178
Figura 20 - Variedades de feijões cultivados nos quintais e roças	180
Figura 21 - Unidade de paisagem: quintal.....	185
Figura 22 - Unidade de paisagem: mata	192
Figura 23 - Representação de Rugendas para habitações quilombolas.....	207
Figura 24 - Habitações e quintais representativos da região do Quilombo São José da Serra....	207
Figura 25 - Cadeia produtiva de plantas medicinais.....	237
Figura 26 - Momentos de utilização das plantas em rituais	244
Figura 27 - Crianças e mulheres do Quilombo São José da Serra.....	258
Figura 28 - Diagrama representativo do potencial interdisciplinar da etnobotânica aplicada no Quilombo São José da Serra	264
Figura 29 – Reunião de Retorno.....	267

Figura 30 – Apresentação do material didático para motivação na reunião de retorno. 272

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Distribuição populacional por faixa etária.....	41
Gráfico 2 - Aumento do número de publicações em etnobotânica.....	45
Gráfico 3 - Número de artigos publicados na América Latina entre 1963 e 2012.....	45
Gráfico 4 - Macrocategorias de uso.....	216
Gráfico 5 - Gêneros mais citados	227
Gráfico 6 - Etnoespécies mais citadas	227
Gráfico 7 - Famílias mais citadas	228

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Unidades de paisagem do Quilombo São José da Serra.....	165
Quadro 2 - Categorias de uso adaptadas de Prance et al. (1987) e Philips; Gentry (1993).....	213
Quadro 3 - Categorias de uso de plantas reveladas no Quilombo São José da Serra.....	214
Quadro 4 - Espécies da lista RENISUS encontradas no Quilombo São José da Serra	239

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACQUILERJ	Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do estado do Rio de Janeiro
ABA	Associação Brasileira de Antropologia
OMS	Organização Mundial de Saúde
APS	Atenção Primária a Saúde
PNPMF	Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos
SCTIE/MS	Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos do Ministério da Saúde
AFB	Assistência Farmacêutica Básica
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
BID	Banco Interamericano de Desenvolvimento
BIRD	Banco Internacional de Reconstrução e Desenvolvimento
CDB	Convenção da Diversidade Biológica
CIDE	Fundação Centro de Informações e Dados do Rio de Janeiro
CNPT	Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais
FAO	<i>Food and Agriculture Organization</i> - Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura
FAPEMG	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IQM-Verde	Índice de Qualidade dos Municípios - Verde
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MST	Movimento dos Sem-Terra
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas

OSCIP	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
PFE	Procuradoria Federal Especializada
PNUMA	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
PROBIO I	Projeto de Conservação e Utilização Sustentável da Diversidade Biológica Brasileira
PRONABIO	Programa Nacional da Diversidade Biológica
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
SPCT	Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	16
1	MATERIAIS E MÉTODOS	26
1.1	Área de estudo: o Vale do Café e o Quilombo São José da Serra	27
1.1.1	<u>Aspectos históricos da região que influenciaram a paisagem do Quilombo São José da Serra</u>	34
1.1.2	<u>Infraestrutura e dados censitários do Quilombo São José da Serra</u>	38
1.2	Uma breve contextualização histórica da etnobotânica	42
1.3	Etnobotânica aplicada: uma estratégia metodológica de visibilidade e valorização do etnoconhecimento	51
1.4	Classificação da pesquisa e descrição dos procedimentos de coleta e análise dos dados	54
1.4.1	<u>Preparação para ida ao campo</u>	55
1.4.2	<u>Entrevistas e coletas para criação do banco de dados</u>	58
1.4.3	<u>Mapeamento comunitário</u>	66
1.4.4	<u>Observação participante</u>	67
2	REFERENCIAL TEÓRICO	69
2.1	Etnoconhecimento: um valor diferencial	69
2.2	Populações tradicionais: contextualização e controvérsias	81
2.3	O (re)significado e os aspectos legais do conceito de quilombo	104
2.4	Paisagem: a conexão entre ser humano e natureza	119
2.5	Território: um espaço de disputa	123
2.6	A fronteira da (in) visibilidade	130
2.7	Etnodesenvolvimento local como perspectiva socioambiental	135
3	A PAISAGEM DO QUILOMBO SÃO JOSÉ DA SERRA SOB A PERSPECTIVA DA ETNOBOTÂNICA	141
3.1	Quilombo São José da Serra: da formação à luta pela posse da terra	143
3.1.1	<u>Histórico de projetos: aprendizagem e desafios</u>	148
3.1.2	<u><i>Serviço a gente tem, o que não tem é trabalho: a questão da subsistência no Quilombo São José da Serra</i></u>	157
3.2	Unidades de paisagem no Quilombo São José da Serra	161
3.2.1	<u>Borda do caminho</u>	167

3.2.2	<u>Lugares Sagrados</u>	168
3.2.3	<u>Horta</u>	175
3.2.4	<u>Roça</u>	177
3.2.5	<u>Quintais</u>	185
3.2.6	<u>Mata</u>	191
3.3	Etnoconhecimento botânico visibilizado: o reconhecimento das possibilidades	208
3.4	Destaque para as <i>plantas que curam o corpo e a alma</i>	234
3.5	O conhecimento tradicional e o matriarcado no Quilombo São José da Serra: produção e manutenção de um saber diferencial	247
4	A PARTICIPAÇÃO DOS QUILOMBOLAS DO SÃO JOSÉ DA SERRA COMO FORMA DE RETORNO	259
4.1	Construção participativa das alternativas empreendedoras	264
4.2	Proposições complementar na perspectiva <i>de quem vê de fora</i>	285
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	289
	REFERÊNCIAS	294
	APÊNDICE A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	316
	APÊNDICE B - Guia de entrevista exploratória sobre a região	317
	APÊNDICE C - Formulário de dados pessoais do informante	319
	APÊNDICE D - Guias de entrevista sobre o uso das plantas	320
	APÊNDICE E - Guia de entrevista sobre unidades de paisagem	321
	ANEXO A - Etnomapas	322
	ANEXO B - Inventário êmico etnobotânico	328

INTRODUÇÃO

Tem gente com fome de saúde, de cultura, de
de uma vida melhor. Tem gente com fome de paz,
de justiça, de não estar só. Tem gente com fome
de viver, de saber, e de saber viver.
Solano Trindade¹

Este estudo indica o uso da pesquisa etnobotânica aplicada como estratégia metodológica para o fornecimento de subsídios que favoreçam a visibilidade do etnoconhecimento botânico mantido pela comunidade do Quilombo São José da Serra. Por meio de tal estratégia, esta pesquisa propõe alternativas que contribuam para o desenvolvimento socioambiental local.

Para balizar as análises, neste estudo, optei por trabalhar com as categorias analíticas²: populações tradicionais; quilombo; paisagem; território; (in)visibilidade; etnodesenvolvimento. Tais categorias foram estabelecidas por conta da intenção de contribuir para que os quilombolas do São José da Serra pudessem visualizar as potencialidades de uso do Etnoconhecimento – no contexto Etnobotânico – mantido por eles há gerações. Não se pretendeu esvaziar ou desprezar o conhecimento presente na comunidade, ao contrário, ao reconhecer que a conexão existente entre eles e a terra é o que viabiliza a subsistência e confere resistência à comunidade, pretendi lançar luz sobre esse conhecimento a partir da reflexão a respeito de tal conexão vista sob a forma da paisagem cultural daquele grupo.

Etnoconhecimento é aqui compreendido no sentido de experiências e saberes acumulados por um grupo humano sobre seus recursos naturais e transmitidos de forma dinâmica, mutável e transgeracional, podendo passar por transformações e adaptações ao longo do tempo, de acordo com uma gama de conjecturas e interesses envolvidos. Ele é parte fundamental de uma forma de conhecer e de trabalhar com a natureza (ALBUQUERQUE, 2005a; ELISABETSKY, 2003). Com base nesta compreensão conceitual, esta pesquisa trouxe

¹ Solano Trindade (Recife, 24 de julho de 1908 — Rio de Janeiro, 19 de fevereiro de 1974) foi um poeta negro, brasileiro, folclorista, pintor, ator, teatrólogo e cineasta. Era considerado o “poeta do povo”, porque fez uso de seu talento a favor da luta contra o racismo e ao estudo e difusão da cultura afro-brasileira, além de ser reconhecido por vários críticos, como o criador da poesia “assumidamente negra” no Brasil. Por não esconder que era lutador, grande defensor da liberdade e da cultura negra no país, Solano Trindade sofreu perseguições (<http://www.palmares.gov.br/2012/07/ha-104-anos-nascia-solano-trindade-o-criador-da-poesia-negra-brasileira/>). Um de seus poemas mais conhecidos é “Tem Gente com Fome”, em parte utilizado para introduzir a presente tese.

² Esclareço que as categorias de análise foram entendidas como conceitos utilizados para a compressão da realidade social concreta. As categorias analíticas funcionaram como instrumento metodológico que fundamentou as análises no processo de condução da pesquisa (DEÁK, 1985; LEANDRO, 2013).

o etnoconhecimento como objeto de análise e proposição. Considerando que tal forma de conhecimento pode ser um atributo de valor diferencial para populações tradicionais (ALBUQUERQUE, 2005a; ALMEIDA, 2004b; AMOROZO, 2007; CUNNINGHAM, 2001; GUARIM NETO; CARNIELLO, 2007; REZENDE; BANDEIRA, 2010), busquei apresentar tal conceito como elemento integrador das categorias de análise, perpassando por todo o estudo realizado.

O Quilombo São José da Serra, localizado em Valença/Rio de Janeiro-Brasil, foi formado há cerca de 150 anos por descendentes de negros, de origem africana. Os primeiros escravos de origem *bantu*, enviados do Congo, de Angola e de Moçambique, foram levados à região do Médio vale do rio Paraíba do Sul para trabalharem nas lavouras de café. Com a abolição da escravatura, em 1888, muitos permaneceram naquelas paragens, mantendo laços de parentesco, de cultura e modo de produção ligado à terra (MATTOS; MEIRELES, 1997).

Para Anjos e Cypriano (2006), as comunidades quilombolas, enquanto unidade mantenedora de uma cultura de resistência, funciona como metonímia de um país que precisa lutar pela garantia da preservação de suas raízes étnicas, entendendo a urgência do desenvolvimento de pesquisas sobre uma matriz cultural negligenciada historicamente pela sociedade brasileira. Apesar da posse da terra ser um direito adquirido pelos quilombolas desde a Constituição Brasileira de 1988, como reflexo das dificuldades técnicas em implementar o que diz a lei e da morosidade judiciária, a população do Quilombo São José da Serra ainda vive um processo conflituoso para ter suas terras garantidas.

O objetivo desta investigação não consiste em discutir a questão da titulação da terra do ponto de vista jurídico. Entretanto, houve a necessidade de abordar a temática com intuito de contextualizar historicamente as dificuldades enfrentadas pelos quilombolas do São José da Serra e embasar a reflexão sobre a relação existente entre os fatos históricos e os problemas socioambientais enfrentados por eles na atualidade, sobretudo no que diz respeito aos efeitos deste processo histórico na paisagem em que vivem e nas condições de produção de subsistência daquela população.

Dentre os fatores ligados a produção de subsistência daquela população, o que foi confirmado pelo material empírico coletado e analisado nesta pesquisa, está a manutenção do etnoconhecimento a respeito das plantas, sobretudo as medicinais. Partindo do princípio que produzir a subsistência está diretamente relacionado ao modo de vida, à religião praticada pelo grupo e ao trabalho, e que esses atributos são indissociáveis do conhecimento sobre o ambiente e a saúde, busquei neste estudo trazer à tona a discussão de como se dá essa

indissociabilidade. Tal discussão proporcionou o levantamento conjunto com os membros do quilombo São José da Serra das potencialidades de uso desses atributos para a comunidade.

Ao reconhecer a conexão existente entre a garantia da terra e da manutenção das tradições e do modo de vida próprios dos remanescentes de quilombos (ALMEIDA, 2010; ANDRADE, 2008; ANJOS; CYPRIANI, 2006; REZENDE-SILVA, 2012; RIOS, 2008; SANTILLI, 2005; TORRES, 2011), acredito ser necessário (re)discutir a conexão existente entre as populações e a paisagem ocupada por elas. A ampliação do significado de paisagem, não se restringindo somente ao mero sentido natural e de cenário de utilidades, traz à tona a percepção da dimensão cultural, permeada de simbolismos. Assim tratada, a leitura da paisagem cultural permite visualizar a conexão existente entre a comunidade, a terra e as formas (ou estratégias) de subsistência praticadas pela comunidade estudada. A assunção de que paisagem é constituída da natureza em si e da sociedade, em uma imbricada relação, leva ao pressuposto de que objetividade e simbolismo podem caminhar juntos e contribuir para o fortalecimento de novos patamares de discussão, e ação, quanto à valorização, conservação e utilização dos saberes e recursos constituintes de dada paisagem cultural (LUCHIARI, 2001).

Nas análises verifiquei que a situação de luta pela posse da terra teve como consequências a restrição de espaço para o plantio dos roçados, o desemprego e a emigração de vários membros da comunidade em busca de oportunidades de trabalho longe dali, fato que afetou a estabilidade populacional local e levou ao esvaziamento demográfico. Este processo sócio-histórico afetou também as condições de produção de subsistência daquela população, e trouxe consequências para a relação dos quilombolas com a paisagem local, sobretudo no que diz respeito aos fragmentos de Mata Atlântica, às transformações das práticas de manejo empregadas por eles há gerações e à qualidade ambiental para prática da agricultura, fatores que discuto ao longo desta pesquisa.

Por tratar-se de uma população historicamente ligada às atividades agrícolas, aponto a restrição espacial e as precárias condições de plantio e de escoamento da produção como o maior problema enfrentado por eles, ameaçando a permanência de seus membros no quilombo. A observação desta problemática possibilita a criação de alternativas que possam apontar para novas perspectivas de desenvolvimento local para a população do Quilombo São José da Serra, respeitando seu perfil agrícola, suas características socioculturais, o conhecimento sobre a natureza tradicionalmente mantido e transmitido por gerações, e as particularidades da paisagem onde vivem.

Ao longo dos anos que se seguiram a abolição da escravatura do Brasil, muitas transformações atingiram a população do Quilombo São José da Serra. O passado escravista,

a permanência em terras privadas, a crise econômica da lavoura cafeeira que dominava a economia local, a aquisição de direitos nascidos da promulgação da Constituição Brasileira de 1988, o surgimento e o fortalecimento do socioambientalismo e de movimentos sociais no Brasil e a inauguração do conflito pela posse da terra vivido pela comunidade constituíram o cenário para o estabelecimento da conexão deles com o lugar. Portanto, a construção da paisagem cultural foi baseada na relação com a terra e, conseqüentemente, com os atributos que a situação permite. Apesar das transformações e problemas enfrentados, tal comunidade manteve-se ligada aos saberes sobre a natureza – o etnoconhecimento – o que contribuiu com o *ethos* de resistência do grupo.

Girando em torno da morosidade da decisão judicial e das restritivas condições de vida no quilombo, a expectativa pela posse definitiva de suas terras tem emperrado a execução de diversas ações e projetos de desenvolvimento local na comunidade. Tal situação, imposta ao Quilombo São José da Serra por décadas, tem mantido pouco visíveis as possíveis alternativas dentro das atuais conjunturas naquele lugar. Entre restrições de espaço para o plantio, desemprego, precárias condições de infraestrutura e dificuldades para manutenção de seu modo de vida, os quilombolas do São José da Serra vêm driblando os problemas e resistindo. Esta pesquisa revelou que o etnoconhecimento daquele grupo, perceptível na relação deles com as plantas dos quintais, com os fragmentos de mata e com as escolhas dos lugares e espécies para as hortas e os roçados, por exemplo, é um dos fatores garantidores de sua subsistência e de resistência.

A exemplo de outras comunidades tradicionais de remanescentes de quilombo por todo Brasil, no que diz respeito à relação dessas comunidades com a natureza, o rastro de dominação e desvalorização criado pelo passado escravista brasileiro marcou presença na falta de reconhecimento da relevante integração dessas populações com a natureza. Um dos elementos constituintes desta relação é o etnoconhecimento botânico (ALBUQUERQUE, 2005b; ALMEIDA, 2004; AMOROZO, 2007; CUNNINGHAM, 2001; GUARIM NETO; CARNIELLO 2007; REZENDE; BANDEIRA, 2010)

O etnoconhecimento do grupo está onde sempre esteve, na escolha e obtenção das espécies, nas formas de uso, nas receitas, no manejo, na particular noção de conservação ambiental, na relação afetiva com as plantas e no simbolismo espiritual-ancestral com o lugar, ou seja, na conexão entre os quilombolas do São José da Serra e a natureza – a paisagem. Portanto, a proposta aqui não foi sobrepujar todo esse saber, oferecendo alternativas de desenvolvimento local que fugissem da noção de reconhecimento do valor que tudo isso tem para o próprio grupo. Ao contrário, o intuito foi contribuir para a visibilidade de novas

perspectivas que o etnoconhecimento dos quilombolas, trazido à discussão, possa revelar. O que busquei fazer no presente estudo foi realizar a leitura da paisagem, partindo das técnicas da etnobotânica aplicada, com vistas a apontar para modos de instrumentalização da comunidade para que a conexão entre eles e a terra seja reafirmada, dando visibilidade às tradições e ao modo de vida próprios daqueles remanescentes quilombolas.

A comunidade quilombola São José da Serra tem reproduzido a própria existência ao longo de todos esses anos, e o conhecimento sobre as plantas faz parte do dia-a-dia e da história de tais atores sociais. Entretanto, por meio dos estudos preliminares à condução da pesquisa na comunidade, observei que tal comunidade parecia ainda não ter percebido o potencial desse saber etnobotânico sistematizado/organizado como elemento capaz de ampliar as perspectivas de sua aplicabilidade em projetos que subsidiem melhores condições de subsistência e favoreçam ainda mais as formas de resistência que vem sendo empreendidas desde muito tempo. Neste sentido, acredito que promover a visibilidade do etnoconhecimento sobre o acervo vegetal local pode permitir a emergência de novas perspectivas socioambientais àquela comunidade, em uma reconfiguração do processo produtivo baseado na ampliação do seu reconhecimento.

Nos últimos 30 anos, a busca por um novo modelo de desenvolvimento tomou a forma de um intenso debate sobre o potencial de integração dos objetivos de desenvolvimento social, econômico e ecológico dentro de um contexto geral de planejamento. Nascido desta busca, observamos certo consenso entre estudiosos e ambientalistas (HANAZAKI, 2002; SÁNCHEZ *et al.*, 2010; SANTOS; TATTO, 2008; STEENBOCK, 2006; TOLEDO, 2000) que as comunidades tradicionais que apresentam sensibilidade ambiental, algum tipo de liderança e práticas comerciais locais articuladas à organização social podem ser fortalecidas por meio de projetos baseados no uso racional de espécies vegetais com foco em ações afirmativas de desenvolvimento local. Tal pressuposto demanda reflexão a respeito das práticas dessas comunidades, das causas da devastação da natureza e da desagregação de seus sistemas de vida. Esses sistemas são constituídos por elementos socioambientais e ganham valor em função da importância em se manter o acervo de conhecimentos empíricos sobre os vegetais e de um patrimônio genético de valor inestimável para as gerações atuais e futuras (AMOROZO; GÉLY, 1988).

De forma crescente, nas últimas três décadas, as comunidades tradicionais vêm sendo consideradas a chave para novas possibilidades de sustentabilidade (AMOROZO, 2007; BEGOSSI *et al.*, 2002; SANTILLI, 2005). E, data do mesmo período, o maior empenho em

preconizar a valorização da cultura local, dos saberes tradicionais e das formas de relação das populações tradicionais com os diferentes ecossistemas.

Reforço que, neste estudo, apontei a etnobotânica aplicada (ALCORN, 1995) como a abordagem metodológica capaz de atender ao objetivo proposto e encontrei eco no que dizem Begossi *et al.* (2002) quando ressaltam que os estudos etnobotânicos podem contribuir para o desenvolvimento planejado da região onde os dados foram coletados.

Na presente pesquisa, a etnobotânica aplicada foi utilizada para além do levantamento do conhecimento tradicional sobre o acervo vegetal utilizado pela comunidade estudada. Ela contribuiu também para leitura e interpretação da paisagem onde vivem os quilombolas do Quilombo São José da Serra, identificando as marcas de seu território e territorialidade, com vistas a favorecer a visibilidade do etnoconhecimento mantido por essa população tradicional e subsidiar a elaboração de proposições socioambientais para o desenvolvimento local.

Em consonância com o pressuposto de que não se pode analisar isoladamente o acervo vegetal de uma região sem levar em conta a interferência humana na produção e na manutenção desses recursos, tanto em relação ao passado quanto em perspectivas futuras, este estudo transcendeu a análise da diversidade biológica por perpassar fatores sócio-históricos e ambientais que convergem para o saber etnobotânico. Ao se analisar a paisagem, buscando compreender a conexão entre todos os seus elementos, deu-se a visibilidade do etnoconhecimento como elemento revelador de possibilidades futuras.

De acordo com Diegues (2001), faz-se necessário conhecer como as informações sobre a obtenção e o uso das plantas formam um cabedal de conhecimento capaz de subsidiar um processo de tomada de decisão sobre esse uso, por meio de processos de avaliações individuais ou coletivos, reconhecendo-se que, muitas vezes, esse saber tem suas raízes na formação étnica. A investigação etnobotânica junto aos remanescentes do Quilombo São José da Serra, mais do que compreender a paisagem conceitualmente, pretendeu realizar uma observação sistematizada da paisagem sócio-histórica e ambiental da comunidade, na visão de Denis Cosgrove (2004) e Milton Santos (1994), almejando integrar-se à finalidade central da atual concepção da etnobotânica - a aplicabilidade do etnoconhecimento (ALCORN, 1995; BEGOSSI *et al.*, 2002; OLIVEIRA *et al.*, 2009; VIEIRA, 1994).

Fundamentada pelo conceito de etnobotânica aplicada de Alcorn (1995) realizei a análise das relações entre os quilombolas e os vegetais. Procurei avaliar as questões relacionadas à disponibilidade e distribuição das plantas no local, ao reconhecimento das plantas como recurso financeiro, à importância das plantas para manutenção do modo de vida quilombola, à distribuição e transmissão do conhecimento etnobotânico dentre os membros da

população. Por meio da análise documental, dos procedimentos etnometodológicos de trabalho de campo, da coleta e identificação de material botânico e da análise da relação existente entre os quilombolas e as unidades de paisagem que compõem a paisagem cultural do Quilombo São José da Serra, perspectivas de rearranjo socioambientais puderam ser sugeridas.

A questão do retorno dos resultados da pesquisa aos atores sociais investigados, embora antiga, ganhou mais adeptos diante do crescente interesse da comunidade científica pela conservação, uso sustentável e repartição de benefícios derivados da utilização da biodiversidade (FONSECA-KRUEL, 2004; PATZLAFF; PEIXOTO, 2009; QUINTEIRO, 2013).

Segundo De La Cruz Mota (1997) a participação direta dos atores sociais no processo de devolução sistematizada dos dados oriundos da pesquisa às populações de origem pode ser a chave para um efetivo retorno. Na mesma linha de pensamento, Martin (1995) enfatiza que a própria comunidade deve participar do desenvolvimento da pesquisa, o que pode vir a estimular e favorecer a conservação e o desenvolvimento dos recursos naturais, o conhecimento da natureza, a recuperação do equilíbrio dinâmico do meio ambiente, o desenvolvimento cultural e a execução de tarefas derivadas da investigação para o benefício da própria comunidade.

A partir de tais ideias, despontou o interesse por buscar, como forma de retorno, a instrumentalização dos quilombolas do São José da Serra para a participação ao longo do processo investigativo (coleta do material vegetal, registro das entrevistas, reuniões de apresentação de resultados parciais e a reunião de retorno), a fim de contribuir para a visibilização, compreensão e valorização do etnoconhecimento, os detentores deste conhecimento, das espécies vegetais e a paisagem local.

O capítulo 1, que trata dos materiais e métodos adotados, traz a descrição da área de estudo, o panorama sobre os avanços da etnobotânica e a apresentação da etnobotânica aplicada como método desta pesquisa, assim como os procedimentos de coleta e análise dos dados. A expectativa foi identificar a tendência da etnobotânica em tornar-se uma ciência aplicada e engajada socialmente, graças ao potencial de valorização da integração dos saberes para além da teoria. No caso deste estudo, além de pessoas consideradas aptas a participar e contribuir com dados para o desenvolvimento da tese, os sujeitos da pesquisa foram aqueles que se dispuseram a cooperar com a confecção coletiva de um retrato parcial de quem são os quilombolas do São José da Serra, com base em um recorte de sua história de resistência e tradições vincados em seu modo de vida peculiar e em sua conexão com a paisagem. A leitura

desta relação ser humano-natureza contribuiu com fornecimento de subsídios para compreensão do cenário onde se processa o etnoconhecimento botânico mantido pela comunidade.

No capítulo 2 expus as categorias analíticas – populações tradicionais; quilombo; paisagem; território; (in)visibilidade e etnodesenvolvimento - que compuseram a base do referencial teórico-metodológico da pesquisa, com vistas a ampliar a compreensão do etnoconhecimento como objeto de análise e proposição. Considerando que tal forma de conhecimento pode ser um atributo de valor diferencial para populações tradicionais, busquei apresentar tal conceito como elemento integrador das categorias de análise, dando suporte metodológico e perpassando por todo o estudo realizado.

O capítulo 3 aborda a leitura da paisagem cultural do Quilombo São José da Serra sob o olhar etnobotânico. Partindo da história da formação do quilombo, da luta pela posse da terra e das experiências vividas pela comunidade em projetos anteriores, a análise forneceu o cenário de aprendizagem e desafios pelos quais passam, favorecendo a compreensão da principal problemática enfrentada pelo grupo, a carência de trabalho e a questão de subsistência no Quilombo. A partir deste contexto, foram identificadas as unidades de paisagem determinadas pela própria comunidade, assim como a origem e as formas de transmissão do etnoconhecimento mantido naquela população, com base na memória coletiva. Ao apresentar os resultados qualitativos do levantamento sobre as plantas e suas categorias de uso, foi possível apontar àquelas que despontam como potenciais para implementação de estratégias de desenvolvimento local, assim como as que se apresentam como fundamentais para manutenção do modo de vida peculiar dos quilombolas do São José da Serra, as plantas medicinais e as medicinais-místicas, fator relevante em se tratando de uma população de matriz africana assentada na sincrética umbanda. Neste capítulo, apresento ainda a investigação de como o etnoconhecimento é mantido e reproduzido no Quilombo São José da Serra, me permitindo compreender como os atores sociais locais, analisados em sua integração com a paisagem cultural, apresentam padrões de intervenção na natureza, como reflexos das dimensões ecológicas, econômicas, culturais e sociais, que se integram para definir as particularidades de práticas produtivas quilombolas.

No 4 capítulo, que trata das proposições, sintetizo a pesquisa expondo as questões que envolvem o retorno do estudo à comunidade, apontando a participação como significativa ação de instrumentalização dos atores sociais. Trato do tema como uma participação favorecida pela etnobotânica aplicada por entender que o etnoconhecimento botânico guarda em si forte potencial impulsionador de transformações socioambientais no grupo, muito

embora tenha sido invisibilizado por tanto tempo. E, ao se favorecer a visibilização desse saber, um desenho criativo de possibilidades pôde ser estruturado, não por *alguém de fora*, mas por meio da valorização e reconhecimento do conhecimento mantido pelo próprio grupo, que vem sendo transmitido por gerações. A construção participativa das propostas concretas para se alcançar o etnodesenvolvimento local no Quilombo São José da Serra também são expostas neste tópico. Com base nos dados levantados na investigação, vislumbro como aspecto propositivo a busca da comunidade pela visibilidade, reconhecimento e valorização, sob a forma de requerimentos de chancelas oficiais para os produtos gerados no próprio Quilombo.

Nas considerações finais, seguindo as diretrizes sugeridas pela análise dos dados, aponto o potencial da etnobotânica aplicada em propiciar maior entrosamento entre os atores da comunidade estudada, a elevação da autoestima dos participantes, o favorecimento à diminuição do êxodo rural, o aumento da visibilidade de entes da comunidade local e seus saberes e práticas, e o fomento de novas perspectivas de melhoria de processos de produção ou de prestação de serviços. Acredito que a mitigação de ameaças locais é possível quando a população é informada e chamada a participar das decisões que lhes dizem respeito, para que seja incluída nesse processo de maneira eficaz. Se o desafio é incluir o ser humano no processo de conservação da natureza na mesma medida em que lhe é assegurado o direito a melhores condições de vida, fica configurada a necessidade do desenvolvimento de instrumentos que possibilitem essa inclusão, e a etnobotânica aplicada demonstrou ser capaz de fazê-lo.

Como exponho nas linhas que se sucedem, tanto a presente pesquisa, quanto meu papel como pesquisadora, e a própria etnobotânica aplicada, enquanto etnociência que se predispõe ao engajamento em questões sociais, mostrou o potencial em favorecer a visibilidade do etnoconhecimento botânico mantido pelos membros do Quilombo São José da Serra, de modo a embasar novas perspectivas socioambientais. O desafio maior foi transcender os limites disciplinares de minha origem profissional, a Biologia, e aproximar-me da interdisciplinaridade. Ao flertar com a Geografia, a Antropologia, a Sociologia, a História, a Agronomia, e o Direito (só para citar as grandes áreas envolvidas diretamente), pude vislumbrar, com mais clareza, aquelas pessoas como sendo constituintes de uma paisagem peculiar, e assumir que desempenham um papel-chave na organização e na constituição dos recursos bióticos, atribuindo relevância ao seu potencial de manutenção e alteração em processos ecossistêmicos e sociais locais. Desta forma, reconheci as limitações metodológicas

para o tratamento dos dados, o que levou-me ao desafiador diálogo assimétrico intencional entre o quantitativo e o qualitativo, assim como, a tentativa de diálogo entre essas diversas disciplinas que formam o arcabouço da etnobotânica aplicada para analisar o etnoconhecimento a respeito das plantas utilizadas e a relação da comunidade do Quilombo São José da Serra com a paisagem onde vivem, como sendo espelho da relação dessa população com a natureza.

1 MATERIAIS E MÉTODOS

O método é a fundamentação que orienta o processo de escolha dos procedimentos de levantamento e análise dos dados. O método científico adotado deve estar apto a contribuir para a compreensão do recorte, para a determinação do problema e para a procura por explicações e teorias que possibilitem a análise do evento estudado. É também ao método que se atribui o potencial de apresentar soluções ou caminhos que possam apontar para a resolução da problemática (MARCONI; LAKATOS, 2011). Esta foi a intenção ao escolher a etnobotânica aplicada como método.

Alcorn (1995) define a etnobotânica aplicada como o estudo das relações entre pessoas e plantas, considerando que ambos têm o seu papel na definição dessas relações e coloca a aplicabilidade de seus dados como parte essencial de sua fundamentação teórica. Na esteira desse pensamento, contemporaneamente, a etnobotânica tem sido considerada importante elo entre o saber popular e o científico, e vem recebendo o reconhecimento, sobretudo em países tropicais, por mostrar-se capaz de impulsionar projetos de cunho socioambiental relacionados ao uso e à conservação de recursos naturais (HAMILTON *et al.*, 2003).

A etnobotânica aplicada (ALCORN, 1995) foi minha opção metodológica por considerar o potencial de abrangência na forma de captação das informações colhidas por ela. Mais do que dados quantitativos sobre as plantas disponíveis como recurso, com a etnobotânica aplicada procurei captar elementos referentes à história, ao modo de vida e à relação dos quilombolas do São José da Serra com a paisagem onde vivem, com a finalidade de indicar o uso do método para o fornecimento de subsídios que favoreçam a visibilidade do etnoconhecimento botânico mantido pela comunidade. Entre outros aspectos possíveis, a autora pontua e analisa que a etnobotânica aplicada procura responder as questões como: *Quais plantas estão disponíveis no determinado ambiente, quais plantas são reconhecidas como recurso? Como o conhecimento etnobotânico está distribuído na população? Como os indivíduos percebem, diferenciam e classificam a vegetação e/ou a paisagem local e como esta é utilizada e manejada?* Partindo dessas respostas, esperei poder nortear e embasar possíveis futuras ações de cunho socioambiental criadas pela própria comunidade estudada, tendo em vista as análises da invisibilidade vivida pelo grupo (SANTOS, 2002) e como base propositiva os preceitos do etnodesenvolvimento local (LITTLE, 2002).

Desta feita, a presente investigação surgiu do interesse em analisar o saber empírico, o etnoconhecimento a respeito das plantas utilizadas e da relação da comunidade do Quilombo

São José da Serra com a paisagem onde vivem, como espelho da relação dessa população com a natureza. Em função disto, optei pela etnobotânica aplicada como estratégia metodológica com intuito de indicar o método como ferramenta para o fornecimento de subsídios que favoreçam a visibilidade do etnoconhecimento botânico mantido naquela população. E, seguindo as diretrizes apontadas por tal estratégia, esta pesquisa propõe alternativas que contribuam para o desenvolvimento socioambiental local, acreditando na potencial capacidade do método em iluminar novos caminhos na instrumentalização daqueles atores sociais para maior participação decisória quanto ao uso dos recursos naturais da paisagem onde vivem.

1.1 Área de estudo: o Vale do Café e o Quilombo São José da Serra

O Estado do Rio de Janeiro, graças ao passado agrícola e escravista que moveu a economia da região, possui diversas populações que receberam o título jurídico de *comunidade quilombola*. Como pode ser visto na Figura 1, elas estão distribuídas por todo estado e ocupam os diversos ecossistemas.

Figura 1 - Localização geográfica do Quilombo São José da Serra

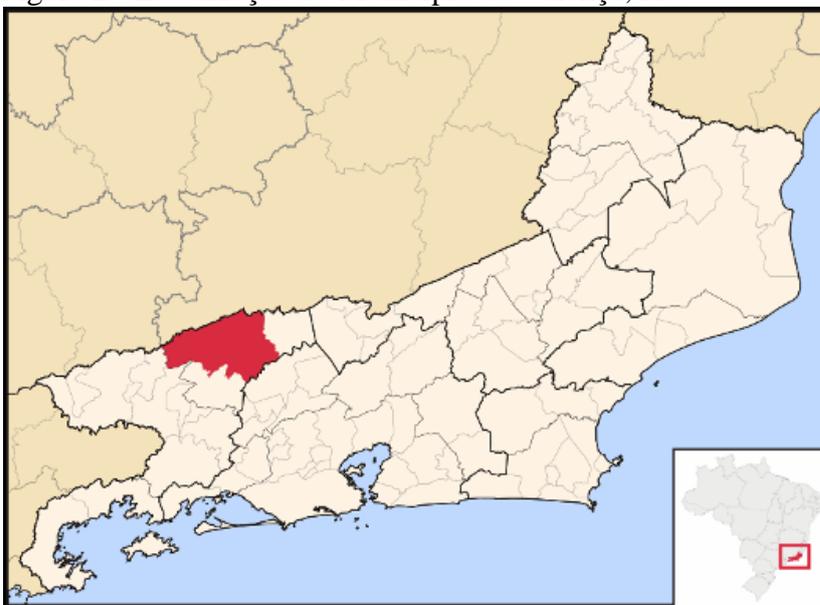


Legenda: (a) - Localização geográfica do Quilombo São José da Serra em relação aos demais quilombos do Estado do RJ.

Fonte: Site Observatório Quilombola. Disponível em: <<http://www.koinonia.org.br/oq/atlas.asp>>
Acesso em: 18 ago. 2011

O Quilombo São José da Serra situa-se no interior e ao sul do estado do Rio de Janeiro, no município de Valença (a 55km do centro municipal) (Figura 2), Distrito de Conservatória, e se insere na bacia hidrográfica do Rio Preto/médio Vale do rio Paraíba do Sul. Ressalto que a dimensão do recorte na referida comunidade fez-se necessária, mas não olvidamos considerar que a compreensão da inserção do recorte no contexto é fundamental para decorrentes perspectivas e proposições para região. A alta produção de café no Brasil do século XIX deu à região o título de Vale do Café³. Foi a produção cafeeira do Médio Paraíba do Sul que elevou o Brasil à posição de um dos maiores produtores de café do mundo, trazendo prosperidade econômica para o Vale, deixando um significativo rastro social e ambiental.

Figura 2 - Localização do Município de Valença, RJ.



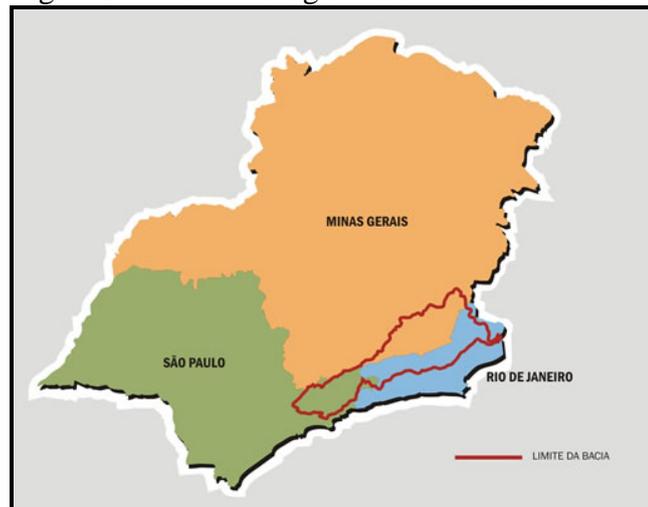
Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:RiodeJaneiro_Municip_Valenca.svg.
Acesso em: 08 de maio 2013.

A bacia do rio Paraíba do Sul (Figura 3) possui área de drenagem com cerca de 55.500 km², compreendida entre os paralelos 20°26' e 23°00' e os meridianos 41°00' e 46°30' oeste de Greenwich. A bacia estende-se pelos estados de São Paulo (13.900 km²), do Rio de Janeiro (20.900 km²) e Minas Gerais (20.700 km²). O Vale do Paraíba do Sul está localizado na região sudeste do Brasil e se estende por esses três estados, São Paulo, Rio de Janeiro e Minas

³ Vale do Café é a denominação turística para o conjunto de 15 municípios do Vale do Paraíba do Sul Fluminense, localizado a cerca de 120 km da cidade do Rio de Janeiro. São eles: Barra do Piraí, Barra Mansa, Conservatória, E. Paulo de Frontin, Mendes, Miguel Pereira, Paracambi, Paraíba do Sul, Paty do Alferes, Pinheiral, Pirai, Rio das Flores, Valença, Vassouras e Volta redonda, que na década de 1860 produziam 75% do café consumido no mundo e garantiam ao Brasil a condição de líder mundial na produção e exportação de café (<http://www.valedocafe.com/>).

Gerais. Geopoliticamente, a região do Médio Paraíba é compreendida pelos municípios: Barra do Piraí, Barra Mansa, Itatiaia, Piraí, Quatis, Resende, Rio Claro, Rio das Flores, Valença, Porto Real, Pinheiral e Volta Redonda. Situa-se no reverso da Serra do Mar e na área meridional da Serra da Mantiqueira, sendo uma das maiores e mais importantes cadeias montanhosas do leste sul-americano.

Figura 3 - Bacia Hidrográfica do Rio Paraíba do Sul



Fonte: Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Paraíba do Sul
Disponível em: <<http://www.comiteps.sp.gov.br/quem-somos>>

Em local de difícil acesso, chega-se à comunidade por meio da estrada que liga os Distritos de Conservatória (a 23Km do quilombo) e de Santa Isabel do Rio Preto (a 12km), na Serra da Beleza (Figura 4).

Figura 4 - Cidades das cercanias do Quilombo São José da Serra



Fonte: Site oficial da Cidade de Conservatória.
Disponível em: <<http://www.conservatoria.com.br/001img/mapa/Mapa.jpg>>
Acesso em: 08 maio 2013.

De relevo mamelonar da região, compõe o chamado *mar de morros* (com altitudes variando de 831 a 2787m), com características edafo-climáticas que favorecem o desenvolvimento do setor primário, especialmente de alimentos. Esse relevo acidentado, com poucas áreas planas, sofreu uma drástica redução da cobertura florestal natural e por apresentar formas de uso do solo inadequadas às condições de relevo e solos (desde a expansão da monocultura cafeeira, no século XIX). O que se vê é um cenário generalizado de processos intensos de erosão, com estágios avançados de degradação em diversas áreas da bacia (Figura 5).

Figura 5 - Topografia de mar de morros



Legenda: Vista do Mirante da Serra da Beleza

Fonte: A autora, 2009.

O clima temperado seco apresenta uma temperatura média de 16,5°C. A bacia do rio Paraíba do Sul situa-se na região de abrangência do bioma⁴ Mata Atlântica⁵, o mais destruído

⁴ O IBGE (2004) conceitua bioma como um conjunto de vida (vegetal e animal) constituído pelo agrupamento de tipos de vegetação contíguos e identificáveis em escala regional, com condições geoclimáticas similares e história compartilhada de mudanças, o que resulta em uma diversidade biológica própria (não pag.)

⁵ *Mata Atlântica*: é o bioma que foi mais intensamente alterado pela ação humana desde o descobrimento do Brasil. Sobre ele está concentrada a maior parte da população brasileira e de suas atividades produtivas, agrícolas e industriais. O bioma se estende desde o litoral do Rio Grande do Norte até o litoral do Rio Grande do Sul, sendo importante principalmente na região Sudeste. Com 1.110.182 km², é o terceiro maior bioma em extensão e ocupa 13,04% do território nacional. Dele restam 27% da vegetação original (21,8% de floresta e 3,8% de não-floresta) e as áreas antropizadas correspondem a 71% (IBGE., 2004). É considerado o bioma mais ameaçado do

do país, hoje com menos de 7% de sua extensão original, estimada em cerca de 1,3 milhão de km², e em contínuo processo de desmatamento. O que restou da Mata Atlântica na bacia ocupa hoje menos de 11% de seu território, configurado em pequenos fragmentos de mata secundária, em decorrência de fortes pressões antropogênicas – sobretudo a monocultura cafeeira e a agropecuária extensiva (NEFFA, 2001).

A porção do estado do Rio de Janeiro envolvida nesta pesquisa está totalmente compreendido dentro do domínio da Mata Atlântica, onde há o predomínio de floresta ombrófila densa⁶ e estacional semidecidual ou floresta mesófila⁷. Na região do Quilombo São José da Serra subsistem fragmentos de Mata Atlântica, com características de florestas tanto semidecíduais, quanto ombrófilas densas. A floresta secundária⁸, comum na região, corresponde às áreas com vegetação predominantemente arbórea, em estágio médio de regeneração, podendo incluir algumas áreas em transição do estágio inicial ao médio, com porte arbustivo-arbóreo.

Tais fragmentos florestais secundários (denominados pela população local como *mata*), juntamente com pastagens para desenvolvimento de agropecuária extensiva e de áreas cultivadas (ativas ou abandonadas) fazem da paisagem um mosaico, o que favorece a formação de diversas unidades de paisagem. Nas fotografias a seguir, é possível observar maior incidência de pastos e áreas degradadas (Figura 6).

Brasil: restam somente 7,9% de remanescentes florestais em fragmentos acima de 100 hectares, representativas para a conservação da biodiversidade. Considerando todos os pequenos fragmentos de floresta natural acima de 3 hectares, o índice chega a 13,32% (SOS Mata Atlântica, 2011).

⁶Vegetação de porte arbóreo, com indivíduos apresentando entre 15 m e 30 m de altura, ocorrendo lianas e epífitas em abundância. Desenvolve-se em ambiente tropical de elevada temperatura (média de 25°C) e alta precipitação ao longo do ano. Essa formação florestal “sempre-verde” é encontrada nas regiões mais próximas à Serra do Mar, sujeitas ao grande teor de umidade da costa atlântica (CIDE., 2003).

⁷Vegetação de porte arbóreo sujeita a dupla estacionalidade climática, tropical chuvosa no verão seguida por estiagens acentuadas. Nesse tipo de vegetação, o percentual de árvores caducifólias no conjunto florestal situa-se entre 20% e 50% durante a época seca. Essa classe de floresta tem ocorrência natural nas regiões mais próximas à Serra da Mantiqueira e especialmente nas sub-bacias dos rios Pomba e Muriaé e no terço inferior da bacia do Paraíba do Sul, onde o clima se apresenta mais seco (SOS Mata Atlântica, 2011).

⁸Compreende as áreas de floresta ombrófila ou estacional alterada/degradada que se encontram em processo de regeneração secundária, em diferentes estágios de sucessão, predominando o porte arbóreo (CIDE, 2003).

Figura 6 - Vegetação em mosaico



(a)

(b)

Legenda: (a) - Vista superior da região onde se localiza o Quilombo São José da Serra ; (b) - Paisagem em mosaico - fragmentos de mata, pastagens e áreas cultivadas no local da pesquisa.

Fonte:(a) Google Earth, 2013; (b)A autora, 2013.

A região é cortada pelo maior rio do estado do Rio de Janeiro, o Paraíba do Sul. Além de ser fartamente irrigada por muitos corpos d'água, regos e grotões que são, material e simbolicamente, importantes para a população por serem responsáveis pelo abastecimento de água potável, além de destinados à produção rural, e representarem microambientes sagrados na concepção das religiões afro.

O Quilombo São José da Serra é uma das mais antigas comunidades quilombolas do estado, destacando-se por possuir conhecimento etnobotânico historicamente produzido com manutenção de práticas de manejo. A realidade da comunidade é muito parecida com a realidade de outras comunidades em todo o Brasil, ou seja, uma comunidade com diversas carências e que, por muito tempo, foi excluída e ignorada pelo poder público - invisíveis - necessitando de implementação urgente de políticas socioambientais que alterem a dinâmica emancipatória local (ALMEIDA, 2011).

O território e o modo de vida dessa comunidade são caracterizados pela produção agrícola de subsistência; pelo sincretismo entre umbanda⁹ e catolicismo; pelo jongo¹⁰, uma

⁹ A umbanda é uma religião de cunho espírita desenvolvida através do contato e/ou interferência de espíritos, manipulações mágicas, práticas de cura através dos espíritos e/ou ervas, poções, conjuros, utilização de elementos ou instrumentos místicos. É uma prática religiosa classificada como mediúnicidade por utilizar-se do médium como instrumento pelo qual os guias se fazem presentes, especificamente pela incorporação. Ela agrega elementos de bases africanas (culto aos Orixás e ao espírito dos antepassados, como os Pretos-Velhos e os indígenas, denominados Caboclos), recebeu influência oriental no que diz respeito aos conceitos de reencarnação, karma e dharma, e adquiriu elementos do cristianismo (judaísmo) como a caridade, o auxílio ao próximo e outros ditos por Jesus Cristo, que no sincretismo religioso (associação dos Santos Católicos aos Orixás africanos) considera-se como o Orixá Oxalá.

¹⁰ O jongo do Quilombo São José da Serra tem levado a comunidade para a cena social urbana – especialmente pelas apresentações em palcos tradicionais do Rio de Janeiro e aparições na televisão – proporcionando o reconhecimento e até o apoio de suas lutas históricas – como o direito à terra – por parte do poder público.

dança que produz uma atitude religiosa de culto à natureza, aos antepassados (pretos-velhos escravos) e aos orixás; pela árvore símbolo do São José, o grande jequitibá, de onde os quilombolas asseguram emanar a força matriz da comunidade; pela relação sacralizada com a paisagem; e pela sabedoria sobre as ervas medicinais para o tratamento físico e espiritual. Tais atributos são elementos utilizados como marcas identitárias da comunidade e atraem um fluxo de visitantes vindos de diversas partes do Brasil e do mundo, sobretudo do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. É comum os moradores do São José receberem, por exemplo, visitas de escolas para palestras sobre seu modo de vida, oferecendo a tradicional feijoada e a dança do jongo.

A escolha da comunidade quilombola São José da Serra como cenário desse estudo justifica-se por se tratar de uma comunidade de matriz africana que, assim como outras existentes no país, destaca-se por suas contribuições sobre o conhecimento das plantas e de seus múltiplos usos na alimentação, na construção de moradias e no tratamento de saúde física e espiritual, todos interligados à busca do bem estar humano. Destaca-se, também, pelo seu perfil de resistência em relação à manutenção de suas tradições que se refletem nas relações sociais em seu modo de vida peculiar. Outro fator preponderante diz respeito ao fato de ser uma população cuja territorialidade dá-se na forte ligação da comunidade com os fragmentos florestais atlânticos.

1.1.1 Aspectos históricos da região que influenciaram a paisagem do Quilombo São José da Serra

A região apresenta um vasto patrimônio histórico que guarda registros de um passado de prosperidade econômica, em contraposição ao rastro de forte degradação ambiental

Segundo o IPHAN: O Jongo é uma forma de expressão afro-brasileira que integra percussão de tambores, dança coletiva e práticas de magia. É praticado nos quintais das periferias urbanas e em algumas comunidades rurais do sudeste brasileiro. Acontece nas festas dos santos católicos e divindades afro-brasileiras, nas festas juninas, no Divino e no 13 de maio da abolição da escravatura. O jongo é uma forma de louvação aos antepassados, consolidação de tradições e afirmação de identidades. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos, principalmente os de língua bantu. São sugestivas dessas origens o profundo respeito aos ancestrais, a valorização dos enigmas cantados e o elemento coreográfico da umbigada. Foi inscrito no Livro das Formas de Expressão do IPHAN em 2005.

E ainda, segundo Bastos, 2009, o Jongo é uma dança comunitária brasileira de origem rural que data do período escravocrata brasileiro. Sua cultura é oriunda das relações de sociabilidade que os/as africanos/as escravizados/as e seus/suas descendentes estabeleceram nas fazendas de café e cana-de-açúcar tornando-se referência cultural no sudeste do país, notadamente na região do Vale do Paraíba para onde foram trazidos/as para o trabalho nessas lavouras (GANDRA, 1995; RIBEIRO, 1984).

oriunda do modelo econômico adotado pelo Brasil, desde o período colonial até o capitalismo neoliberal dos dias atuais. As margens do Paraíba do Sul e de seus principais afluentes desenvolveram-se, no passado, os ciclos econômicos de mineração, de cana de açúcar e do café (NEFFA, 1994). Estruturada na monocultura, a economia colonial e escravista no Brasil prosperou quando produziu mercadorias de grande aceitação no mercado europeu e, também, quando não era ameaçada pela concorrência. Assim aconteceu com o açúcar na época colonial e com o café, em meados do século XIX.

Em termos de formação populacional, a presença de índios originários do lugar, dos negros africanos escravizados e dos europeus colonizadores deixou suas marcas no modo de vida na região, no modo de produção, nos hábitos, na religiosidade, nas manifestações culturais, nas técnicas agrícolas, e na forma de se relacionarem com a natureza. Aos poucos, alguns povoadores acomodaram-se em busca da sobrevivência, com a plantação de subsistência de feijão, milho, mandioca, batata doce, araruta, cana-de-açúcar e frutas, que se constituiu como a base alimentar das famílias de pequenos produtores, até os dias atuais.

A destruição das florestas acentuou-se na segunda metade do século XVIII, a partir da expansão das lavouras de café no Vale do Paraíba. Apoiada no mesmo tripé colonial (monocultura, latifúndio e trabalho escravo) que caracterizou o desenvolvimento das lavouras de cana-de-açúcar na Baixada Fluminense, a cafeicultura expandiu-se na Bacia do Paraíba do Sul às custas da destruição das florestas em extensas queimadas e de plantios *morro acima*¹¹ (Figura 7), onde as águas pluviais escoam em maior quantidade e com mais velocidade, resultando em perda dos horizontes férteis do solo, diminuição de produtividade e intensa degradação de extensas porções de terra. A alta produção cafeeira, tendo como base a mão de obra escrava foi registrada por Marc Ferrez, o fotógrafo da corte¹² em diversas de suas obras.

¹¹ Os cafezais, de maneira geral, eram plantados em áreas montanhosas, em um sistema denominado plantio "morro acima" (fileira ao longo da montanha e não paralelas como é o usual), eram comuns antigamente, e foi aspecto facilitador de erosão e degradação dos solos, levando a uma menor vida útil das lavouras (SOARES, 2006).

¹² Em 1875, após retornar de uma longa viagem à Europa, Marc Ferrez integrou-se como fotógrafo à Comissão Geológica do Império do Brasil. Ele passou a viajar pelo interior do país, mas deu destaque especial à capital brasileira, que teve seu cotidiano social, econômico e aspectos paisagísticos retratados. Foi nesse período que o Vale do Café ganhou seu registro fotográfico.

Figura 7 - Mão de obra escrava no plantio *morro acima*



Legenda: Marc Ferrez. *Escravos na colheita de café*. Vale do Paraíba, 1882.
Fonte: Coleção Gilberto Ferrez/Acervo Instituto Moreira Salles

A floresta tropical do Vale do Paraíba Sul resistiu ao colonizador até a passagem do século XVIII para o XIX. A partir daí, os altos preços do café no mercado externo despertaram o interesse dos produtores rurais que almejavam a possibilidade de se implementar a lavoura cafeeira na região, abrindo frente aos recursos naturais locais, desmatando extensas áreas de mata para implantação de lavouras cafeeiras. A probabilidade de enriquecimento proporcionada pelo café fez com que seu cultivo eliminasse o primeiro “entrave ao desenvolvimento” na região - a floresta. O desmatamento e as coivaras, antes em pequena escala, passaram a constituir a base técnica para o avanço da produção cafeeira. O solo, inicialmente fértil, mantinha por um bom tempo o húmus e as cinzas das queimadas e, de imediato, reforçava a aparência de fertilidade permanente, contribuindo com a equivocada ideia de não carecer de cuidados especiais. E, assim, a área florestada foi dando lugar à monocultura (SOARES, 2006).

Foi a produção cafeeira do Médio Paraíba do Sul que ergueu o Brasil à posição de um dos maiores produtores mundiais de café. O café no Brasil do século XIX, graças à relevância para construção do Império, figurou como produto principal de constituição de uma sociedade e de práticas culturais que vincaram a região do Vale do Paraíba do Sul e o país.

Para que a alta produção se mantivesse, avançou-se sobre os recursos naturais e utilizou-se de mão de obra escrava. Entre os anos de 1801 e 1850, a demanda dos proprietários das fazendas fez desembarcar no Brasil um milhão e seiscentos mil negros africanos escravizados, o que tornou expressiva a presença da cultura negra na região (NEFFA, 1994). Os primeiros escravos de origem bantu, a etnia que naquela época ocupava a África Ocidental e o Sudoeste africano, foram levados à região do Médio vale do rio Paraíba do Sul para trabalharem nas lavouras de café, como encontrado na narrativa de Mattos e Meireles (1997) e Mattos (2005).

Trazidos para o Brasil, ao perderem o *status* de sujeitos sociais e ao adquirirem a designação de escravos entraram no campo da apropriação/violência, o lado obscuro e invisibilizado da *linha abissal*, partindo do conceito de *pensamento abissal* (SANTOS, 2007), que sugere a existência de uma linha imaginária divisória do espaço do contrato social dos espaços invisibilizados, onde as prerrogativas do Estado não são aplicadas. Trata-se de um conceito que descreve a existência de linhas que dividem a realidade social em dois universos distintos: o *lado de cá* da linha onde está o espaço do contrato social, das regras a serem cumpridas, da cidadania, dos direitos, e o *outro lado da linha* onde há um mundo onde as leis não são aplicáveis e a cidadania é incipiente. Formou-se assim um mundo invisibilizado ou produzido como inexistente – entendendo a inexistência como aquilo que é irrelevante ou incompreensível (ÁGUAS, 2011). O conceito de invisibilidade, uma das categorias analíticas desta pesquisa, é explicitado no próximo capítulo, quando são apresentados os referenciais teóricos que embasaram esta análise.

A economia cafeeira não alterou os quadros sociais herdados do início do período colonial. Ao contrário, ela fortaleceu a escravidão, a monocultura e a produção voltada para o mercado externo, caracterizando-se também como uma cultura extensiva e predatória. Ao final do século XIX, diversos fatores levaram ao declínio econômico da região, como a queda do preço médio do café no mercado internacional devido à concorrência, ao enfraquecimento das oligarquias tradicionais, à pressão externa e interna pelo fim da escravidão, e ao desgaste do solo pela monocultura e pelo uso inadequado de técnicas agrícolas. Muitos fazendeiros faliram e uma forte crise se instalou, levando ao declínio dos barões do café (NEFFA, 1994).

Até a crise definitiva pela qual passaram as fazendas do café do Vale, já no século XX, as derrubadas de florestas para ampliação das plantações de café continuaram. A partir de 1870, essas matas começaram a escassear e a ganhar outro valor, ao ponto de passarem a constar dos inventários e espólios. No final das contas, uma das heranças físicas do império econômico cafeeiro brasileiro consiste no desequilíbrio ecológico e social que ele causou ao

próprio Vale do Café, ou seja, a boa parte da região do Médio Paraíba do Sul (SOARES, 2006).

O plantio de café também deixou suas marcas ambientais no quilombo São José da Serra, onde é possível observar, ainda nos dias de hoje, as linhas de plantio ou *ruas de cafezal* (Figura 8) nos atuais morros ocupados por pastagem. Na atualidade, também é possível encontrar pés de café remanescentes daquele período espalhados por todo o quilombo, sempre cercados de alguma história sobre os ancestrais escravizados.

Figura 8 - Ruas de cafezal



Legenda: *Ruas de cafezal* rastros do Ciclo do Café no Quilombo São José da Serra.
Fonte: A autora, 2013.

A crise mundial do café levou à substituição dos cafezais, no início do século XX, por outras atividades econômicas. A região do vale médio do Paraíba do Sul, como um todo, se industrializou, enquanto a localidade onde se insere o quilombo, passou a desenvolver a agropecuária extensiva, o que agravou e ampliou ainda mais a situação de degradação ambiental local. Na atualidade, esta região, apesar de ter um forte caráter urbano-industrial, desenvolve atividades de agropecuária bastante significativas numa escala estadual, especialmente, no que se refere à pecuária leiteira. O plantio de eucalipto também tem expandido na região. Portanto, a atual situação socioeconômica da região tem suas raízes no áureo e escravocrata passado do Vale do Café.

Acreditando que a paisagem dos dias atuais é o resultado da interação ser humano-natureza ao longo do tempo, a construção deste tópico trouxe o objetivo intrínseco de traçar a

trajetória sócio-histórica e ambiental da comunidade estudada, mostrando sua inserção na região da bacia hidrográfica do Rio Preto/médio Vale do rio Paraíba do Sul, para favorecer a percepção dos rastros socioambientais – dominação, ausência e invisibilidade – que a história imprimiu nos sujeitos desta pesquisa. Portanto, a leitura do que se vê na atualidade na região, com recorte geográfico no quilombo, foi usada aqui como cenário para se compreender o passado e possibilitar perspectivas de futuras ideias.

1.1.2 Infraestrutura e dados censitários do Quilombo São José da Serra

Devido à dificuldade de locomoção, essa comunidade tem sua história marcada por um relativo isolamento, que se traduz em suas condições de vida. A seguir, exponho as informações quanto a infraestrutura local e alguns dos dados censitários:

(1) Abastecimento de água - ocorre por meio de poços ou canalização dos córregos e/ou nascentes, havendo pouca frequência de análise e tratamento. Além disso, os moradores do São José da Serra narram relativa redução de fontes de água para o abastecimento, o que atribuem à diminuição da prática de manejo de roçar a terra, à baixa diversificação de espécies vegetais e ao aumento das áreas de pasto;

(2) Esgotamento sanitário - há instalação de fossas sépticas;

(3) Coleta e a destinação de resíduos sólidos - são esporádicas, havendo frequentemente incineração de lixo;

(4) Assistência médica e odontológica – a comunidade é assistida pelo programa Médico de Família. Entretanto, muitas vezes, há a necessidade de deslocamento dos quilombolas até as cidades vizinhas. A população também conta com a agente de saúde Luciene Estevão do Nascimento, moradora do próprio Quilombo, para intermediação de informações à população e para avaliações gerais sobre o quadro de saúde da comunidade. Em linhas gerais, por meio de visitas periódicas, a agente de saúde é encarregada da pesagem e medição das crianças e adultos, aferição da pressão arterial, verificação do uso correto de medicações, entrega de medicamentos receitados pelo médico e trazidos da cidade, e observações gerais quanto à saúde dos idosos. Sobretudo para os mais anciãos, a agente de saúde é importante, pois o atendimento médico é dificultado pela distância do quilombo à Santa Isabel, Conservatória ou ao centro de Valença, dependendo da especialidade médica ou da gravidade do caso. O atendimento a gestantes e parturientes é feito nas cidades vizinhas e

não existe mais o trabalho de parteiras na localidade. Quanto ao serviço de vacinação, a comunidade é atendida, prioritariamente, pelo serviço de saúde local por se tratar de área de visitação turística de brasileiros e estrangeiros sendo, portanto, considerada população de risco. A população também conta com o serviço de vacinação antirrábica para seus animais, executado por uma equipe que atende no próprio quilombo, considerando a dificuldade de deslocamento dos moradores.

(5) Transportes - a falta de manutenção das estradas, os altos preços da passagem, a distância entre o quilombo e a parada de ônibus e a carência de novas linhas e horários de ônibus dificultam o deslocamento das pessoas e obstaculizam a comercialização dos produtos, elevando o preço da intermediação e dificultando, ou mesmo inviabilizando, projetos de agricultura familiar;

(6) Escolaridade – a comunidade conta com uma escola de primeiro segmento do ensino fundamental. Há carência de professores locais e os vindos de longe, muitas vezes, desistem do trabalho pela falta de condições e dificuldade de deslocamento. Para o desenvolvimento do segundo segmento do Ensino Fundamental e do Ensino Médio, os alunos deslocam-se para as cidades vizinhas e, para isso, contam com o transporte oferecido pela Prefeitura Municipal de Valença;

(7) Políticas públicas agrícolas – os quilombolas apontam como mais um fator limitante a dificuldade de implementação de políticas agrícolas e a insuficiência de financiamentos para aquisição de suplementos agrícolas e de equipamentos;

(8) Meios de comunicação: a transmissão de TV se dá por antenas parabólicas. A comunidade não conta com telefones públicos e sinal para celular. Recentemente foi instalada internet, por meio de uma parceria firmada com a Fundação Xuxa Meneghel.

(9) Energia elétrica - até 2004 não havia energia elétrica nas residências da comunidade¹³. A iluminação interna e externa à casa dos moradores era feita com lampião a gás, lamparina ou vela. Esse dado, muito embora não retrate a atualidade, se mostrou relevante mediante os relatos dos moradores de como a vida da comunidade mudou com a chegada da luz.

(10) O quilombo tem uma área de uso comum chamada *terreiro*, onde se encontra a capela destinada a São José Operário, padroeiro da comunidade, e onde missas são celebradas

¹³O Programa Luz para Todos do governo federal levou a luz à comunidade e, em complementação a essa ação, a Light, como contrapartida prevista no Programa Nacional de Eficiência Energética do Ministério de Minas e Energia (MME), levou o Programa de Conexão Light-2010 à localidade, favorecendo troca de lâmpadas e geladeiras, e concedendo tarifas diferenciais destinadas à população de baixa renda - Tarifa Social. <http://luzparatodos.mme.gov.br>

pelo padre da Paróquia do município de Valença. Nesse local, os moradores também recebem os visitantes e realizam suas festas, sendo a mais tradicional a Festa de 13 de Maio, também dia de São Benedito, e de São José, Preto Velho e dia da comemoração da libertação dos escravos.

As casas quilombolas distribuem-se em duas porções principais da área da fazenda. As primeiras residências ficam próximas ao terreiro, perto da entrada da fazenda, numa área mais plana do vale (*parte baixa*). Outras, um pouco mais longe da entrada e em direção oposta ao terreiro, foram construídas em terreno mais acidentado (*parte alta* ou *grotão*). Nesse local estão construídas, dentre outras casas, a de Terezinha Nascimento, Mãe Tetê ou Tia Tetê, matriarca e líder religiosa da comunidade, filha da falecida Zeferina Fernandes do Nascimento, que fundou o centro de umbanda¹⁴, símbolo do local e que há aproximadamente 30 anos atrai muitos visitantes.

Em 1988, a comunidade contava com uma população estimada pelos próprios quilombolas de, aproximadamente, 250 a 300 habitantes, passando a uma média de 200 pessoas distribuídas em cerca de 24 famílias, em 2004 (ANDRÉ; MENEZES 2004). A escassez de trabalho e renda faz com que parte da população seja considerada flutuante, devido a migrações oscilatórias em busca de vida em outras localidades, um dos principais problemas da comunidade, que será discutido ao longo desta pesquisa.

Em Bastos (2007), encontrei a citação exposta a seguir, que corrobora com os dados sobre a flutuação populacional observada e relatada. A autora aponta que, segundo entrevista com Antônio do Nascimento Fernandes – o *Toninho Canecão* (líder político da comunidade), ocorreu uma diminuição da expectativa dos jovens do quilombo em migrarem para a cidade, depois que alguns saíram do quilombo e voltaram contando suas experiências de insucesso. Ela transcreve:

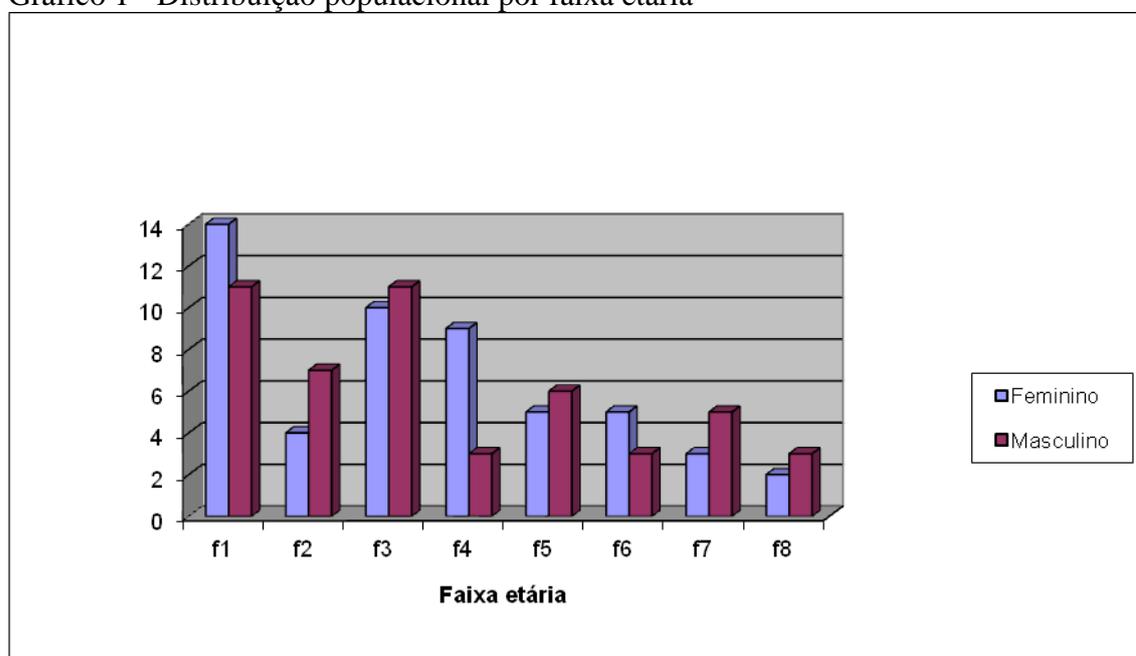
[...] Nós tivemos uma fuga, rapaz, até grande quando nossos primeiros jovens terminaram o 2º grau. Mas hoje não, hoje eles estão aí, o objetivo deles, igual tô falando: pode até passar fome, mas vão passar dentro do quilombo, aguardando a oportunidade do título da terra. Eles agora não têm mais aquela ambição de sair. Saíram alguns jovens, as notícias que eles trouxeram não foram assim umas notícias muito agradáveis, então isso aí serviu de base pros nossos jovens na comunidade. Hoje não, hoje eles tão pronto pra luta mesmo, de permanecer no quilombo. O que eles passarem, o que for acontecer vai acontecer dentro do quilombo. Nossos jovens agora não tão fugindo mais do quilombo São José da Serra não, eles tão pronto pra luta, mas dentro do quilombo. Eles viram que a vida lá fora é muito difícil. Aquilo que a gente vive no quilombo São José da Serra com o mínimo de liberdade... então pra eles que nunca viveram na cidade grande lá fora se tornou muito pior ainda. Então isso aí, na volta deles, contaram isso na comunidade. Isso aí serviu de resistência pro nosso jovem e eles passaram a se empenhar muito

¹⁴Terreiro de umbanda do Quilombo São José da Serra é em homenagem a São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mata

mais na luta pro título da terra pra que amanhã essas nossas crianças também tirá o sustento deles dentro do quilombo São José da Serra e não precise sair dali. (pág. 37)

Atualmente, a comunidade constitui-se de, aproximadamente, 102 indivíduos, agrupados em 33 famílias, distribuídas em 21 casas. Os dados censitários obtidos nesta análise nos permitiram averiguar a distribuição dos 102 moradores por faixa etária e de acordo com o gênero (Gráfico 1). É possível observar um maior quantitativo de pessoas na faixa de 0 a 9 anos (25%), de jovens adultos entre 20 e 29 anos (21%), seguido dos jovens de 30 a 39 anos (12%).

Gráfico 1 - Distribuição populacional por faixa etária



Legenda: f1= 0 a 9 anos; f2= 10 a 19 anos; f3= 20 a 29 anos; f4= 30 a 39 anos; f5= 40 a 49anos; f6= 50 a 59 anos; f7= 60 a 69 anos; f8= >70 anos. N=102 pessoas.

Fonte: Dados da pesquisa, 2013.

O gráfico mostra que não existe diferença significativa de gênero em relação ao total da população. No entanto, na prática, o que ocorre são homens que passam vários dias, ou meses, trabalhando fora do quilombo, uma vez que não encontram oportunidade de trabalho no local. Tal fato pode ser percebido nas faixas etárias f4 e f6, e confirmado em alguns depoimentos obtidos com as entrevistas.

Por tudo isso, concluí que uma comunidade como a do Quilombo São José da Serra é um núcleo, um recorte representativo de um grupo social significativamente presente em território nacional, encarregado de se erguer, se posicionar e cobrar uma dívida histórica do Estado brasileiro com os descendentes dos escravos que sustentaram os planos de progresso

desse país nos três séculos de escravidão. E, através desta pesquisa, com base na etnobotânica aplicada, intentei contribuir com essa trajetória de resistência, valorizando a visibilidade tanto da população quanto da importante relação deles com a paisagem que ocupam, representada sob a forma do etnoconhecimento botânico acumulado por gerações.

1.2 Uma breve contextualização da Etnobotânica

Como ponto de partida para escolha metodológica, apresento uma contextualização histórica sobre as etnociências, em particular a etnobotânica e a etnometodologia. Elaboro um panorama histórico de avanços da etnobotânica, que vem se reafirmando como método capaz de aproximar-se de outras áreas de conhecimento e moldar suas ações para atender à conjuntura acadêmica, social e política.

A interação das populações tradicionais com o ambiente natural no qual se reproduzem, material e culturalmente, aponta a necessidade de integração de estudos disciplinares diversos formando campos híbridos de conhecimento como a etnobotânica, a etnofarmacologia, a etnoecologia, entre outras.

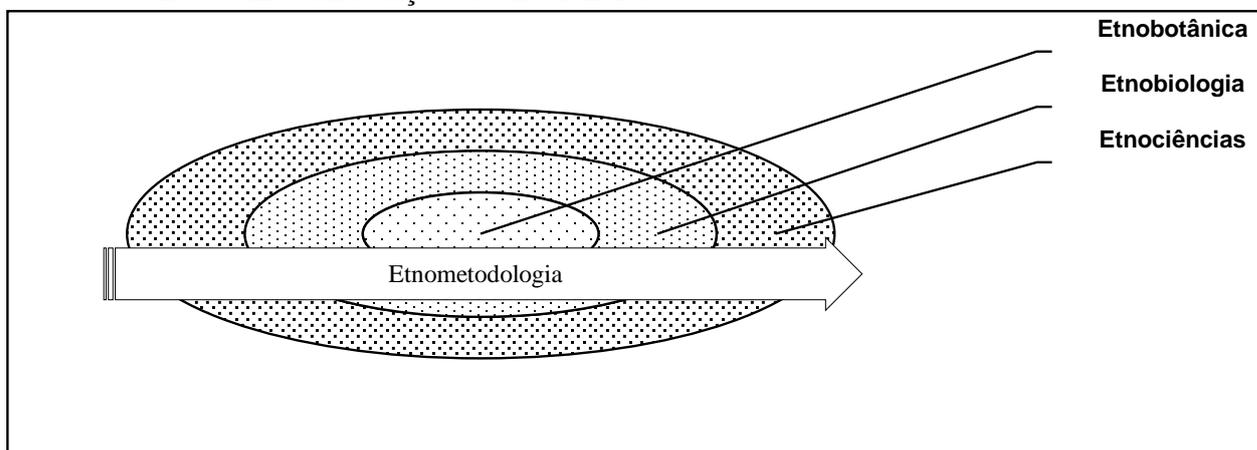
As etnociências¹⁵ são o berço da etnobiologia, e contam com a etnobotânica como um de seus ramos metodológicos mais promissores. Tais formas de investigação trazem, em sua essência, o potencial trans, inter e multidisciplinar e conduzem à compreensão da articulação entre o natural e o social. Nesta pesquisa, me vali deste atributo advindo do prefixo *etno* para investigar os saberes e as práticas mantidas pela população tradicional do Quilombo São José da Serra. Procurei abarcar os elementos e os fenômenos naturais, assim como, os valores culturais preservados pela comunidade, aqui sendo analisado por meio do acervo de etnoconhecimento botânico.

Este caminho metodológico é denominado por Coulon (1995) como etnometodologia. Segundo o autor, mais que teoria constituída, a etnometodologia é uma perspectiva de pesquisa com uma nova postura intelectual, mostrando termos à nossa disposição, a possibilidade de apreender sobre aquilo que fazemos para organizar a nossa existência social, nosso dia-a-dia.

¹⁵ Inicialmente, os estudos da etnociência voltaram-se para análises de aspectos lexicográficos das classificações de *folk* ou etnoclassificações e sobre categorias de cores, plantas e parentesco próprias de diferentes sociedades (HAVERROTH, 1997).

A etnometodologia perpassa todas as etnociências (Figura 9). Ela dedica-se aos estudos dos métodos que as pessoas se utilizam para perceber, descrever, interpretar e explicar o mundo. Enquanto conjunto de técnicas de investigação, a etnometodologia privilegia as abordagens microssociais, dando ênfase mais a compreensão que a explicação, ou seja, valoriza o processo de construção do objeto pesquisado, dando a ele visibilidade. Podemos dizer, então, que etnometodologia é uma expressão utilizada, não apenas para definir procedimentos adotados pelo pesquisador, mas sim definir o campo de investigação e os processos desenvolvidos pelos atores que serão estudados em seu cotidiano.

Figura 9 - Diagrama representativo do posicionamento da etnometodologia e da etnobotânica em relação às etnociências.



Fonte: A autora, 2013.

A etnometodologia é uma corrente nascida dentro da sociologia, que intenta investigar como os membros da sociedade constroem o seu mundo. Para a etnometodologia, que se baseia na compreensão do mundo social através dos sentidos que eles atribuem aos objetos, às situações e aos símbolos que os cercam, o ponto de vista dos atores é o princípio dos procedimentos etnometodológicos. Desse modo, a etnometodologia estuda a interação por si mesma, no mundo social visível movido pelos atores, na perspectiva do interacionismo (RIVERO, 2007). Para Guessser (2003), a etnometodologia, como teoria, elenca conceitos que traduzem perspectivas epistemológicas e metodológicas, com complementaridade e valorização do aporte já construído pela ciência.

A partir de um novo paradigma socioambiental, a etnometodologia permite a passagem de um modelo normativo para um interpretativo, com a busca pela compreensão das práticas sociais usuais. Nessa perspectiva, Rivero (2007, p. 293) afirma que:

[...] a etnometodologia é o estudo científico de formas de fazer comuns que os indivíduos comuns utilizam, para bem fazer suas ações cotidianas. O problema é saber como os atores fazem suas coisas comuns, trazer à luz do dia o modo como os atores sociais fabricam o seu social.

É possível identificar algumas características comuns aos autores considerados etnometodólogos, dentre elas, destacamos o predomínio dos estudos empíricos, por meio da observação das práticas sociais, valendo-se do interesse pela vida cotidiana da amostra populacional estudada, com foco na utilização das noções e das categorias escolhidas e mantidas por esses atores sociais.

A etnometodologia tem, nos últimos anos, se destacado em sua busca por teorias, análises e técnicas que ajudam a entender a complexa relação entre os seres humanos e o meio ambiente. No Brasil, um crescente número de estudiosos coloca-se neste mesmo caminho e muitos têm sido os temas abordados pelos pesquisadores nas diferentes partes do país (HANAZAKI, 2006; LIMA *et al*, 2013; OLIVEIRA *et al*, 2009; PASA, 2011). A vertente etnocientífica que mais vem se destacando é a da etnobiologia.

A etnobiologia ganhou impulso a partir dos anos cinquenta com alguns autores norte-americanos que começaram a desenvolver pesquisas, principalmente, junto a populações autóctones da América Latina (HAVERROTH, 1997).

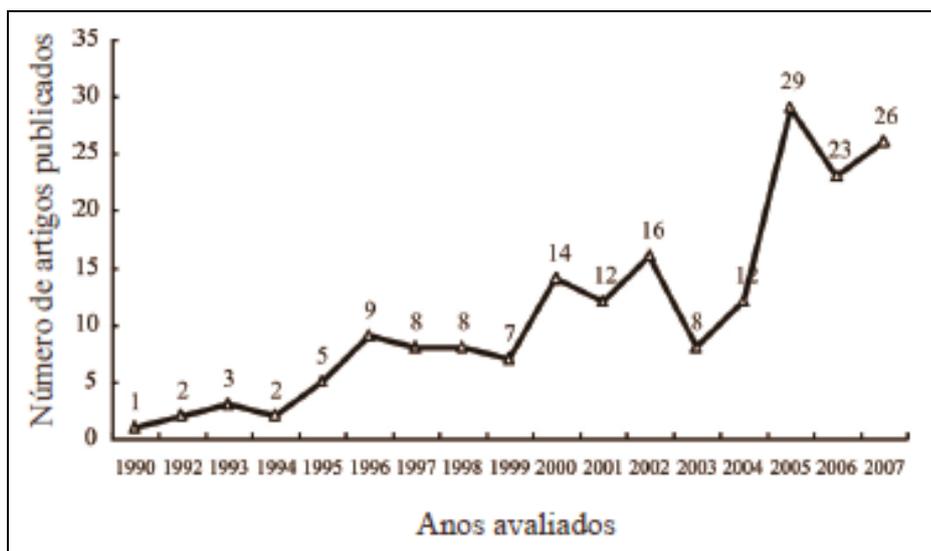
Posey (1987, p.15) definiu etnobiologia afirmando que:

[...] é essencialmente o estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito da biologia. Em outras palavras, é o estudo do papel da natureza no sistema de crenças e de adaptação do homem a determinados ambientes. Neste sentido, a etnobiologia relaciona-se com a ecologia humana, mas enfatiza as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos povos em estudo.

Tradicionalmente, a etnobiologia moldou-se no estudo das interações entre pessoas e ambientes, tendo como enfoque cognitivo a busca pela compreensão de como determinada população ou cultura percebe o ambiente do qual faz parte. Atenta aos novos paradigmas relacionados ao meio ambiente, em seu uso e manejo, a etnobiologia tem ampliado o seu campo de ação e tem impulsionado a produção de informações relevantes à conservação e ao uso racional da biodiversidade (ALBUQUERQUE, 2005a), apontando para que se valorize o etnoconhecimento como importante subsídio às práticas sustentáveis. Um dos caminhos possíveis para investigações etnobiológicas é a Etnobotânica, que conta hoje com o maior número de publicações¹⁶ dentro do grupo das etnociências (Gráfico 2).

¹⁶ Mesmo que o gráfico represente uma análise feita até o ano de 2007 (sete anos atrás), o que nos interessa salientar é a existência de uma tendência ao aumento de publicações científicas na área de etnobotânica.

Gráfico 2 - Aumento do número de publicações em etnobotânica

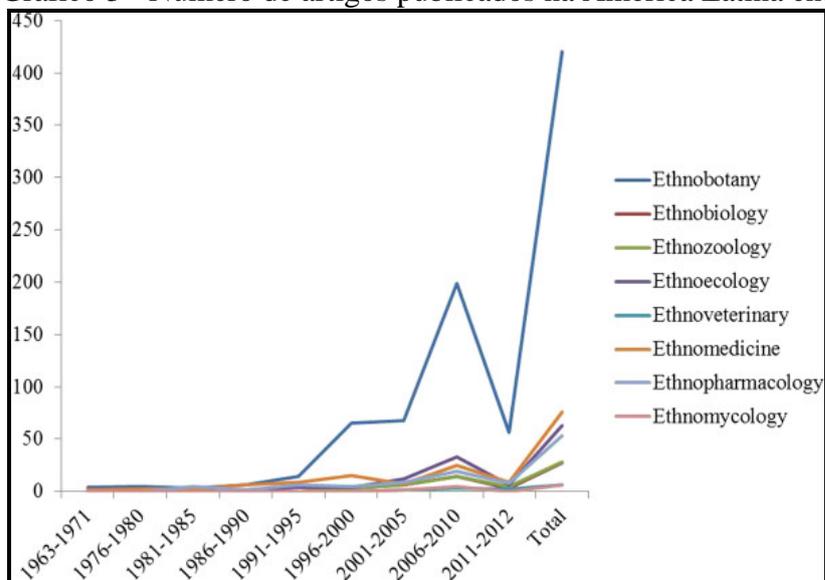


Legenda: Trabalhos realizados no Brasil envolvendo estudos etnobotânicos publicados durante o período de 1990-2007 em revistas científicas indexadas e contendo pelo menos um pesquisador brasileiro entre os autores.

Fonte: OLIVEIRA *et al.* 2009

Segundo Albuquerque (2013), também na América Latina o número de estudos em etnobiologia vem aumentando desde a década de 60, especialmente na área de etnobotânica que tem crescido de forma exponencial (Gráfico 3).

Gráfico 3 - Número de artigos publicados na América Latina entre 1963 e 2012



Legenda: Número de artigos publicados na América Latina entre 1963 e 2012 nas diferentes subáreas da etnobiologia.

Fonte: ALBUQUERQUE *et al.* 2013

A Etnobotânica vem dando suporte à análise e às proposições relacionadas à sistematização de métodos e técnicas de manejo vegetal, levando à criação de estratégias

alternativas de uso e conservação desses recursos e ao favorecimento do etnodesenvolvimento (ALVES *et al.*, 2009; LIMA *et al.*, 2013; PEREIRA; DIEGUES, 2010; SANTOS *et al.*, 2007, SANTOS; TATTO, 2008; STEENBOCK, 2006; VIEIRA, 1994).

Os estudos etnobotânicos possuem limites. Ao requerer e se basear na experiência espaço-temporal da população estudada, a etnobotânica diferencia-se dos estudos técnicos da área ambiental, embora faça uso deles. A etnobotânica assume uma postura menos rígida quando comparada a outros métodos apresentados pela literatura científica. Todavia, há também críticas ao redor da etnobotânica em função de sua flexibilidade e da fama de possuir resultados menos confiáveis. Tais críticas partem, em muitos casos, de gestores de políticas públicas, de técnicos e de cientistas das áreas ligadas às ciências naturais e, também, do corpo jurídico envolvido em questões ambientais que, muitas vezes, precisa ter mais fontes de argumentação para a tomada de decisões e alegam não encontrá-las em estudos etnobotânicos.

Justamente por ser a etnobotânica um campo epistemológico híbrido e em maturação, é possível que haja problemas para defini-la, assim como há controvérsias quanto ao enquadramento da etnobotânica como ciência, ou como metodologia ou como método (ALBUQUERQUE, 2005a; ALCORN, 1995; BROWN, 1984; BYE, 1976; COTTON, 1996; FEWKES, 1896; FORD, 1978; HAMILTON *et al.*, 2003; HARSHBERGER, 1896; LIPP, 1995; WICKENS, 2001). Ao final, sua pluralidade epistemológica é, ao mesmo tempo, dificuldade e enriquecimento, uma vez que vem sendo construída para ir ao encontro de problemas complexos criados na relação natureza-sociedade e que, muitas vezes, não são contemplados por abordagens lineares e disciplinares.

A etnobotânica, cujas raízes acadêmicas guardam relação com a botânica aplicada de De Candolle do início do século XIX (CLÉMENT, 1998), é um termo cunhado em meados da década de 1890 por Harshberger (1896) e Fewkes (1896). Para Harsberger, a quem se atribui a primeira citação do termo, a etnobotânica é a ciência que aborda a forma como diferentes grupos humanos interagem com a vegetação (AMOROZO, 1996). Jones (1941) apud Carvalho (2006) lhe atribui a constatação de que a definição proposta por Harsberger (1896) era usada cada vez mais em sentido *lato* e propôs uma definição mais restritiva, limitando-a ao estudo do uso das plantas por populações iletradas ou aborígenes, tentando reduzir a área de estudo desta nova ciência às sociedades mais primitivas. Propôs, também, uma abordagem ecológica das investigações etnobotânicas para estudar o impacto da ação do homem primitivo no ambiente. Castetter (1944) diz que a Etnobotânica está principalmente interessada no homem primitivo e nos aspectos culturais fundamentais do uso das plantas, enquanto a botânica econômica interessa-se principalmente pelas relações existentes entre as

plantas e as civilizações modernas. Para Clément (1998), analisando a obra de Castetter (1944), a etnobiologia – inclusive em sua vertente etnobotânica - surgiu em um contexto onde não havia propriamente um interesse no conhecimento dos “selvagens”, mas sim no potencial de utilidade econômica de seus produtos de origem vegetal, ou seja, uma etnobiologia essencialmente utilitária.

Com o desenvolvimento das ciências naturais e, posteriormente da antropologia, o estudo das plantas e seus usos por diferentes grupos humanos passou a ter outra visão. A partir de meados do século XX, a etnobotânica começa a ser compreendida como o estudo das interrelações entre “povos primitivos” e plantas, envolvendo o fator cultural e sua interpretação. Assim, Xolocotzi (1982) definiu a etnobotânica como o campo científico que estuda as inter-relações que se estabelecem entre o ser humano e as plantas através do tempo e em diferentes ambientes. Ford (1978) argumenta que a etnobotânica busca identificar o lugar que as plantas ocupam na totalidade de uma cultura. Bye (1979) define a etnobotânica como o estudo das bases biológicas da interação entre as plantas e as pessoas no tempo evolutivo. Brown (1984), por sua vez, fala do maior interesse da etnobotânica pela classificação e nomeação tradicional das plantas (etnotaxonomia), estando muito mais próxima da botânica taxonômica clássica do que da antropologia ou sociologia.

Jain (1987), apud Ming (1995), ampliou o conceito, abrangendo todos os aspectos da relação do ser humano com as plantas, seja de ordem concreta (uso material, conservação, uso cultural, desuso) ou aberta (símbolos de culto, folclore, tabus, plantas sagradas). E o autor complementa dizendo que por causa dessa abrangência, a prática da etnobotânica necessita de uma elaboração e colaboração interdisciplinar, principal característica da etnobotânica.

Lipp (1995) situa a etnobotânica no estudo das relações dinâmicas e interativas estabelecidas entre sociedades não industriais e as plantas do meio natural circundante. E, segundo Alcorn (1995), a etnobotânica é o estudo das inter-relações planta-ser humano inseridas em ecossistemas dinâmicos com componentes naturais e sociais, ou simplesmente o estudo contextualizado do uso das plantas. Alexiades (1995) afirma que a etnobotânica representa o estudo das sociedades humanas, passadas e presentes e todos os tipos de inter-relações ecológicas, evolucionárias e simbólicas. Amorozo (1996) define a etnobotânica como sendo o estudo do conhecimento e das conceituações desenvolvidas por qualquer sociedade a respeito do mundo vegetal, englobando tanto a maneira como o grupo social classifica as plantas, como os usos que dá a elas. Cotton (1996) propõe que a etnobotânica seja o estudo das múltiplas relações criadas entre as plantas e as sociedades tradicionais, enquanto que Wickens (2001) define etnobotânica como a ciência que estuda as relações mútuas

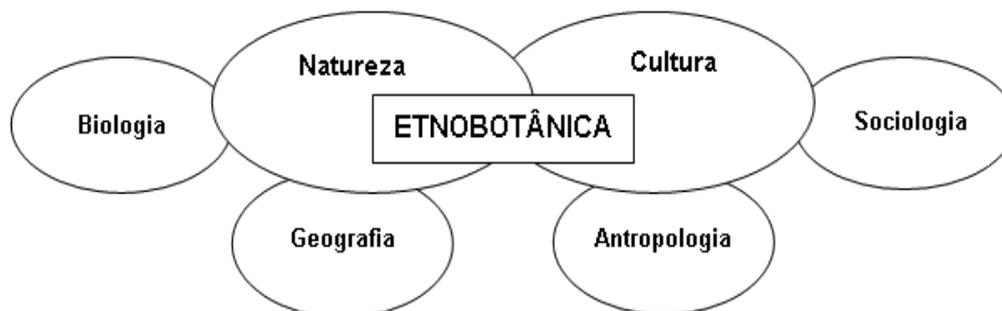
desenvolvidas entre as culturas humanas tradicionais e o uso passado e presente de plantas autóctones e cultivares primitivos, os últimos não necessariamente autóctones. Para o autor, faz-se necessário definir que plantas nativas de uma determinada área são aquelas que foram domesticadas em tempos pré-históricos, não sendo necessariamente espontâneas, e apresentam características morfológicas e fisiológicas adaptadas ao solo e ao clima da região, dando portanto um cunho mais ecológico ao perfil etnobotânico de análise.

Para Hamilton *et al.* (2003), a etnobotânica é uma disciplina científica relativamente nova que não tem sido sistematizada e formalizada como outras ciências já estabelecidas. Para Albuquerque (2005b), a etnobotânica é uma subárea da etnobiologia que estuda a relação homem/planta de culturas viventes.

Para nós, a despeito do controverso enquadramento, a etnobotânica foi considerada um método que recorre à interdisciplinaridade e às ferramentas metodológicas para o levantamento e a compreensão das inter-relações entre biodiversidade e cultura, envolvendo grandes desafios epistemológicos, conceituais, filosóficos, éticos, políticos, entre tantos outros, mas que ao se aproximar de diversas outras áreas de conhecimento tem o potencial de favorecer a elaboração de metas de etnodesenvolvimento.

Munida de um instrumental teórico-metodológico que inclui aspectos das ciências biológicas e das ciências sociais, especialmente da antropologia, da sociologia e da geografia, a etnobotânica está equipada para colaborar com a tarefa de revelar novas possibilidades socioambientais sendo, portanto, o referencial teórico-metodológico mais adequado para a análise pretendida nesta pesquisa (Figura 10). Prance (1995) enfatiza que a participação de pesquisadores das áreas da botânica, antropologia, ecologia, química, engenharia florestal e agronomia possibilita maiores progressos nos projetos e pesquisas etnobotânicas, abordando de forma múltipla a maneira como o ser humano percebe, classifica e utiliza as plantas.

Figura 10 - Diagrama representativo do potencial interdisciplinar da etnobotânica



Legenda: Potencial interdisciplinar da etnobotânica em seu princípio investigativo da integração natureza e cultura, através das áreas de confluência.

Fonte: A autora, 2013.

Segundo Cotton (1996), muito da controvérsia que rodeia a questão epistemológica fundamental dessa ciência deriva da heterogeneidade das áreas acadêmicas de onde provêm os investigadores etnobotânicos. O perfil interdisciplinar na etnobotânica é lembrado por Martin (1995), por exemplo, quando recomenda que nas investigações etnobotânicas, o registro dos dados botânicos seja complementado com informações antropológicas que permitam inferir e interpretar as distintas vivências associadas às plantas. Portanto, o caráter interdisciplinar da etnobotânica é, ao mesmo tempo, desafio epistemológico e de ordem prática. Sendo uma confluência de subáreas das ciências naturais e sociais, a etnobotânica não poderia deixar de utilizar ferramentas que fossem próprias dos dois campos do saber. A partir disso, é importante estar consciente das discussões e críticas próprias das ciências sociais sobre métodos porque as dificuldades são as mesmas e os paradigmas também.

O fortalecimento das áreas envolvidas em um estudo etnobotânico não traz somente implicações em termos da produção de conhecimento em cada campo específico do saber. Ao contrário, a etnobotânica se destaca como uma abordagem de pesquisa científica que estuda pensamentos, crenças, sentimentos e comportamentos, que poderão mediar as interações entre as populações humanas e os demais elementos dos ecossistemas, assim como, os impactos advindos dessa relação (MARQUES, 2002). Dessa forma, pesquisas em etnobotânica têm se mostrado capazes de contribuir para aproximar o conhecimento científico do saber tradicional, com vistas a mitigar danos, criar alternativas produtivas e direcionar soluções para o bem coletivo.

Estas ideias de integração de saberes também são consonantes com o pensamento de Leff (2002) para o qual em alguns casos, tanto o reconhecimento, como a avaliação das práticas tradicionais das culturas sobre a manipulação de seus recursos, torna necessário

recorrer a um conjunto de disciplinas como as de caráter etnológico, caso da etnobotânica, para descobrir o traçado de seu processo de constituição, transformação, manutenção e desaparecimento.

[...] estas disciplinas articulam-se com outros ramos do conhecimento etnológico para entender as formas de controle e aplicação das técnicas tradicionais, sujeitas às normas dos valores culturais e o estilo étnico de uma formação social. (...) as formações simbólicas de uma organização cultural produz efeitos sobre a percepção e valorização de seus recursos, sobre seu comportamento produtivo e sobre as motivações e ações da população para a reapropriação de seu patrimônio de recursos naturais e culturais (LEFF, 2002, p.81).

Além da troca de informações sobre a biodiversidade, importante para a valorização e para a integração do saber imanente das sociedades tradicionais humanas à produção científica (FONSECA-KRUEL; PEIXOTO, 2004), estudos etnobotânicos, ao englobarem fatores sócio-históricos e ambientais, têm contribuído com projetos relacionados à luta pelo reconhecimento material e imaterial de comunidades tradicionais (como as quilombolas), aos desafios de formulações conceituais, à aplicabilidade de alternativas agroecológicas para o trabalho no campo, ao direcionamento de políticas públicas sobre meio ambiente e conhecimento tradicional, dentre outros (ALVES *et al.*, 2009; BORGES *et al.*, 2008; CHAGAS, 2001; NEIVA *et al.*, 2008; OLIVEIRA LOPES, 2009; SANTOS; TATTO, 2008), o que corrobora com as perspectivas da presente pesquisa.

Um outro aspecto que Alves e Souto (2010) chamam atenção refere-se ao fato de que os grupos humanos atuam baseados em seus conhecimentos sobre a natureza e suas visões de mundo, e que investigações sobre esses saberes devem ter como premissa a compreensão das conexões entre o *kosmos* (sistema de crenças, visão de mundo, cosmovisão), o *corpus* (sistema cognitivo, repertório de conhecimentos através dos quais a espécie humana apropria-se intelectualmente dos recursos naturais) e a *praxis* (sistema de manejo, conjunto de práticas através das quais a espécie humana apropria-se materialmente dos recursos naturais) no processo concreto de produção. Esses são domínios intrinsecamente ligados ao diagnóstico da *praxis*. Portanto, a etnobotânica tem uma missão que vai além da investigação fragmentada e disciplinar. Ela é desafiada e se fortalece quando consegue dar abrangência e consistência metodológica à análise do etnoconhecimento, a partir dos patamares material e simbólico (do *corpus* e do *kosmos*), e quando intenta apontar para possíveis aplicações práticas (*praxis*) desse processo de decodificação, questões que vão ao encontro desse estudo.

De um modo geral, toda a problemática que envolve mais de uma disciplina, como é o caso de estudos sobre plantas, deve emergir da confrontação das visões disciplinares, que

devem modificar obrigatoriamente a visão particular de uns e de outros sobre os conceitos utilizados, os métodos escolhidos, os instrumentos empregados, as estratégias de amostragem. Como já abordamos, a etnobotânica fundamenta-se em várias fontes teóricas. Mas essa falta de unidade deve ser vista como um ganho intelectual, que leva a ampliar as possibilidades de análise com base nas vertentes metodológicas e nos campos de saber.

Para basear minha escolha, amparada em Albuquerque e Lucena (2005), Alcorn, 1995; Begossi, 1999; Oliveira *et al.*, 2009; Viertler, 2002, apoiei-me na premissa de que o caráter interdisciplinar da etnobotânica pode contribuir para demonstrar como fatores culturais e ambientais se integram, com enfoques diversos como da agricultura, da paisagem, da taxonomia popular, da conservação de recursos genéticos, da linguística e outros. Esta pesquisa perpassa pelos referenciais teórico-metodológicos da geografia (humanista e cultural), da antropologia, da história, do direito, da estatística, da botânica taxonômica e da sociologia. O enfoque dado utiliza-se da articulação dessas diferentes áreas do conhecimento e do refinamento da Etnobotânica Aplicada de Alcorn (1995), não se detendo somente no levantamento etnobotânico, mas utilizando-se dessa articulação para tratar as questões socioambientais identificadas junto à população do Quilombo São José da Serra.

1.3 Etnobotânica Aplicada: uma estratégia metodológica de visibilidade e valorização do etnoconhecimento

[...] O meio acadêmico tem a tendência de achar que a contribuição e a solução de todas as questões está na busca racional pela solução, sendo que após a definição da solução o resto do caminho faz-se praticamente sozinho, não sendo da competência da academia participar da concretização das soluções. Atualmente, muitas áreas estão trabalhando de uma maneira mais prática [...] (COELHO DE SOUZA, 2003, p.128).

Um das áreas que encampou essa nova maneira de fazer ciências foi a etnobotânica aplicada. Por algum tempo, a etnobotânica esteve entrincheirada no modelo descritivo e utilitarista. Porém, nas últimas décadas, muitos etnobotânicos decidiram participar mais ativamente do retorno e aplicação dos seus resultados de pesquisa entre as populações sujeitas a seus estudos (OLIVEIRA *et al.*, 2009). A questão do retorno, embora antiga, ganhou mais adeptos diante do crescente interesse da comunidade científica pela conservação, uso sustentável e repartição de benefícios derivados da utilização da biodiversidade,

especialmente em países megadiversos¹⁷ como o Brasil (FONSECA-KRUEL; PEIXOTO, 2004; PATZLAFF; PEIXOTO, 2009. QUINTEIRO, 2013).

Antes mesmo da sistematização feita por Alcorn (1995), que deu à etnobotânica classificada como aplicada um caráter mais participativo, em Caballero (1983) foi propagada a ideia de que a etnobotânica deveria deixar de ser um exercício acadêmico para colocar-se mais a serviço das comunidades que foram fonte das informações. Já em Alexíades (1996), por exemplo, o autor chama a atenção que é possível se pensar em um tipo de retorno inovador: dar à comunidade em estudo o reconhecimento intelectual. Tal reconhecimento pode ser vantajoso, desejado e requerido pela comunidade e pode se tornar um importante passo para ações de requerimento de participação decisória em futuros projetos socioambientais. Na mesma linha de pensamento, Martin (1986) enfatiza que a própria comunidade deve constar como membro participante de todo processo de pesquisa, pois o interesse pela participação pode vir a promover ações de conservação e uso dos recursos naturais, desenvolvimento cultural e execução de tarefas derivadas da investigação, como, por exemplo, a formação de hortas medicinais de responsabilidade da própria comunidade.

Nas últimas duas décadas, muitos etnobotânicos passaram a priorizar o retorno e a aplicação dos resultados da investigação para as próprias populações analisadas na pesquisa. Isso se deve, a princípio, a ideia de que nessas populações, os conhecimentos, a linguagem, o modo de vida e a biodiversidade nativa estariam sendo ameaçados pela degradação ambiental e social. Esta observação ganha seguidores à medida que comunidades locais são deslocadas de seus territórios tradicionais ou mantem-se em ecossistemas degradados. Muitos desses indivíduos têm sua vida transformada por serem excluídos do sistema de produção convencional ou são absorvidos pela economia de mercado que, em geral, oferece pouco espaço para as práticas de subsistência e de autonomia para gestão dos recursos naturais.

Não obstante, o reconhecido valor de mercado que as plantas de interesse econômico assumiram tem também levado ao aumento do entusiasmo por esse campo de pesquisa. O foco em pesquisar seus atributos, compreender as melhores formas de manejar, vislumbrar estratégias de comercialização e criar formas de proteger ecológica e juridicamente espécimes vegetais ao mesmo tempo em que se conserva e valoriza o etnoconhecimento sobre elas tem

¹⁷ Os 12 países que compõem o grupo dos megadiversos são Brasil, China, México, Índia, Colômbia, Venezuela, Peru, Costa Rica, Equador, África do Sul, Quênia e Indonésia. Esses países possuem cerca de 70% da biodiversidade mundial. O Brasil é o mais rico deles; detém cerca de 20% do número total de espécies do planeta e possui a flora mais rica, com cerca de 56 mil espécies de fanerógamos (plantas superiores) descritas, ou 22% do total mundial (MITTERMEIER et al., 1999).

criado terreno fértil para pesquisadores almejam ir além do simples levantamento do acervo vegetal local.

Dentre as áreas de atuação da etnobotânica aplicada é possível definir que há um direcionamento para novas perspectivas de uso das plantas, assim como, para a geração de produtos, não só por indivíduos ou pequenas populações, mas, também, por indústrias (farmacêutica, alimentícia, cosmética etc.) e por grandes corporações, com a predominância do interesse pelas pesquisas envolvendo plantas medicinais. Essas áreas abarcam questões relacionadas ao desenvolvimento, à valorização e à vivência das sociedades humanas; às novas dinâmicas socioambientais locais; à conservação da natureza; à identificação de práticas adequadas ao manejo da vegetação e dos ecossistemas, além de questões de segurança alimentar e de saúde pública (HAMILTON *et al.* 2003; FONSECA-KRUEL; PEIXOTO, 2004).

Para Albuquerque (2002), por exemplo, as propostas e implicações da etnobotânica atual em relação a indústria farmacêutica/alimentícia favorecem (i) a descoberta de substância de origem vegetal com aplicações médicas e industriais, devido ao crescente interesse pelos compostos químicos naturais; (ii) o conhecimento de novas aplicações para substâncias já conhecidas; (iii) o estudo das drogas vegetais e seu efeito no comportamento individual e coletivo dos usuários frente a determinados estímulos culturais ou ambientais; (iv) o reconhecimento e a preservação de plantas potencialmente importantes em seus respectivos ecossistemas para serem valorizadas como fonte de recurso; (v) a documentação do conhecimento tradicional e dos complexos sistemas de manejo e conservação dos recursos naturais dos povos tradicionais, bem como a promoção de programas para o desenvolvimento e a preservação dos recursos naturais dos ecossistemas tropicais; e (vi) o descobrimento de importantes cultivares manipulados tradicionalmente e por nossa ciência desconhecidos

Do ponto de vista assumido para esta pesquisa, é na leitura dos atributos de cada espécie/família botânica narrados pelos detentores do etnoconhecimento sobre elas, como elementos constituintes da paisagem, que se encontram significativos fatores culturais, sociais, históricos, biológicos, taxonômicos, econômicos, ecológicos, e até políticos. Com esta visão, se assume que o ser humano escolhe os recursos vegetais a serem explorados por razões tanto biológicas, na busca pela subsistência, quanto culturais, em um enredo afetivo e material com a natureza (MOLARES; LADIO, 2012).

A interpretação de dados etnobotânicos também pode trazer as noções de distribuição do etnoconhecimento entre os membros da comunidade estudada (PASTORE, 2005; SILVA, 2007; VIU *et al.*, 2010), aumentando seu valor por auxiliar na compreensão e nas proposições

quanto a manutenção do etnoconhecimento, sobretudo nas relações de gênero e entre gerações.

Em alguns casos também, a etnobotânica permite, comparativamente, que se faça inferências quanto ao etnoconhecimento em outras populações tradicionais, como encontrado em Simão (2001); Silva e Andrade (2005) e Crispin *et al*, (2012), o que pode traçar semelhanças e diferenças, sistematizar informações, ampliar a compreensão da relação ser-humano natureza e subsidiar propostas socioambientais mediante experiências vividas por outras comunidades.

Sendo assim, acreditando na capacidade da etnobotânica aplicada ser uma eficiente ferramenta de análise e proposição do potencial de uso do etnoconhecimento mantido na comunidade estudada, proponho o uso do método como instrumento de leitura interpretativa da conexão existente entre os quilombolas e a paisagem onde vivem. Nesta perspectiva, ao revelar o modo de vida, a relação material-afetiva deles com a terra e as formas de uso, manejo e conservação dos recursos naturais, o uso da etnobotânica aplicada permitiu a visibilidade desta peculiar forma de conhecimento, favorecendo o traçar de novas alternativas socioambientais na comunidade do Quilombo São José.

1.4 Classificação da pesquisa e descrição dos procedimentos de coleta e análise dos dados

Com intuito de organizar metodologicamente este estudo, optei por delinear a investigação com perfil de pesquisa aplicada, dentro do grupo das ciências factuais, segundo a classificação de Bunge (1983), ou seja, aquelas voltadas ao estudo dos fatos e dos fenômenos em si, incluindo o ser humano e sua relação com o meio ambiente.

Quanto à abordagem, a pesquisa empreendida apresenta um caráter eminentemente qualitativo, por considerar à forma como os membros da comunidade do Quilombo São José da Serra se relacionam material e simbolicamente com as plantas. Os dados permitiram a sistematização das espécies coletadas ao longo do processo investigatório, bem como das unidades de paisagem constituintes do local. Por tratar-se de uma comunidade carregada de características tangíveis e intangíveis, a escolha por esses paradigmas metodológicos pareceu a mais adequada por indicar potencialidade para o tratamento mais amplo das questões socioambientais abarcadas pela pesquisa.

Em função da finalidade, esta pesquisa assume um triplo caráter, baseada na classificação de Gil (2011), em virtude das características do estudo empreendido, o que levou a três pilares: o exploratório, o descritivo, e o observacional.

A fase exploratória envolveu a análise documental e as entrevistas exploratórias com membros da associação de moradores, que serão detalhadas mais adiante. Na etapa descritiva, visamos descrever as características da população do Quilombo São José da Serra por meio de diversas variáveis relacionados ao etnoconhecimento botânico. Utilizamos o levantamento realizado mediante questionários/formulários a coleta e a identificação de material botânico. Tal material nos ofereceu a descrição da relação dos quilombolas com a paisagem em que vivem, como exposto no capítulo 3.

Para Gil (2011), o simples ato de observar, isto é, o uso dos sentidos para compreensão do que está sendo observado, constitui elemento fundamental para a pesquisa em ciências sociais. Entretanto, segundo o autor, a simples observação pode se constituir como estratégia metodológica à medida que serve a um objeto formulado da pesquisa sistematicamente registrado e atrelado a proposições mais gerais podendo ser submetido a um controle de validade e precisão. Foi o que busquei nesta pesquisa em todas as idas ao campo, tendo ou não ocorrido entrevistas formais e coleta de material botânico. Assim constituiu-se a etapa observacional. Discuto mais adiante a técnica de pesquisa observação participante desenvolvida que possibilitou tal análise observacional.

A partir desses três pilares e seguindo os pressupostos e as recomendações de Alcorn (1995); Martin (1995); Alexiades (1996); Amorozo (1996); Ming (1996); Albuquerque; Lucena (2005); Albuquerque *et al* (2008) conduzi a pesquisa utilizando os procedimentos metodológicos explicitados a seguir.

1.4.1 Preparação para ida ao campo

Esta investigação teve início com a análise documental, sobretudo no que tange ao processo de posse da terra impetrado por representantes da comunidade junto ao poder público, feita por meio de documentos oficiais (leis, processos, relatórios, vetos, medidas provisórias, portarias, entre outros) disponíveis em sites governamentais e não

governamentais¹⁸, sobretudo aqueles relacionados às políticas públicas de reparação étnico-raciais e órgãos ambientais. Os processos judiciais nascidos de tais políticas também foram analisados e aproveitados para o embasamento das discussões a respeito do potencial jurídico-argumentativo da etnobotânica.

Quanto aos procedimentos etnometodológicos, me vali das técnicas usuais em etnobotânica: entrevista (para levantamento de dados e coleta de material botânico), mapeamento comunitário e observação participante. Levando em conta que se trata de pesquisa com seres humanos, esta pesquisa foi submetida ao comitê de ética da pesquisa e está cadastrada na Plataforma Brasil¹⁹.

Cabe ressaltar que as situações estratégicas nas quais foram efetivados os contatos entre pesquisador e sujeitos pesquisados configuraram-se como parte integrante e relevante do material de análise e foram organizadas de acordo com os preceitos legais²⁰. Mesmo que ainda esteja tramitando um posicionamento final, existe a necessidade de que ações relacionadas ao acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade ocorram com base na informação e no esclarecimento dos objetivos da pesquisa. Para tal, elaborei o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)²¹, que foi explicado e assinado por cada membro participante da pesquisa na comunidade local. Foi fundamental trilhar esse caminho quando da apresentação do projeto de pesquisa em reuniões e em visitas às famílias envolvidas na amostragem. Com a criação do TCLE (APÊNDICE A), quis assegurar que os

¹⁸ Como por exemplo: <http://www.sepir.df.gov.br/>; <https://www.socioambiental.org/>;
<http://www.palmares.gov.br/>; <https://www.ibama.gov.br/>; <http://www.incra.gov.br/>; <http://www.mma.gov.br/>;
<http://www.embrapa.br/>

¹⁹ A Plataforma Brasil é uma base nacional e unificada de registros de pesquisas envolvendo seres humanos para todo o sistema CEP/Conep.

²⁰ O marco legal brasileiro que regulamenta o acesso ao patrimônio genético, aos conhecimentos tradicionais associados à tecnologia, à transferência de tecnologia para sua utilização e conservação e à repartição de benefícios no território nacional é uma Medida Provisória (MP), a de número 2186-16, de 23 de agosto de 2001, ato normativo com força de lei que pode ser adotado pelo presidente da República em casos de relevância e urgência. O caráter provisório desse dispositivo, que regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do artigo 225 da Constituição Federal de 1988, e os artigos 1º, 8º alínea "j", 10 alínea "c", 15 e 16 alíneas "3" e "4" da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), perdura há dez anos, e ainda sem data prevista para a edição da lei que o substitua. Mas, em 2003, a Câmara Técnica Legislativa do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) tomou a iniciativa de coordenar a elaboração de um anteprojeto de lei (APL) objetivando substituir a MP e regulamentar o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura, aprovado pela ONU em 2001 e ratificado pelo Brasil em 2006. O APL foi encaminhado à Casa Civil e, após alguns debates, foi submetido à consulta pública em 2007. Atualmente, o APL encontra-se na Casa Civil a espera de ser encaminhado pela presidente da República ao Congresso Nacional (MACHADO; GODINHO 2011).

²¹ Neste estavam expostos os objetivos, a metodologia, os possíveis desconfortos e benefícios oriundos deste trabalho. Ao assinar o TCLE, cada um dos informantes concordou em participar das entrevistas, bem como, com a divulgação de dados pessoais, das imagens e das informações referentes ao conhecimento sobre os recursos vegetais.

dois lados envolvidos, pesquisador e pesquisados, tivessem direitos iguais em relação às informações, às imagens, ao material biológico coletado e aos textos produzidos.

Como na presente pesquisa tratei do conceito de visibilidade e de valorização, optei pela divulgação de seus nomes, salvo quando alguma das informações pudesse gerar prejuízo à identidade do informante²². Portanto, segui a opção de adotar os nomes reais (ou apelidos) expostos nas fotografias, ou em dados históricos indispensáveis à narrativa. Decisão essa também respaldada pela já citada intenção de dar visibilidade àqueles atores sociais. Entretanto, com o intuito de não causar nenhum tipo de constrangimento, seja pela quantidade de plantas conhecidas/citadas ou pela confiabilidade da informação, optei por não divulgar o nome do informante nas citações narrativas com a intenção de preservar a integridade do mesmo quando citados fatos ou informações que pudessem prejudicar as relações sociais locais. Nesses casos, utilizei siglas, seguida da idade do informante, por entender ser esse um dado relevante que não pode ser omitido.

Quanto às citações diretas, curtas ou longas, resultantes das entrevistas em campo, ao citar as falas dos entrevistados, utilizei como código previamente estabelecido a fonte *Times New Roman* em itálico e sem aspas para caracterizar as mesmas e diferenciá-las das citações diretas de fontes bibliográficas.

Assim, através de procedimentos etnometodológicos usuais em etnobotânica para vivência *in loco* - entrevistas e coleta de material botânico, mapeamento comunitário e observação participante - foi possível embasar a leitura material e simbólica dos dados de interesse e, procurei analisar e compreender a dinâmica de significados materiais e simbólicos de acordo com o sentido dado pelos informantes membros da comunidade, sendo que a realização da experiência de campo foi traçada na relação dialógica entre pesquisador e pesquisado, proporcionada pelo encontro entre as representações locais da vida cotidiana no Quilombo São José da Serra e o conceitual da pesquisa.

Ressalto que, com objetivo de tecer a discussão dos resultados ao longo de todo o trabalho, não os apresento apenas restrito a um capítulo. Assim, trouxe as análises diluídas em diversas seções da pesquisa. Mesmo optando por essa forma de exposição dos dados, esclareço que tal opção metodológica buscou pautar-se no rigor científico explicitado

²² Para etnobotânica, informante chave ou especialistas locais são aqueles indivíduos destacados pela própria população como bons conhecedores de plantas. Neste caso, especificamente, pessoas dotadas do saber cultivar as plantas dos quintais, entrar na mata, trabalhar na lavoura, escolher e coletar plantas sagradas, manejar cultivares dentro das precárias condições de suprimentos, utilizar técnicas de manejo alternativas e sustentáveis, entre outras. Em geral são apontados pela própria comunidade por serem conhecedores da flora local, utilizando-a de forma intensiva, sendo responsável por trocas de experiências entre familiares, vizinhos e conhecidos, o que favorece a manutenção da relação homem/natureza seja com base nos conhecimentos transmitidos às atuais e futuras gerações.

anteriormente. Neste sentido, no corpo do texto, busco separar as minhas ponderações das falas dos entrevistados e dos pensamentos dos autores que fundamentaram teoricamente este estudo.

1.4.2 Entrevistas e coletas para criação do banco de dados

As entrevistas, uma vez que permitem compreender o discurso, o depoimento e o cotidiano do imaginário social em relação à interação dos entrevistados (comunidade São José da Serra) com o ambiente onde vivem mostrou-se adequada para o levantamento de dados para etapa inicial de criação do banco de dados dessa pesquisa. Sobre a importância do procedimento metodológico *entrevista*, Carvalho (2006, p.88) discorre que:

[...] embora a entrevista seja aparentemente um processo simples, durante a qual duas ou mais pessoas conversam sobre um determinado assunto específico, a sua preparação prévia, o modo como é conduzida, as questões que se colocam ou o tipo de registro selecionado para as respostas, são aspectos cruciais que têm um impacto decisivo na quantidade e na qualidade de informação que é recolhida. Através da entrevista, o investigador pode conhecer, compreender e registrar os diferentes aspectos simbólicos e práticos do uso das plantas pela comunidade não urbana na qual desenvolve o seu trabalho.

Sobre a relação do pesquisador com o informante e a participação dos informantes como atores essenciais de uma pesquisa etnobotânica, cito Carvalho (2006, p.85) ao salientar que:

[...] durante os estudos desenvolvidos no campo, o investigador interage com variáveis para as quais deve estar preparado para responder em tempo útil e que embora possam estar enquadradas dentro das dificuldades naturais inerentes à natureza dos estudos etnobotânicos, nem sempre são previsíveis. Estas situações resultam do fato de o informante ser em si mesmo um intérprete e, como tal, a informação que fornece ao investigador é já uma interpretação que o mesmo fez da realidade, ou seja, durante a recolha da informação, o investigador não é a única entidade que interpreta a informação.

Assim, as informações obtidas na investigação etnobotânica são uma interpretação feita pelo investigador, tanto quanto são o resultado da interpretação e da seleção efetuada por aquele que detém e transmite a informação, o que leva à necessidade de uma atenção especial quanto à relação dos diferentes informantes com o conhecimento sobre as plantas. Nesse sentido, tive o cuidado para que, em cada residência, o informante fosse indicado pelos próprios membros da família, por ser a pessoa que mais sabe sobre plantas, os informantes-chave.

Quanto à atuação do pesquisador no decorrer da investigação e no estudo de sua subjetividade e emoções (elementos constituintes do sujeito e da própria pesquisa), me balizei no que diz Caldeira (1981) apud Coelho de Souza *et al* (2009):

[...] as emoções do investigador nunca devem ser negadas (mesmo porque estão sempre presentes). Mas, além disso, creio que devem ser atentamente consideradas, pois podem converter-se em um importante instrumento para o conhecimento. O que imagino que pode consistir na especificidade e na originalidade do método de pesquisa de campo em ciências sociais é exatamente o fato do pesquisador utilizar a si mesmo como um instrumento de pesquisa e uma fonte de observação. É o considerar, por exemplo, que as situações que ele pode provocar e as emoções e sensações que sente são importantes fontes de informação. É se esforçar para identificar os elementos que estão entrando em cena (inclusive os de sua própria subjetividade) ao invés de tentar afastá-los como indesejáveis (CALDEIRA 1981, p.348).

A primeira etapa de campo foi chamada de entrevista exploratória. Nesta fase da pesquisa de campo foram entrevistados 7 dos 10 membros da associação de moradores, por serem conhecedores do perfil da população e responderem oficialmente pelo grupo. O levantamento de dados realizado nesta fase, feito através do roteiro semiestruturado - Guia de entrevista exploratória sobre a região (APÊNDICE B) - subsidiou a identificação da problemática socioambiental vivida pelo grupo referente às questões de territorialidade e de subsistência, assim como, forneceu dados para a identificação das lideranças locais. Além disso, o guia auxiliou a elaboração de um censo demográfico e a definição do número amostral ideal e tipo de amostragem a ser utilizada, tendo também como objetivo obter os relatos de experiências vividas pela comunidade em projetos anteriores, desde seu reconhecimento como população quilombola; avaliar a viabilidade e o interesse da população em participar da pesquisa; verificar as condições necessárias à execução da pesquisa (tanto do ponto de vista estrutural quanto da situação socioambiental capaz de contemplar as premissas da pesquisa); e identificar a problemática vivida pelo grupo que justificasse o estudo.

Um dos entrevistados, nesta etapa da pesquisa, acumulava também a função de agente de saúde, o que me possibilitou a obtenção de dados populacionais como sexo e idade, e forneceu o número total de moradores, assim como os motivos e os níveis estimados de população flutuante. Os depoimentos colhidos nestas entrevistas foram fundamentais para auxiliar a estruturação e a adaptação das questões centrais que nortearam o restante da pesquisa.

Quanto à amostragem, a adoção da coleta de dados foi intencional não probabilística (ALENCAR; GOMES, 1998), com matriz qualitativa e quantitativa, e teve como unidade de referência as 21 residências, das quais 16 foram amostradas. Em cada casa, a própria família indicou quais sujeitos seriam designados como informantes da pesquisa, de acordo com o

nível de representatividade e de conhecimento, segundo os critérios estabelecidos por eles próprios.

Do ponto de vista dos objetivos centrais dessa pesquisa, a opção pela unidade amostral residência em detrimento de outros tipos de amostragem usuais em etnobotânica se justifica (i) pela intenção de levantar a distribuição e a diversidade de espécies vegetais nos quintais e cercanias das casas, (ii) pela necessidade de avaliar a relação do informante com seu quintal e o entorno, (iii) para distinguir diferenças e semelhanças vegetacionais nos microambientes ou unidades de paisagem sugeridos pelos próprios informantes em turnê guiada (mata, roça, horta, quintais...), (iv) pela intenção de contemplar ao máximo os espaços ocupados pelas famílias quilombolas do São José da Serra, e (v) pela intenção central em trabalhar com o conceito de visibilidade, o que nos impulsionou a buscar uma amostragem o mais abrangente possível, tentando alcançar o máximo dos lares da comunidade, para que todos tivessem oportunidade de participar do levantamento e das proposições geradas no processo dessa pesquisa.

Tive que considerar o fato de algumas residências não terem sido amostradas, uma vez que os potenciais informantes não puderam ou não quiseram participar da pesquisa. A recusa à participação, nem sempre muito clara, quase sempre esteve relacionada a diversas motivações, tanto de caráter pessoal até outros níveis como cultural ou econômico, uma vez que tais entrevistas e coletas tinham que se dar com luz do dia, justo quando alguns informantes encontravam-se em horário de trabalho ou mesmo estavam afastados do quilombo em busca de oportunidade de emprego/renda. Entretanto, considerei que tal fato não inviabilizou e nem comprometeu a amostragem e que a significância amostral foi mantida.

Quanto às abordagens de depoimentos, optei por adequações dos modelos de guias e formulários para entrevistas semiestruturadas com perguntas diretas e indiretas (abertas ou fechadas) adaptadas de Alexiades (1996) e demais literaturas especializadas e de uso comum na etnobotânica. A estruturação dos roteiros e formulários (feita após a fase exploratória) mostrou-me que perguntas relacionadas à nomenclatura, à classificação e ao uso de espécies vegetais representam apenas uma parte das informações obtidas. Tendo em vista que este estudo transcende à análise da diversidade biológica, foram incorporadas questões referentes a fatores sócio-históricos e ambientais que convergiram para o saber etnobotânico e não somente para o estudo das plantas de forma isolada. Foi também nesta etapa que surgiu o interesse pelas categorias de análise *paisagem* e *invisibilidade*, uma vez que despontou das entrevistas um significativo etnoconhecimento invisibilizado pelos rastros de dominação pela qual passaram os quilombolas do São José da Serra, e que também deixaram marcas na

paisagem onde vivem. Entre perguntas fechadas e abertas, nem todas eram tratáveis através de ferramentas estatísticas, ficando sujeitas à análise qualitativa.

Após a fase de entrevista exploratória foram elaborados 3 instrumentos de uso em entrevista, que nortearam o levantamento das informações durante as turnês guiadas: formulário de dados pessoais do informante em estudos etnobotânicos (APÊNDICE C)²³, guias de entrevista sobre o uso das plantas (APÊNDICE D)²⁴ e o guia sobre as unidades de paisagem (APÊNDICE E)²⁵.

Junto aos informantes-chave, além das entrevistas semiestruturadas, à medida que o grau de confiança e intimidade aumentava, crescia o número de oportunidades de entrevistas informais, consideradas por Alexíades (1996) como relevante componente metodológico. Tais entrevistas foram obtidas em momentos casuais e sem formalidades, porém ricos em conteúdo. Muitos dos dados sócio-históricos ganharam consistência nesses momentos, em volta do fogão à lenha, à espera de um cafezinho.

Outros momentos informais importantes ocorreram durante as festas de 13 de Maio. Participar da preparação da feijoada servida no primeiro dia da festa, ajudar a servir os pratos aos participantes, aprender a dançar jongo e partilhar de diversas situações ligadas ao dia de comemoração mostraram-se importantes para a pesquisa. Em tais situações, inúmeras informações surgiram, relações de confiança se estabeleceram e muitos contatos com os membros da comunidade se configuraram.

Às entrevistas foram acrescentados, fotos, vídeos, gravações e outros materiais como mapas, desenhos e folder obtidos ao longo do período da pesquisa. Esses dados foram analisados e comparados com as informações obtidas em levantamentos bibliográficos.

²³ Teve como objetivo identificar cada informante por meio de informações como nome, apelido, sexo, idade, local de nascimento, escolaridade, laços familiares, as principais pessoas que lhe transmitiram o conhecimento sobre a utilização das plantas, o tempo em que vive no quilombo, se teve que se ausentar do quilombo, os motivos e por quanto tempo, se possui algum cargo de liderança dentro da comunidade ou na associação de moradores e se tem algum cargo em atividade religiosa ou cultural no quilombo.

²⁴ A respeito das espécimes vegetais indagamos ao informante sobre a nomenclatura e as sinónimas de cada planta, as principais características, as semelhanças com outras espécies e possíveis erros na identificação, uso ou indicação, formas de uso, parte usada, advertências quanto ao uso, as possíveis combinações com outras plantas, local de obtenção, se há um motivo religioso para uso, e se tem alguma planta que seja difícil de se encontrar ou não se veja mais na região e os possíveis motivos para isso.

²⁵ O guia de entrevista procurou identificar as unidades de paisagem reconhecidas, identificadas, classificadas e manejadas pelos quilombolas do São José da Serra, bem como a avaliar o grau de percepção quanto a degradação/conservação desses ambientes, os fatores que ameaçam a integridade desses ambientes, e as possíveis formas de recuperar ou proteger essas áreas. A fim de identificarmos a relação de sacralização daquela população com natureza, acrescentamos perguntas relacionadas à existência de ambientes identificados por eles como sendo sagrados, sobre a existência de cuidados especiais para se utilizar e preservar esses ambientes e se há alguma estratégia de transmissão de conhecimento entre os especialistas locais e os demais membros da comunidade.

Quanto ao tempo, as entrevistas não tiveram uma delimitação fixa. Todavia, foram orientadas por critérios de interesse científico, por eficiência, por bom senso e pela empatia mútua estabelecida entre as partes.

É importante esclarecer que dois pontos principais norteiam a pesquisa etnobotânica: a coleta das espécies vegetais e a coleta de informações sobre estas. Indissociáveis metodologicamente, as entrevistas e coletas foram realizadas com os mesmos 16 informantes. As coletas de material botânico foram conduzidas com a presença dos informantes. Neste caso, adotei a técnica *turnê* guiada (ALEXIADES; SHELDON, 1996; ALBUQUERQUE *et al.*, 2008).

A *turnê* guiada, utilizada para obtenção de informações e de coleta de plantas, consiste em caminhar livremente com o informante por espaços previamente estabelecidos de comum acordo e para atender aos objetivos das entrevistas. Durante o percurso mantínhamos diálogos sobre as plantas que encontrávamos e sobre outras que, por algum motivo, não estavam presentes, o que gerou desdobramentos para mais perguntas e informações relevantes à análise da paisagem. A importância dessa técnica confirmou a possibilidade de se obter dados além da simples informação sobre uma determinada planta. Ao longo do percurso estabelecido na integração com o informante, foi possível uma rica discussão sobre os locais onde tais plantas se encontravam (leitura mais ampla da paisagem), as condições de sobrevivência e manutenção dessas espécies em seu habitat natural, as interações entre as diversas plantas, além de dados históricos sobre as mesmas.

Na presente pesquisa, a coleta foi feita de acordo com a citação e a indicação do entrevistado, desde que a planta estivesse em condições de ser classificada (à medida do possível, em floração). As *turnês* ocorreram nas diversas unidades de paisagem, explicitadas no capítulo 3, como quintais, hortas, roçados, lugares sagrados, caminhos e nas áreas de mata, sempre por indicação e com o acompanhamento dos informantes (Figura 11).

Figura 11 - Coleta de plantas



(a)



(b)



(c)



(d)



(e)



(f)

Legenda: Coleta de plantas para herborização e identificação: (a) - Ronaldo; (b) - Mãe Tetê; (c) - Cida; (d) - Tia Carmen; (e) - Pádua ; (f) - Jorge.

Fonte: A autora, 2013.

O material coletado foi herborizado, ainda no local, segundo técnicas usuais (FIDALGO; BONONI, 1984). A identificação das espécies deu-se através de uso de chaves analíticas, bibliografia específica, comparação com exsiccatas de herbários e auxílio de especialistas. Todo material está em processo de deposição no herbário do Museu Nacional (R). E, de acordo com a necessidade, exemplares de exsiccatas foram enviados para especialistas nas famílias botânicas para que fossem identificados. Ainda assim, algumas plantas não puderam ser classificadas ao nível de espécie, sendo catalogada apenas por gênero. O sistema de classificação está de acordo com o *Angiosperm Phylogeny Group* (APG III, 2009). A atualização nomenclatural foi realizada através da base de dados online *W3 tropicos* (*Missouri Botanical Garden VAST – Vascular trópico*) e IPNI (*The International Plants Names Index*).

A forma de tabulação e ordenação foi inspirada em Alexiades (1996). As informações referentes aos vegetais coletados foram compiladas em uma base de dados dos softwares Excel. Nesta base de dados encontram-se a etnoespécie ou nomenclatura local, o nome científico de cada espécie, a família botânica, o número de citações para cada etnoespécie, a indicação de uso (êmica), a parte utilizada, a identificação do informante e algumas observações livres fornecidas por ele que, por razões diversas, foram descritas *Ipsis Litteris*.

Existe, nas análises etnobotânicas, uma tendência a categorização das plantas pelo seu uso valendo-se para isso de adaptações encontradas em Prance *et al.* (1987), Phillips, Gentry (1993) e Galeano (2000) que as agrupam em alimentícia, combustível, construção, medicinal, ornamental, ritualística, e tecnológica, por exemplo. No presente trabalho, optamos por não enquadrar as plantas nessas categorias éticas²⁶ de utilização, para tratarmos dessa categorização de forma êmica²⁷, considerando a possibilidade da comunidade criar suas próprias categorias e a elas atribuir seus próprios valores. Respaldei minha opção em Campos (2001) quando ele afirma que uma descrição êmica deve, em última instância, identificar que caracteres éticos são localmente significantes, e que quanto mais soubermos do êmico da cultura, mais fácil será a tarefa da análise etnocientífica. O mesmo autor afirma ainda que:

Se o ser humano é único nos processos mentais e extremamente diverso nos seus produtos, devemos nos aproximar da realidade sociocultural do outro com nossos processos mentais comuns para entender seu produto sociocultural, sempre diverso do nosso. Dessa forma - para dar mais consistência à relação entre coisas e conceitos por um lado, e palavras por outro - nossa presença etnográfica no campo, quando munidos de uma das etno-x, seria estrategicamente "desarmada" no território do outro

²⁶ Ético: refere-se às características do mundo real independentes da cultura (CAMPOS, 2001).

²⁷ Êmico: é uma tentativa de descobrir e descrever o sistema comportamental de uma dada cultura nos seus próprios termos, identificando não somente as unidades estruturais, mas também as classes estruturais as quais elas pertencem (CAMPOS, 2001).

por uma adoção de uma "etnografia de saberes, técnicas e práticas". Isso aliviaria algumas contradições internas nossas [...] (p.48)

Utilizei desta categorização êmica para sistematização e apresentação dos dados que fizeram parte do capítulo 3.

Seguindo as recomendações de Carvalho (2006), registrei as informações obtidas nas entrevistas relativas ao etnoconhecimento sobre os recursos vegetais de modo não hierárquico, considerando que toda a informação recolhida tivesse o mesmo peso, quer fossem relativas à planta alimentícia, medicinal, artesanal, ritualística, e todas mais. Esta opção baseia-se na aceção de não podermos valorar essa ou aquela informação/indicação sob pena de estar negligenciando seu valor cultural ou econômico, tanto na atualidade quanto em um futuro próximo, por mera interpretação do pesquisador-interlocutor.

Um outro tipo de entrevista foi executado como complementação ao levantamento de dados sobre o dinamismo e as formas de transmissão do etnoconhecimento. Chamo atenção para o fato de que ter um informante-chave por residência e/ou família não excluiu a possibilidade de participação dos demais componentes familiares, sobretudo das crianças e dos jovens, que também foram inseridos na pesquisa quando do uso de outra técnica de entrevista e que serão explicitadas a seguir. Em um primeiro momento, através de turnês guiadas (ALBUQUERQUE *et al.*, 2008) e depois em encontros chamados de *bate-papo com as crianças* (n=17), em uma espécie de entrevista coletiva, foram levantadas as seguintes perguntas: *Vocês usam plantas para alguma coisa? Para que? Saber sobre planta é bom? Quem mais te ensina sobre plantas?* Vale ressaltar que tais encontros foram dinamizados de modo a manter a naturalidade no processo de fornecimento das informações, por esse motivo, optou-se pelas perguntas abertas. Os dados fornecidos por esta técnica levaram-me a traçar inferências sobre as formas de transmissão de conhecimento e os principais responsáveis por esse processo.

A finalidade de se desenvolver atividades com crianças e jovens quilombolas refere-se à possibilidade de se identificar suas representações sobre o meio ambiente, enfocando o saber sobre as plantas da região, pois cabe a esse segmento comunitário a sucessão do patrimônio socioambiental construído no quilombo. Tal percepção justifica a investigação junto as crianças sobre o conhecimento a respeito das plantas do local onde vivem, sobre aqueles que transmitem o conhecimento à elas e sobre a importância em se reconhecer o valor do modo de vida mantido pelo grupo ao qual pertencem.

1.4.3 Mapeamento comunitário

O mapeamento comunitário ou etnomapeamento é o ato de um grupo étnico ou de um grupo habitante de *terras tradicionalmente ocupadas* mapear a paisagem habitada por eles (ALMEIDA, 2004a). Se intenta com essa técnica representar o espaço de morada, suas paisagens e sua cosmovisão, retratando ainda a forma como essas populações obtêm os recursos de que necessitam, bem como quais recursos têm valor de uso para estas comunidades, como por exemplo um roçado, um fragmento florestal, uma fonte de água, a casa de uma liderança, entre outros (ATAIDE; MARTINS, 2005). O etnomapeamento, base da cartografia social, sistematiza os mapas mentais das comunidades tradicionais, a partir de variáveis e indicadores descritos por eles mesmos, e que são representativos de suas próprias estruturas de vida diária.

O que levou a escolha desse procedimento metodológico foi que, segundo Ataíde e Martins (2005), o etnomapeamento, ao retratar a forma como as comunidades manejam seus recursos e como elas percebem seu território, sua relação histórica e cultural, permite também aos membros da própria comunidade, enquanto planejadores de novas perspectivas, visualizarem e conceberem arranjos espaciais multidimensionais, conciliando propostas de zoneamento ecológico econômico, com as necessidades e o costume local.

Com intuito de distinguir como o conhecimento sobre as plantas se distribui nas áreas estudadas, sobretudo nas matas e nos quintais, utilizei esta técnica de mapeamento, na qual os próprios membros do Quilombo São José da Serra elaboraram mapas síntese da região em que vivem, dando ênfase ao que lhes são relevantes, como outras casas e seus donos, fontes de obtenção de água e demais recursos naturais, os roçados e seus donos, o terreiro de umbanda, a escola, a igreja, o ponto de cultura, entre outros. Não foram considerados a precisão e forma de apresentação dos mesmos quando selecionei os 4 mapas (ANEXO A) nos quais era possível distinguir os pontos fundamentais para compreensão dos sistemas locais de apropriação e uso dos recursos e demarcação de microambientes (ALBUQUERQUE; LUCENA, 2008).

Ao utilizar o etnomapeamento, tive como objetivo ilustrar, sob o formato etnometodológico, os aspectos relevantes da localidade para seus membros, e apontar para questões envolvendo uma das categorias de análise – paisagem – visando traçar uma abordagem sócio-espacial relativa ao etnoconhecimento botânico. Justamente por isso, não houve o intuito comparativo ou mesmo de tabulação de dados através desta técnica, sendo

considerada mais uma forma de revelar o que, para os quilombolas, desponta como relevante na paisagem onde vivem.

Com base nos mapas obtidos e nos relatos decorrentes da técnica, a classificação que os próprios entrevistados davam para os locais de coleta e microambientes foram utilizadas para a identificação e classificação das unidades de paisagem constituintes do Quilombo São José da Serra. Tal categorização foi apresentada como parte dos resultados dessa pesquisa, apresentados no capítulo 3, quando explicito cada uma delas.

1.4.4 Observação participante

Com base na observação sistemática da situação-problema, a fim de se elaborar inferências, foi gerado material qualitativo oriundo da observação do dia-a-dia das pessoas, de fotografias e de anotações observacionais de situações específicas, de datas comemorativas e festas que marcam a identidade cultural da comunidade estudada. Atentamos para o fato de que a observação tem seu próprio rigor, devendo ser evidenciado a cada passo, uma vez que inclui uma série de procedimentos facilitadores do acesso ao comportamento social e coletivo analisado.

A observação participante (BORGES, 2009; CARVALHO; SOUZA, 2009; COTTON, 1996) como técnica da pesquisa qualitativa de levantamento de dados primários, propicia uma aproximação melhor com o sujeito e com a realidade sócio-espacial, socioeconômico e ambiental da qual este faz parte. Tal técnica possibilita que se tenha acesso ao cotidiano do sujeito pesquisado por meio do seu discurso e de sua prática social.

Segundo Borges (2009), a observação participante exige do pesquisador suas impressões pessoais e subjetivas sobre o que vai ser pesquisado e, portanto, requer uma relação estreita com seus objetos de pesquisas, o que ocorreu ao longo desses mais de quatro anos passados entre a aproximação e a pesquisa. Trata-se de uma técnica em que o processo de observação é feito de maneira direta, analisando suas convivências cotidianas, e tem sido empregada em pesquisas que envolvem formas de interpretar e compreender o coletivo.

Além do levantamento de dados e informações sobre o grupo pesquisado, Carvalho e Souza (2009) afirmam que esta técnica envolve a ação direta sobre a realidade do grupo pesquisado. Por isso esses autores ressaltam que a observação participante é uma proposta concreta de procedimento metodológico.

Para tanto, foi adotada como ferramenta metodológica o diário de campo, visando a registrar o modo como são estabelecidos os contatos pesquisador/comunidade; a forma como foi recebida pelos entrevistados; o grau de disponibilidade para a concessão do depoimento; o local em que a entrevista foi concedida; a postura adotada durante a entrevista; os gestos, os sinais corporais e/ou mudanças de tom de voz, que forneceram elementos significativos para a leitura/interpretação dos dados qualitativos.

Ainda em relação à observação participante como técnica de obtenção de informações, procurei atentar às tarefas cotidianas e àquelas relacionadas a coleta de plantas, visando a reconhecer, no dia a dia dos moradores em sua relação com o uso de espécies vegetais, um reflexo do modo de vida de cada um e do grupo (COTTON, 1996). Esta técnica revelou-se particularmente útil e produziu informação qualitativamente e quantitativas fiáveis.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

Para perseguir os objetivos desse estudo a autora, trouxe à exposição o etnoconhecimento botânico a partir da reflexão a respeito da conexão existente entre os quilombolas do São José da Serra e a paisagem onde vivem. Com o intuito de indicar o uso da pesquisa etnobotânica aplicada como estratégia metodológica para o fornecimento de subsídios que favoreçam a visibilidade do etnoconhecimento botânico na comunidade foram escolhidas as categorias analíticas: populações tradicionais, quilombo, paisagem, território, (in)visibilidade e etnodesenvolvimento. Tais categorias analíticas funcionaram como elementos explicativos, dando subsídios para que as análises dos dados sobre o etnoconhecimento botânico mantido pela comunidade estudada fossem realizadas. Considerando que tal forma de conhecimento pode ser um atributo de valor diferencial para população em questão, busquei apresentar o conceito *etnoconhecimento* como elemento integrador das categorias de análise, que perpassa por todo o estudo realizado. Portanto, trago-o como ponto de partida para expor os referenciais teóricos desta pesquisa.

2.1 Etnoconhecimento: um valor diferencial

Afagar a terra
Conhecer os desejos da terra
Cio da terra, a propícia estação
E fecundar o chão
(Milton Nascimento; Chico Buarque, 1977)

Reconheço as imprecisões e os sentidos generalistas do termo *etnoconhecimento* ou *conhecimento tradicional*, no entanto, esta nomeação está presente em leis, tratados, resoluções, recomendações, convenções etc., o que me levou a considerá-lo como um referencial a ser estudado. Na presente pesquisa, assumi como termos correlatos as expressões: *conhecimento tradicional*, *etnoconhecimento* e *saberes tradicionais* por entender que cabem como sinônimas em meus propósitos e por serem os mais comumente usados em diversas esferas, sobretudo a legal e a acadêmica. Não desconsiderei que existem outros termos e controvérsias relacionadas a eles, mas reconheci que é um termo que vem sendo cunhado para o benefício das populações detentoras desses conhecimentos, e tive o intuito de

contribuir com a procura por caminhos possíveis no uso da terminologia em projetos e ações socioambientais.

Assim como ocorreu com o termo populações tradicionais, a expressão *conhecimento tradicional* alcançou as esferas de discussão acadêmica, política e jurídica, tanto em âmbito nacional quanto internacional. Cercado de controvérsias, o vocábulo traz consigo mais uma polêmica. Todavia, não há como não trazê-lo à discussão pois, tem sido desenhado, no Brasil e no mundo, um arcabouço jurídico para proporcionar a garantia de direitos às populações detentoras desse saber peculiar.

Nesta sessão, tratarei das diversas abordagens, das divergências conceituais, da importância e das aplicações do conceito, assim como da aproximação entre o termo e os objetivos dessa pesquisa.

A utilização de plantas combina uma série de fatores, mostrando a interdependência entre o homem biológico, o social e o cultural. Dessa forma, as relações entre o ser humano e o meio ambiente são estabelecidas. O interesse das pessoas pelo conhecimento sobre as plantas se confunde com a sua própria história (ALMEIDA, 2003). Os primeiros registros encontrados revelam uma forte relação do homem com os vegetais como matéria prima para suprir suas necessidades básicas. Plantas alimentícias, medicinais e ritualísticas, espécies fornecedoras de materiais para construção de habitações e para fabricação de ferramentas e utensílios, de fibras para cordas e tecidos, e de extratos para corantes são exemplos dessa relação (RIBEIRO, 1996). O que mantém em funcionamento todo esse sistema de saberes é o conhecimento tradicional. Trata-se do conhecimento humano a respeito dos recursos naturais, que é construído pelo tempo de interação entre estes (a partir de sistemáticas observações), o que gera processos adaptativos garantidores da sobrevivência de sociedades humanas em determinados ambientes. Tal interação constitui-se em um saber experimentado nas tarefas e prática diárias e na pluralidade cultural das populações humanas habitantes dos mais diversos ambientes (GUARIM NETO; CARNIELLO, 2007).

Branquinho (2007) pondera que o interesse pelo conhecimento tradicional tem assumido novas tendências, a fim de enfrentar os atuais problemas socioambientais, que exigem a emergência de soluções interdisciplinares para lidar, por exemplo, com as questões de manutenção da biodiversidade global e com a necessidade de descobertas de novos etnofármacos. Deste modo, se fortalece o ponto de vista que as plantas e o conhecimento sobre elas são fatores indissociáveis, e que, portanto, investigações a esse respeito precisam considerar o contexto sócio-histórico, o ecológico, as tradições em que se baseiam e a cultura mantida no local, constituindo um cenário multifacetado para elaboração desse conhecimento.

É perceptível o papel que as populações tradicionais desempenham na exploração e no manejo dos ambientes naturais, mantendo e transmitindo informações sobre as diferentes formas de uso executadas no seu cotidiano e usufruindo da exploração enquanto forma de sustentação. Elas apresentam formas próprias de nomear, classificar, manejar e atribuir valor às plantas com a qual estão, muitas vezes, intrinsecamente interligadas. Essa interligação é revelada no modo de vida dessas populações que, em geral, entendem a natureza não apenas como recurso e sim como parte constituinte de suas próprias vidas. É com base no saber sobre a natureza mantido por um modo de vida peculiar dentro dessas populações que conhecimentos são gerados, selecionados, mantidos e transmitidos, em sua maioria oralmente, de geração a geração (PIRRELLI, 2008; REZENDE-SILVA, 2012a).

Conhecimento tradicional é aqui compreendido no sentido de experiências e saberes acumulados por um grupo humano sobre seus recursos naturais e transmitidos de forma dinâmica, mutável e transgeracional, podendo passar por transformações e adaptações ao longo do tempo, e de acordo com uma gama de conjecturas e interesses envolvidos (ALBUQUERQUE, 2005a; ELISABETSKY, 2003).

Para Almeida (2004), os conhecimentos reproduzidos nas populações tradicionais mais do que utilitários são sofisticados e inseridos em uma lógica de funcionamento do mundo, não se restringindo a um mero repertório de ervas medicinais ou listagens de espécies vegetais. Estes conhecimentos, mantidos por populações tradicionais, não são simples fontes de inventários. Eles são refinados acervos de saberes sobre as plantas, seus usos, seu manejo e sua conservação, não se restringindo a um almanaque de plantas aproveitáveis a ser apropriado por outrem. São, portanto, sofisticadas fórmulas de relação ser humano-natureza, sendo, logo, de grande valia.

Eles constituem-se, muitas vezes, de procedimentos e manejos elaborados, como a etnotaxonomia, a preparação de etnofármacos, a percepção da importância da sinergia na distribuição dos vegetais cultivados em suas hortas e quintais, o conhecimento sobre a influência de fatores edafoclimáticos em seus cultivares, dentre outros. Em razão disto, muitas das áreas habitadas por populações tradicionais se conservam com cobertura florestal e com alta biodiversidade em virtude do manejo ligado ao modo de vida dessas comunidades (DIEGUES; ARRUDA, 2001b).

O conhecimento tradicional também precisa ser analisado em um contexto mais amplo. A conjuntura sócio-política, econômica e ambiental mundial no final do século XX levou às transformações no significado e no uso do termo conhecimento tradicional, assim como, também alterou as formas de organização e a percepção do potencial de controle local

pelas comunidades locais (ALEXIADES, 2003). De acordo com o autor, estes conhecimentos ganharam uma relevância ímpar, uma vez que há interesses tecnológicos, sociais, econômicos, políticos e ambientais envolvidos.

Este panorama conduziu à necessidade de se discutir a inter-relação desses conhecimentos com desenvolvimento local, em grande parte, no contexto de populações organizadas com base na agricultura familiar. Com a ampliação dos ideais socioambientais, muitas comunidades puderam mostrar alguma forma de articulação, de participação e de controle local sobre os recursos naturais, o que contribuiu para formação da base para propostas de políticas públicas para manejo local ou manejo comum dos recursos (BERKES, 1999), que passaram a influenciar os programas governamentais baseados nas medidas provisórias que serão discutidas ao longo desta pesquisa.

Entretanto, é no domínio das instituições de pesquisa que se inicia nossa exposição sobre os debates ligados ao termo. Nos últimos dois séculos, o conhecimento elaborado pela sabedoria popular, apesar de gerar e orientar as práticas sociais desde sempre, continuam a não ter *status* de ciência. Durante séculos, os ricos conhecimentos elaborados e mantidos por grupos sociais considerados à margem da sociedade arrastaram consigo o sentido de desvalor relacionado às expressões *conhecimento popular* e *conhecimento vulgar*, o que demarcou o distanciamento entre esses saberes e o mundo das ciências, postas em patamares dominantes e endeusados.

Com esse processo de imposição da supremacia, o chamado *conhecimento científico* passou a ser privilégio de um reduzido grupo que domina, impõe certezas e retira dos demais grupos a possibilidade de avançar do senso comum para o pensamento crítico e dele para a soberania de uso de algo que já lhes pertence. Nesta forma de dominação, quem não produz a chamada *verdade científica* torna-se refém dos outros, originando dois níveis integrados de problemas: um baseado na ideia de que o conhecimento científico ganha o privilégio de um reduzido grupo que apresenta certezas, portanto, uma ideia de superioridade e assimetria de poder, e outro, baseado na ideia da impossibilidade dos demais grupos de avançarem para um outro estágio de conhecimento, forçosamente caracterizado como saberes estagnados, inferiores, não passíveis de valor e, até mesmo, inaptos à evolução. Sendo, portanto, saberes fechados em si (ALEXANDRE, 2000).

Essa ciência “superior” tenta se impor, levando o sujeito desqualificado a compor causa comum com os interesses dos que detém a racionalidade científica. Uma das formas de manutenção da supremacia é a vinculação entre ciência e os interesses mercadológicos, já que a verdade e a confiabilidade científicas passaram a ser preconizadas como produtos garantidos,

logo, superiores e passíveis de ter um preço (um custo) por venderem a ideia de algo “cientificamente comprovado”. Tal fato exemplifica a não neutralidade científica e a não objetividade absoluta, por ser acompanhada, ou mesmo patrocinada, por interesses diversos. Com isso, pode-se dizer que o cientista se insere em uma trama de vínculos e de avaliações mútuas estendidas para além de seu próprio horizonte de competência e de interesse individual, econômico ou não.

Sobre o debate a respeito da legitimidade de diversos saberes e as comparações interculturais entre eles, Santos *et al* (2005) chamam atenção para:

[...] Os termos ‘conhecimento local’, ‘conhecimento indígena’, ‘conhecimento tradicional’ ou mesmo ‘etnociência’ tem surgido com frequência na última década, com o objetivo de chamar atenção para a pluralidade de sistemas de produção de saberes no mundo e para a sua importância nos processos de desenvolvimento (...). Ao conceito de conhecimento local subjaz, assim, a noção de que as pessoas que o detêm apenas conhecem um meio restrito e que este conhecimento não tem aplicação para além dele. É um saber local circunscrito. Por seu lado, o conceito de conhecimento tradicional remete para a presença de um sistema homogêneo de pensamento, encobrindo o fato de que os grupos sociais renovam seus conhecimentos constantemente em função de novas experiências e de novos desafios postos por históricas novas.

O aumento da valorização desses saberes indo ao encontro dos ideais de desenvolvimento local deve-se ao reconhecimento do potencial apresentado pelo saber local que, contextualizado cultural e ambientalmente, está cada vez mais chamando a atenção de pesquisadores de distintas áreas de conhecimento, grupos de interesse e atores sociais.

Com isso, reconhece-se que a ciência apresenta uma visão global do conhecimento enquanto o saber local molda-se numa visão particular, sendo possível atuarem em complementaridade, pois o trabalho em conjunto destas diferentes visões tem alcançado resultados mais férteis do que quando realizados em separado. Tal fato é de extrema importância no que se refere à complexa problemática do uso e conservação dos recursos biológicos (AMOROZO, 2002a).

Um bom exemplo dessa importante complementação é o que apregoa a UNESCO quando aponta que:

[...] a noção de ‘conhecimentos tradicionais’ mantém relações entre questões aparentemente muito distantes entre si como os desastres naturais, a propriedade intelectual, a conservação do patrimônio cultural e natural, a elaboração de planos de estudos, a erradicação da pobreza e a gestão da biodiversidade (UNESCO, 2007).

O mesmo órgão traz o Brasil para discussão quando chama atenção para:

[...] O Brasil tem uma notável diversidade criativa. Diversidade cultural pode ter um papel central no desenvolvimento de projetos culturais no país, especialmente com ênfase nos indígenas e afrodescendentes. (...) Áreas como o artesanato tradicional, pequenas manufaturas, moda e design são áreas estratégicas para o país, em vista de sua potencialidade em termos da melhoria das condições de vida das populações mais pobres. Elas podem trazer empoderamento individual e contribuir com a redução da pobreza. (UNESCO, 2007)

Esse quadro de assimetria entre saber científico e popular vem mudando, nas últimas três décadas. Como já descrito para populações tradicionais, o conhecimento tradicional ou etnoconhecimento vem sendo mais valorizado e preconizado como a chave para diversos projetos e ações de desenvolvimento local. Entretanto, se faz necessário o constante questionamento quanto aos interesses em jogo, as metas que vêm sendo definidas, a aplicabilidade que pode ter, as garantias que podem ser asseguradas aos detentores do conhecimento e que avanços vêm sendo alcançados nessa perspectiva.

Em um contexto mais amplo, de acordo com a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB)²⁸, quando o acesso ao patrimônio genético envolve conhecimentos, inovações e práticas de populações tradicionais, se estabelece a necessidade de que a repartição de benefícios se dê mediante a aprovação e a participação entre seus detentores. Deste modo, o objetivo fundamental da Convenção, ao tratar o tema, é equilibrar as relações entre os detentores da biodiversidade e os detentores da biotecnologia.

O Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA)²⁹, em 2001, também abordou o tema e define conhecimento tradicional como sendo “um corpo de conhecimento construído por um grupo de pessoas através de sua vivência em contato próximo com a natureza por várias gerações. Ele inclui um sistema de classificação, um conjunto de observações empíricas sobre o ambiente local e um sistema de auto-manejo que governa o uso dos recursos”.

²⁸ A Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) é um tratado da Organização das Nações Unidas e um dos mais importantes instrumentos internacionais relacionados ao meio ambiente. A Convenção foi estabelecida durante a ECO-92 e é hoje o principal fórum mundial para questões relacionadas ao tema. Mais de 160 países já assinaram o acordo, que entrou em vigor em dezembro de 1993. A Convenção está estruturada sobre três bases principais – a conservação da diversidade biológica, o uso sustentável da biodiversidade e a repartição justa e equitativa dos benefícios provenientes da utilização dos recursos genéticos, e se refere à biodiversidade em três níveis: ecossistemas, espécies e recursos genéticos. Ministério do Meio Ambiente, disponível em <http://www.mma.gov.br/biodiversidade/convencao-da-diversidade-biologica>

²⁹ PNUMA - Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente, estabelecido em 1972, é a agência do Sistema ONU responsável por catalisar a ação internacional e nacional para a proteção do meio ambiente no contexto do desenvolvimento sustentável. Seu mandato é prover liderança e encorajar parcerias no cuidado ao ambiente, inspirando, informando e capacitando nações e povos a aumentar sua qualidade de vida sem comprometer a das futuras gerações. Disponível em: <http://pelanatureza.pt/natureza/ecoinfo/pnuma-o-que-e#sthash.7gxjolv.dpuf>

Todo esse pensamento e o fortalecimento de um novo paradigma ambiental levaram a mudanças nos interesses e nas ações em relação aos conhecimentos mantidos nas populações tradicionais. Fez-se necessário trazer o tema à discussão.

Em se tratando especificamente de populações tradicionais e o reconhecido e vinculado conhecimento sobre o meio ambiente, algo diferente vem sendo moldado, trazendo consigo novas perspectivas, pois se reconhece que as populações tradicionais possuem o modo próprio de trabalhar o meio ambiente a sua volta.

Considero que o reconhecimento dos saberes tradicionais locais sobre os recursos naturais deve ser respeitado em ações de valorização do patrimônio cultural local (LIMA *et al.*, 2013) e que a diversidade de etnovariedades mantida pelos membros dessas comunidades deve ser avaliada não apenas pela ótica de uma atividade econômica que se destaca, mas como prática sociocultural e ambiental. Aponto, com essa, pesquisa que o etnoconhecimento imanente a esses atores locais deve ser reconhecido e valorizado por meio de novas formas de apoio à comunidade, uma vez que estou de acordo com os diversos pesquisadores que sugerem esses conhecimentos e experiências como sendo a chave para se entender, utilizar de forma sustentável e proteger a diversidade biológica (PLOTKIN, 1997; VIANA, 2000; QUINTEIRO, 2008).

Todavia, de forma geral, esta grande gama de informações é ainda desconhecida ou mesmo renegada pelo meio científico. Hoje, diversas pesquisas já reconhecem que tais informações podem ser de grande utilidade para a comunidade mantenedora do conhecimento, inclusive com inovadoras tendências de valorização de atividades menos perturbadoras sobre o meio mantidas por essas populações (AMOROZO, 2002b). Segundo Albuquerque (1999), quando há articulação entre a comunidade científica e as comunidades tradicionais, e quando as informações sobre o uso de recursos naturais ganham visibilidade e valorização, modelos sustentáveis podem ser vislumbrados. Em concordância com o autor, entendo que a valorização e a visibilidade aproximam tais comunidades da possibilidade de participação na elaboração de políticas públicas de cunho socioambiental para o desenvolvimento local.

Mas, afinal, o que pode ser considerado como conhecimento tradicional? Tendo como princípio que o conhecimento empírico das gerações anteriores a nossa está presente em nós e no meio em que vivemos, ele pode ser entendido como sendo o conhecimento adquirido através de tentativas e erros num agrupamento de ideias e ações que pode ser considerado válido, observável, analisável, compreensível, e até replicável, mesmo que seja considerado fora dos padrões cientificistas. Para Bandeira (2001), o que permite distinguir os

conhecimentos tradicionais dos conhecimentos científicos, não é uma questão hierárquica, e sim o fato de não corresponderem às teorias construídas tal qual o modelo ocidental moderno. Trata-se de formas de conhecimento guiadas por critérios de validade locais (materiais e simbólicos), podendo sofrer variações regionais e culturais, e serem fortemente vinculadas aos contextos nos quais vêm sendo produzidas e transmitidas. Para Moreira (2007), a (re)produção do etnoconhecimento possui múltiplas dimensões que trazem destaques e pontos de vista distintos, e sustenta uma correlação entre a vida econômica e a vida social do grupo, ou seja, é o etnoconhecimento o elemento essencial para manutenção do modo de vida mantido por essas populações por gerações.

Assim, se assume que o etnoconhecimento não é passado e nem é transmitido e aprendido de maneira sistemática e formal. Ele se dá de maneira livre e espontânea e depende de vários fatores socioculturais. A construção desse conhecimento sobre os recursos naturais é consequência da produção baseada na subsistência, sua transmissão ocorre via experiência pessoal direta, de forma oral, e o uso é validado por sua relevância cotidiana no sistema de subsistência da família. Amorozo (2007) afirma que este é um tipo de aprendizado que começa cedo, quando as crianças acompanham os adultos e tomam parte na tarefa cotidiana e uma vez aprendido, dificilmente esquecem ou deixam de exercer, mesmo que, de forma dinâmica, como qualquer outra forma de conhecimento, sofram transformações.

Mesmo aceitando seu dinamismo, é preciso considerar que o conhecimento localmente construído associado aos recursos naturais tem sofrido ameaças de modificações extremas, muito além de seu potencial de resiliência. A erosão do conhecimento tradicional está muito associada ao abandono dos esquemas de manejo dos recursos e a alterações no modo de vida das populações (BERKES *et al.*, 1998). Segundo Amorozo (2007), esse processo de interferência na manutenção do conhecimento tradicional tem limitado a flexibilidade e a capacidade adaptativa do mesmo. Segundo a autora, razões como a superação do valor de uso pelo valor de mercado, a introdução de tecnologias de exploração mais agressivas, as alterações na densidade populacional, as condições de subsistência no local, o desemprego, dentre outras, tem levado a alterações de difícil reversão, tanto para o meio ambiente quanto para as populações ligadas a ele.

Ingold e Kurttila (2000), ao ponderarem o uso da terminologia população tradicional apontam que, para a população local, o conhecimento tradicional é inseparável das práticas de se habitar um determinado território cotidianamente, e é através dele que se constituem como pessoas desses lugares, incluídas no tempo e no espaço. Os autores também chamam atenção que o termo conhecimento tradicional, ao ser atrelado comumente ao tempo - no sentido de

tradição e herança - é arraigado de determinismo e traz uma ideia embutida de pessoas ou grupo que *podem ser e deixar de ser tradicional*, à medida que se *perde a tradição*, deixando de ser ponderada a dinâmica na qual se dá a (re)produção do conhecimento em qualquer das esferas, inclusive entre populações sob a égide desse conceito. Portanto, sugerem que o termo conhecimento deve ser desvinculado do sentido de tradicional, pois precisa ser considerado como um processo e não como uma substância, fazendo parte de um modo de vida concebida de forma não fixa, e sim como uma negociação contínua com o tempo e o espaço.

Em relação às transformações dos interesses pelos conhecimentos tradicionais, por exemplo, os cientistas e os profissionais de diversas áreas aumentaram seu empenho pelo saber produzido por índios, quilombolas, dentre outras comunidades tradicionais, pelo fato de ele representar uma fonte potencial de lucros. O aumento do valor das patentes fez despertar o interesse destes profissionais por tais fontes de conhecimento materiais e/ou imateriais.

Um grande número de patentes foi outorgado para recursos e saberes genéticos obtidos de países em desenvolvimento, como Brasil e Índia, muitas vezes sem o consentimento dos detentores desses saberes e recursos, e que, portanto, acabaram por não receber os benefícios de tais conhecimentos por eles mantidos ao longo de várias gerações. Assim, os conhecimentos tradicionais ganharam os holofotes jurídicos, não só por se tratar de bem cultural de natureza imaterial que compõe o processo formador da sociedade brasileira mas, sobretudo, por despertar o interesse econômico de diversos segmentos sociais (nacional e internacional), que visam transformar o referido bem cultural em matéria prima (LEONEL, 2010).

No âmbito legal, o assunto vem sendo gradativamente incorporado desde a Constituição de 1988 e vem enfrentando diversos desafios entre o reconhecimento do relevante valor de uso dos recursos naturais e a sua proteção. Um dos aspectos geradores da dificuldade de incorporação do tema ao arcabouço jurídico foi apontado por Santilli (2005) e diz respeito à própria natureza do termo. Para a autora, os conhecimentos tradicionais são produzidos e gerados de forma coletiva, com base em ampla troca e circulação de ideias e informações, através de um processo transmissão oral tradicional, não seguindo, cognitivamente e metodologicamente, os mesmos princípios e meios de produção do conhecimento científico. O conhecimento tradicional se equipara a um patrimônio histórico e cultural, ficando assim, caracterizada juridicamente a produção do conhecimento tradicional como um bem imaterial³⁰, de interesse difuso e coletivo. Ele é constituído pelos componentes tangíveis ou

³⁰ Os bens imateriais abrangem as mais diferentes formas de saber, fazer e criar, como músicas, contos, lendas, danças, receitas culinárias, técnicas artesanais e de manejo ambiental. Incluem, ainda, os conhecimentos,

materiais, como território e recursos naturais, e intangíveis ou imateriais, como o conhecimento, as inovações e as práticas. Indissociáveis, não se pode pensar em formas de proteção de um dos componentes sem que isso se estenda para outro. Ressalto que os direitos concernentes aos *conhecimentos tradicionais associados*, enquanto termo jurídico, não são direitos propriamente ditos de propriedade intelectual, tuteláveis através de marcas e patentes, mas sim direitos intelectuais coletivos de outra natureza, conexos aos primeiros, mas que com eles não se confundem.

Desta feita, como garantir que tal produção coletiva, oral e historicamente produzida de conhecimentos comunitários possa ser dos detentores-mantenedores do etnoconhecimento, e não uma propriedade de alguém em particular? Em tese, a tutela do mesmo caberia à comunidade que o produziu e o mantém, com vistas a apropriação dos resultados econômicos relativos à utilização, à proteção e à manutenção de sua titularidade. Para tanto, é preciso que os detentores do conhecimento se apercebam da importância e das possibilidades de uso de suas tradições.

Para tal, foi criado um sistema jurídico *sui generis* de proteção dos saberes tradicionalmente mantidos³¹. Ao ser apropriado juridicamente, o termo passou a *conhecimento tradicional associado* (SANTILLI, 2005).

O conceito de *conhecimento tradicional associado* não é de fácil constatação, uma vez que se está diante de um tema que apenas em tempos recentes recebeu tratamento jurídico. As colocações a respeito ainda são imprecisas e vagas, o que, muitas vezes, dificulta sua abordagem, e conseqüentemente, a concretização de eventual proteção atribuída pela norma.

Mesmo assim, de acordo com a Medida Provisória 2186-16/2001³², foi definido como informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local,

inovações e práticas culturais de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, que vão desde formas e técnicas de manejo de recursos naturais até métodos de caça e pesca e conhecimentos sobre sistemas ecológicos e espécies com propriedades farmacêuticas, alimentícias e agrícolas – os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (SANTILLI, 2005).

³¹ A criação de um regime jurídico de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade visa a evitar a sua apropriação e utilização indevidas por terceiros, principalmente através de patentes e outros direitos de propriedade intelectual. Visa, ainda, a dar maior segurança jurídica às relações entre os interessados em acessar recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados (bioprospectores e pesquisadores acadêmicos) e os detentores de tais recursos e conhecimentos, estabelecendo os parâmetros jurídicos a serem observados nessas relações (SANTILLI, 2005).

³² Medida Provisória nº 2186-16, de 23 de agosto de 2001 regulamenta o inciso *ii* do § 1º e o § 4º do artigo. 225 da constituição, os artigos. 1º, 8º, alínea *j*, 10, alínea *c*, 15 e 16, alíneas 3 e 4 da convenção sobre diversidade biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências. Tal MP estabelece a seguinte definição de patrimônio genético: informação de origem genética, contida em amostras do todo ou de parte de espécime vegetal, fúngico, microbiano ou animal, na forma de moléculas e substâncias provenientes do metabolismo destes seres vivos e de extratos obtidos destes organismos vivos ou mortos, encontrados em condições *in situ*, inclusive domesticados, ou

com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético. O mesmo instrumento legal define o *acesso ao conhecimento tradicional associado* como sendo a:

[...] obtenção de informação sobre conhecimento ou prática individual ou coletiva, associada ao patrimônio genético, de comunidade indígena ou de comunidade local, para fins de pesquisa científica, desenvolvimento tecnológico ou bioprospecção, visando sua aplicação industrial ou de outra natureza.

Com base nessas duas conceituações a referida MP, em seu Capítulo III (da proteção ao conhecimento tradicional associado) estabelece que:

Artigo 8º Fica protegido por esta Medida Provisória o conhecimento tradicional das comunidades indígenas e das comunidades locais, associado ao patrimônio genético, contra a utilização e exploração ilícita e outras ações lesivas ou não autorizadas pelo Conselho de Gestão de que trata o art. 10, ou por instituição credenciada.

§ 1º O Estado reconhece o direito das comunidades indígenas e das comunidades locais para decidir sobre o uso de seus conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético do País, nos termos desta Medida Provisória e do seu regulamento.

§ 2º O conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético de que trata esta Medida Provisória integra o patrimônio cultural brasileiro e poderá ser objeto de cadastro, conforme dispuser o Conselho de Gestão ou legislação específica.

Um outro instrumento jurídico importante foi a criação do Decreto nº 5813-2006, que aprova a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, cujo o objetivo geral é garantir à população brasileira o acesso seguro e o uso racional de plantas medicinais e fitoterápicos, promovendo o uso sustentável da biodiversidade, o desenvolvimento da cadeia produtiva e da indústria nacional. Embora o decreto proponha a proteção específica do conhecimento e dos vegetais com propriedades terapêuticas, seu estabelecimento teve importante impacto por corroborar com a discussão sobre formas de proteger os conhecimentos tradicionais, mesmo que este seja considerado um bem intangível.

Tal decreto faz parte de uma série de ações para o cumprimento dos compromissos internacionais assumidos pelo Brasil na área, com destaque àqueles de iniciativa das Nações Unidas, representada por diversos organismos internacionais, como a Organização Mundial da Saúde - OMS, assim como aos preceitos da CDB.

Transcrevi os marcos legais para que fosse pautada a importância que o termo ganhou, assim como para enfatizar sua abrangência. Todavia, em se tratando de aplicações práticas, o que ainda vemos é que existem lacunas a serem preenchidas e, para tanto, a trilha do

reconhecimento e da valorização se apresenta como promissora quando o assunto é a conservação da sociobiodiversidade.

A última ponderação quanto ao uso do termo é que, independente da terminologia que se adote, me parece importante assumir a forma vinculada de conhecimento e espaço, a fim de que se enfatize a importância da manutenção dos ambientes em equilíbrio ecológico, uma vez que ameaças de extinção de espécies põe sob risco também o conhecimento sobre ela. Tal situação decorre da incorporação do paradigma de desenvolvimento capitalista em comunidades marginalizadas que detêm esses conhecimentos, das mudanças técnico-científicas aplicadas no local sem que seja considerada a participação das pessoas que lá vivem, e das mudanças na visão de mundo devido as dificuldades de se manter os vínculos materiais, afetivos e ancestrais com a terra.

De acordo com o recorte dado para este estudo, reconheço que as comunidades quilombolas possuem uma complexidade intrínseca ao processo sócio-histórico de sua formação, que influenciou a relação desses atores sociais com as paisagens habitadas por eles, fazendo dessas populações grandes conhecedoras dos recursos vegetais localizados ao seu redor. Os conhecimentos etnobotânicos trazidos pelos ancestrais africanos sofreram a influência de outras etnias como, por exemplo, a indígena e a europeia, o que também se deu na comunidade estudada na presente pesquisa.

Com isso, assumimos que a população quilombola do São José da Serra tem, como uma de suas características centrais, um modo peculiar de viver e de se relacionar com a natureza (paisagem local), mantendo um acervo de conhecimento tradicional relevante à própria população. A visibilidade e a valorização desse conhecimento, assim como das práticas produtivas, historicamente desenvolvidas no quilombo, algumas mantidas até os dias de hoje, despontaram nesta pesquisa como potencialidades alternativas ao sistema econômico oficial vivido pelo grupo marcado pelo processo de escravidão e pós-escravidão.

Nessa perspectiva, o exposto se aproxima dos objetivos desta tese, pois acredito que o primeiro passo para a compreensão, para o melhor uso e para as possíveis formas de repartição dos bens gerados pelo conhecimento tradicional de um grupo é propiciar a visibilidade e o reconhecimento do valor material e imaterial desse conhecimento, bem como, de todos os recursos e processos vinculados ao modo de (re)produção desses saberes. Com base neste acervo visibilizado pela etnobotânica torna-se possível à proposição de novas perspectivas socioambientais ampliando as possibilidades de uso do conhecimento tradicional em prol da própria comunidade quilombola São José da Serra.

2.2 Populações tradicionais: contextualização e controvérsias

Neste tópico apresento os prolegômenos³³ sobre *populações tradicionais*, expondo a necessidade e as aplicabilidades do termo, as divergências e dificuldades no emprego do mesmo, e o contexto histórico no qual surgiu, fazendo com que o considerasse objeto de reflexão e um de nossos referenciais teóricos. E, seguindo as recomendações de Barreto Filho (2006), procuramos atentar para o fato de que se o conceito não for usado com muito rigor e cautela, pode ocasionar usos tendenciosos ou generalistas, custosos para as partes envolvidas.

A ideia não é esgotar o tema. Muito pelo contrário, é fazer este apanhado geral e expô-lo compartilhando das considerações apresentadas por Prado (2012) que sugere tanto a possibilidade de uma perspectiva sincrônica quanto diacrônica para a leitura do que venha a ser uma população tradicional, assim como aclarar os motivos que levaram ao seu emprego nas questões de fundo desta pesquisa. Compartindo com outra questão levantada pela autora, considero que existem riscos na assunção desta categorização para as partes envolvidas, podendo tornar-se armadilhas embasadas na premissa de se atestar *quem é e quem não é tradicional*, o que conduz a um reconhecido incômodo, do qual compartilho, mas do qual não foi possível me isentar.

Em se tratando dos objetivos desta tese, optei pela utilização do termo *população tradicional*, considerando ser esta uma “categoria habitada” como apregoa Cunha e Almeida, (2001). Busquei não perder a visão crítica quanto ao termo, na mesma medida em que tive a atenção em não ceder ao embaçamento provocado pela visão ingênua do mito da harmonia entre a população tradicional analisada e a paisagem onde vivem. Ciente da controvérsia posta sobre essa questão, utilizei a categoria por acreditar ser importante dar subsídios aos atores sociais para uma melhor “ocupação”, tanto no sentido político quanto no jurídico. Afinal, em acordo com Cunha e Almeida (2001), entendo que a categoria *populações tradicionais* deve ser uma categoria ocupada por sujeitos políticos, instrumentalizados e aptos para tal, uma tarefa que esta pesquisa aponta ser potencialmente exercida pela etnobotânica aplicada.

³³ A título de esclarecimento, a utilização do termo prolegômeno (do grego *prolegomenon*) não foi casual. Optei pela expressão por seus significados (de acordo com o Dicionário Michaelis: 1- Introdução circunstanciada que precede uma obra. 2- Conjunto das noções preliminares de um tema, 3- as coisas que são ditas antes) pois julgamos que este tópico é uma espécie de abordagem preparatória para que se possa compreender melhor o tema que será discutido e explorado ao longo de toda tese. Aqui, a finalidade do prolegômeno não é chegar à conclusão de um assunto, mas determinar quais são as pressuposições básicas que possibilitarão a conclusão do estudo.

Parafraseando Paul Little (2002), peço licença temporária para utilizar o conceito *populações tradicionais* ao longo deste tópico, para retomar essa controversa discussão ao final da seção, quando terei mais subsídios para esclarecer o que está em jogo e explicitar minha opção conceitual.

Início minhas colocações com a citação de Pinheiro na qual o autor aponta que para se reconhecer populações tradicionais como grupo social distinto...

[...] há que se ter alteridade para aceitar que são sociedades diferentes, constituídas por sujeitos que pousam outro olhar sobre o significado e relacionamento com o mundo díspare dos nossos, por conta de uma lógica e interação diferenciada com o espaço e o meio que o circunscribe, assim devem ser aceitos e respeitados, sem que se use este diferencial como diminuidor de sua qualidade, ou argumento para expropriação de seus direitos (2005, p. 20)

A partir desta colocação, espero inaugurar um apanhado geral sobre a temática *populações tradicionais*³⁴, assinalando a variedade de terminologias relacionadas ao conceito, todas sugerindo dificuldade de aceitação plena, mas que se mostram necessárias à aplicação de ações judiciais, às políticas governamentais e, até mesmo, à distinção e ao favorecimento de projetos acadêmicos e de desenvolvimento local. Para alcançar a discussão em termos conceituais, optei por partir da contextualização para o surgimento da temática, que tem seu alicerce no processo histórico (brasileiro e internacional) pelo qual vem passando as sociedades em sua reaproximação com a natureza, dentro de um novo paradigma ecológico e sob influência do movimento socioambientalista.

No Brasil, o que se viu ao longo da história foram drásticas alterações ambientais subsequentes aos ciclos de exploração extrativista, de monocultura e de agropecuária extensiva que, graças à necessidade de grandes extensões de áreas cultiváveis e de manejo mais intensivo, ameaçaram os ecossistemas, o saber tradicional de comunidades rurais em relação ao uso da terra e a própria permanência dessas populações na terra. O avanço e a interiorização das fronteiras extrativistas e agrícolas são marcas históricas do período colonial brasileiro. Dos colonizadores europeus passamos às mãos das elites nacionais, para quem, em geral, a lógica exploratória e o modelo baseado na desigualdade social e na degradação ambiental permaneceram os mesmos (REZENDE-SILVA, 2011). Em decorrência disto, a

³⁴ Lenclud (1994, p. 28) apud Pereira e Diegues (2010) apresenta algumas reflexões na tentativa de encontrar uma definição para tradição, nas quais o autor aborda diversas maneiras da utilização desta palavra. Estas reflexões, porém, conduzem ao fato de que a definição de tradição ainda é uma discussão não finalizada nas diversas áreas do conhecimento, o que conduz aos múltiplos conflitos existentes ao redor deste assunto e coloca limitações nas tentativas de definir o conhecimento gerado pela tradição destas populações. Todavia, apesar das limitações existentes, faz-se necessário articular tais conhecimentos com as características das populações tradicionais, uma vez que ambos coexistem e são dependentes entre si.

autora reconhece a existência de um duplo consumo, da natureza e do ser humano, ambos coisificados.

Na região sudeste brasileira (onde está localizado o Quilombo São José da Serra), assim como em outras regiões do país, a extração da madeira; os plantios de cana-de-açúcar e de café, e mais recentemente, o cultivo de eucalipto; a pecuária; a industrialização; a urbanização desordenada e a especulação fundiária avançaram sobre ambientes naturais, sobrepujando populações locais, e ambos - ambiente e sociedade - foram sendo consumidos nesse processo. Pessoas foram sendo desconsideradas, invisibilizadas.

Na história brasileira, com base na lógica exploratória vigente, tem-se ignorado que os espaços hoje ocupados há décadas já foram territorializados material e simbolicamente por essas populações. Falta, portanto, o reconhecimento social e legal que dê sentido à territorialidade requisitada por esses grupos. E, neste aspecto, tornarem-se visíveis aos demais olhos da sociedade brasileira passa a ser um dos caminhos possíveis.

Graças a esta lógica exploratória, ao longo dos séculos de formação do Brasil, mantiveram-se os latifúndios, o sistema de exploração de mão de obra e/ou de baixa remuneração (beirando a escravidão) no meio rural, e a degradação ambiental (DIEGUES, 2001a). Grandes extensões de terra foram sendo apropriadas por poucos, a despeito de quem nela habitava, e independente dos bens ambientais aos quais essas pessoas estavam relacionadas. Deste modo, essas populações foram sendo invisibilizadas, sendo deixadas à margem da sociedade de direito.

Historicamente, tal invisibilidade tem resultado na criação e na implementação de políticas públicas que, em sua maioria, desconsideram essas populações, tornando-as um impasse aos planos desenvolvimentistas e preservacionistas brasileiros. Por conseguinte, deixá-los invisíveis torna a vida em seus próprios territórios um desafio, e vem impulsionando o êxodo rural e a formação de favelas em centros urbanos, o aumento da pobreza e a degradação ambiental e a desvalorização do potencial dessas populações, no que diz respeito ao uso racional dos recursos naturais existentes na paisagem onde vivem. A política de criação de áreas preservadas é um bom exemplo desse processo de invisibilização pois, ao se criar reservas e parques tendo como premissa o modelo americano de preservação ambiental no qual os seres humanos são entraves à manutenção da natureza intocada, travam-se conflitos com as populações habitantes desses locais, tendo como consequência o sufocamento de seus modos de vida e a tendência ao êxodo de muitas delas.

Reconhecemos que houve avanços no processo de reconhecimento e na formulação de leis que envolvem essas populações, o que será exposto ao longo deste tópico. Todavia, o

peso de sermos um país historicamente oligárquico ainda cria inúmeros obstáculos conceituais e legais, que desconsideram a relevância das populações tradicionais e seu acervo de conhecimentos sobre a natureza. Tais populações permanecem, muitas vezes, à margem dos planejamentos estratégicos para elaboração das políticas socioambientais, embora já sejam considerados (sobretudo academicamente) com forte potencial de parceria nos projetos sociais, ambientais e econômicos aplicados ao desenvolvimento local. São, portanto, populações dotadas de invisibilidade, como assinala Águas (2011), fazendo menção ao pensamento de Boaventura de Souza Santos (2002; 2007), mesmo apresentando um etnoconhecimento significativo e potencialmente aplicável. À medida que esses grupos começaram a se organizar localmente, emergindo da invisibilidade em que se encontravam, surge a questão de como a intervenção governamental junto aos mesmos deve ser conduzida e demarcada.

Apesar das dificuldades enfrentadas, muitas dessas populações conseguiram manter-se em seus locais de origem por diversas gerações, formando territórios com características próprias, marcadas pela relação dessas pessoas com o ambiente do entorno. E, graças às particularidades ambientais e sociais locais, tem-se o território brasileiro como um grande mosaico socioambiental (REZENDE-SILVA, 2011). Nesses ambientes distribuídos por todo o Brasil, é possível identificar populações consideradas tradicionais por persistirem reinventando e mantendo seu modo de vida, buscando permanecer em seus territórios ancestrais, ligando-se intimamente à natureza, como por exemplo, os quilombolas, caiçaras, ribeirinhos, quebradeiras de coco babaçu, seringueiros, faxinalenses, comunidades de fundos de pasto, pomeranos, ciganos, geraizeiros, vazanteiros, piaçabeiros, pescadores artesanais, pantaneiros, afro-religiosos, entre outros (ALMEIDA, 2011; DIEGUES, 2001a; REZENDE-SILVA, 2011).

Trata-se de um processo de permanência que é, antes de mais nada, identitário, que conjuga lutas econômicas e políticas, ressaltando a ideia de pertencimento dessas pessoas a uma dada unidade social, e as quais, de acordo com Almeida (2011), deveriam ser garantidos os direitos de uso comum dos recursos naturais.

É importante salientar que a relação desses grupos sociais, identificados como tradicionais, transcende aos aspectos físicos de sua permanência em determinada localidade. Não é apenas o local que determina se essas populações são tradicionais. O que os relaciona com o lugar em que vivem vai além da produção de subsistência, é mais do que uma questão física, material e econômica, trata-se da reprodução de um modo de vida e de uma peculiar forma de relação com a natureza, que pode ser também cultural, religiosa, espiritual, afetiva,

ancestral, entre outros (MOREIRA, 2007). Desta feita, a garantia de posse e uso de seu território são essenciais para a reprodução do modo de vida dessas populações, enquanto a perda ou retração da área onde vivem implica no abandono, total ou parcial, de estratégias de subsistência mantidas e dinamizadas por gerações.

Nesta perspectiva, é preciso refletir sobre a atuação de tais comunidades no meio ambiente e sobre as práticas antrópicas que têm levado à devastação da natureza e à desagregação dos sistemas de vida tradicionais que, usualmente, incluem novos elementos culturais em função da manutenção de um acervo de conhecimentos empíricos sobre os vegetais e de um patrimônio genético de valor inestimável para as gerações futuras (AMOROZO; GÉLY, 1988). Muitas vezes, as comunidades tradicionais são a chave para novas possibilidades de sustentabilidade, daí a gestão da sociobiodiversidade³⁵ estar em voga, preconizando-se a valorização da cultura local, dos saberes tradicionais e de suas formas regionais de relação com os diferentes ecossistemas.

Oficialmente, as comunidades tradicionais e os etnoconhecimentos a elas associados vêm recebendo mais atenção. O Ministério do Meio Ambiente, por exemplo, através do Projeto de Conservação e Utilização Sustentável da Diversidade Biológica Brasileira (PROBIO I³⁶) e do Programa Nacional da Diversidade Biológica-PRONABIO³⁷, formalizou o reconhecimento da importância dessas populações, o que foi explicitado na seguinte fala do ex-diretor do PROBIO, Bráulio Ferreira de Souza Dias, exposta na página *on line* da instituição, no prefácio do documento referente ao projeto:

[...] há a necessidade das autoridades governamentais, bem como da sociedade civil, conscientizarem-se, cada vez mais, de que o conhecimento, as inovações e as práticas das comunidades locais e populações indígenas, com um estilo de vida tradicional e essencial para a conservação e utilização sustentáveis da diversidade biológica, vem se perdendo em proporções alarmantes. (...) o avanço da fronteira agrícola, a construção de hidrelétricas e estradas, além da especulação imobiliária são apontadas como as causas principais do desaparecimento desses conhecimentos e práticas tradicionais. Conhecimentos tradicionais são valiosas heranças para

³⁵ De acordo com o Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade (PNPSB) vinculado aos Ministérios do Desenvolvimento Agrário (MDA), Meio Ambiente (MMA), Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), entende-se por sociobiodiversidade a relação entre bens e serviços gerados a partir de recursos naturais, voltados à formação de cadeias produtivas de interesse de povos e comunidades tradicionais e de agricultores familiares.

³⁶ O PROBIO é administrado pelo MMA, tendo como gestor administrativo o CNPq e como Secretaria Técnica a Coordenação Geral da Diversidade Biológica (COBIO), vinculada ao Departamento de Formulação de Políticas e Programas Ambientais (DEPAM), da SMA, do MMA.

³⁷ Visando a implementação da Convenção da Diversidade Biológica (CDB) o Governo Brasileiro criou o Programa Nacional da Diversidade Biológica-PRONABIO, por meio do Decreto 1.354, de 29 de dezembro de 1994. O documento principal aponta que a biodiversidade representa uns dos mais importantes fundamentos do desenvolvimento **cultural, social e econômico** da espécie humana, sendo que sua conservação e utilização sustentável são necessárias para garantir a nossa sobrevivência no planeta a médio e longo prazo. [grifos meus].

comunidades e culturas que o desenvolveram e os mantêm, além de, potencialmente, representar fonte significativa de informações para a sociedade de todo mundo. (...) são essas [populações] o grande repositório de parte considerável do saber sobre a diversidade biológica conhecido hoje pela humanidade.

O discurso do ex-diretor do PROBIO ilumina o significado e a importância dessas populações tradicionais, assim como enfatiza a relevância da representação territorial para essas comunidades. Entretanto, a tácita valorização da biodiversidade para esses grupos sociais precisa ir além do reconhecimento. É necessário que se vençam barreiras e se torne práxis, criando um novo modelo, no qual tais populações possam ser consideradas com forte potencial de parceria nas questões ambientais e econômicas, e assim possam sair da condição de invisibilidade (ÁGUAS, 2011; SANTOS, 2002, 2007b).

Sem as barreiras estabelecidas pela hegemonia oligárquica brasileira é possível perceber, sobretudo em publicações que abordam o valor do etnoconhecimento para fins ambientais (ALVES *et al.*, 2009; BORGES *et al.*, 2008; CHAGAS, 2001; DIEGUES, 2000; NEIVA *et al.*, 2008; OLIVEIRA LOPES, 2009; SANTOS; TATTO, 2008), que a compreensão sobre as práticas apropriadas ao manejo da vegetação aponta para a utilização desse saber como instrumento capaz de contribuir para a solução de problemas socioambientais e legais. Em menor e maior escala, a valorização do etnoconhecimento pode se revelar como eficiente ferramenta para o desenvolvimento de práticas agrícolas sustentáveis (BECK; ORTIZ, 1997) tendo, por conseguinte, o potencial de interferir nas questões socioambientais e políticas, tais como, em programas de agricultura familiar, de agricultura orgânica e de fixação de comunidades tradicionais em suas paisagens identitária, como é o caso do Programa Brasil Quilombola³⁸. Além disso, pode contribuir para a formulação de arcabouços jurídicos sobre o meio ambiente, à medida que favorece a participação desses atores sociais junto ao poder público. Nesse sentido, percebe-se que uma nova maneira de pensar a participação popular na tomada de decisões relacionadas ao meio ambiente vem despontando no cenário nacional e internacional, a partir do crescimento de ações que podem vir a gerar jurisprudência (FONSECA, 2010).

Embora tenham ganhado relevância dentro da academia, considerável espaço de discussão e avanços no sentido legal, os dilemas ambientais e territoriais que envolvem as comunidades tradicionais e seu etnoconhecimento permanecem sem um tratamento político de inclusão (social e ambiental) adequado ou suficiente. Talvez porque estas comunidades se

³⁸ O Programa é coordenado pela SEPPPIR, por meio da Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais, e agrega 23 órgãos da administração pública federal. É um programa que busca garantir o direito à terra, à documentação básica, alimentação, saúde, esporte, lazer, moradia adequada, serviços de infraestrutura, previdência social, educação e cultura, baseado na realidade e nas demandas dessas comunidades.

situem no limiar do reconhecimento do significativo papel que podem exercer na conservação ambiental. Ou ainda porque, a partir de visões ultrapassadas de gestão ambiental, permaneçam invisíveis para a sociedade dentro da lógica do capital. Quiçá pelo interesse intrínseco do poder hegemônico em manter a assimetria de poder entre aqueles que detêm o etnoconhecimento e aqueles que mais se beneficiam do acesso a esse conhecimento. Talvez até pela dificuldade em definir, conceituar e atuar junto a essas populações. Ou porque simplesmente o grupo social dominante não seja capaz de visualizá-las como parceiras (REZENDE-SILVA, 2009) e até porque mesmo os membros das populações não se percebem com tamanho potencial e tem o reconhecimento de seu etnoconhecimento invisibilizado pelo processo de desvalorização a que foram submetidos. Os dilemas persistem.

A percepção da natureza enquanto recurso finito, posta em discussão pelas universidades e centros de pesquisa em todo o mundo desde a década de 60, provocou debates sobre a necessidade de definições conceituais e legais para diversos termos, com intuito de demarcar a temática ambiental. Passaram a ser discutidos, por exemplo, os conceitos de conservação e preservação dos recursos para futuras gerações, e de direito ao uso e distribuição de bens gerados, dentre outros. Tais discussões marcaram o nascimento do socioambientalismo, enquanto movimento fortemente influenciado pela aproximação da relação homem-natureza com questões políticas. Nesse sentido, Santilli (2005) sustenta que a articulação entre meio ambiente e democracia deu-se via socioambientalismo que conta, como princípio, com a participação social na gestão dos recursos naturais, sendo este o pilar de sustentação da legislação constitucional, infraconstitucional e de toda política ambiental brasileira, desde então.

Na década de 80, o movimento ambiental ganhou vulto internacionalmente e, no Brasil, passou a influenciar as esferas governamentais e não governamentais da sociedade. Oficialmente, as questões ambientais passaram a existir no arcabouço jurídico brasileiro com a promulgação da Lei 6938/81³⁹, que cria a Política Nacional de Meio Ambiente (SANTILLI, 2005). Aos poucos foram surgindo novas formas de pensar a relação ser humano-natureza e novas correntes ambientalistas foram se fortalecendo, trazendo consigo perspectivas que envolviam mais diretamente a participação das populações como importantes atores sociais na luta pela conservação social e ambiental e não mais como um potencial ameaçador de ambientes naturais a serem preservados (DIEGUES; ARRUDA, 2001b; MARTÍNEZ ALIER, 2007)

³⁹ Lei que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências.

Desde então, o Brasil tem passado por um momento em que esses novos atores sociais encenam na política pública, o que é caracterizado pelo crescimento do espaço de discussão e de visibilidade adquirido pelas populações tradicionais, particularmente pelas populações indígenas e quilombolas, cujos direitos estão constitucionalmente assegurados desde 1988. Todavia, permanece forte o conflito entre as populações protegidas pela lei e as classes dominantes que controlam as instituições governamentais, sobretudo quando se reconhece o Brasil como um país de jovem democracia e forte oligarquia, e que carrega o peso da histórica exploração social e ambiental (REZENDE-SILVA, 2009). Tais conflitos ainda são, em última análise, tentativas de superação das ideias preservacionistas baseadas na separação entre ser humano e natureza, e de melhor posicionamento social e político das populações envolvidas (MOREIRA, 2007).

A demanda por políticas públicas relacionadas à conservação da sociobiodiversidade e ao desenvolvimento local emergiram dos conceitos gerados nas discussões e investigações acadêmicas e do clamor de diversos setores da sociedade, repercutindo em alguns domínios da economia. Assim, outros segmentos, que não apenas o governamental, passaram a se envolver na formulação dessas políticas públicas, tais como os grupos de interesse econômicos e/ou estratégicos e os movimentos sociais, cada qual com maior ou menor influência, a depender do tipo de política formulada e das coalizões que são capazes de impetrar junto ao governo (GUDYNAS, 2001).

A partir dos avanços do socioambientalismo dos anos 80, foi preciso considerar a importância de se criar uma categoria de diferenciação social específica e pré-determinada para essas populações que apresentam um modo de vida em estreita relação com o ambiente em que vivem. Integrou-se assim, definitivamente, o termo *populações tradicionais* ao discurso ambiental, porém sem consenso. Faltava então criar o ordenamento jurídico que se adequasse ao movimento socioambiental que surgiu, ou seja, foi preciso, além de definir e de categorizar, garantir o acesso aos bens gerados através do conhecimento tradicionalmente mantido por essas populações. É justo este aspecto que vem causando controvérsias, desde então.

A inclusão de um abrangente capítulo sobre meio ambiente na Constituição Federal Brasileira, promulgada em 1988, teve importância jurídica para o tema. O referido capítulo traz, no caput do artigo 225, uma norma-princípio, enunciativa do direito de todos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado⁴⁰. Para a efetividade desse direito, a Carta Magna, além

⁴⁰ O direito humano ao meio ambiente ecologicamente equilibrado já é reconhecido em convenções e documentos internacionais e é considerado como um direito humano de 'terceira geração', em virtude de sua

de impor de forma genérica o dever, tanto da coletividade quanto do Poder Público, de preservar o meio ambiente, especificou alguns deveres a este último, quais sejam, os de promover ações, fiscalizar e fazer valer as recém criadas leis que garantiriam o bem estar coletivo (PEREIRA; SCARDUA, 2008). Este artigo constitucional inaugurou uma nova modalidade de direito. Pela primeira vez na histórica jurídica brasileira, reconhecia-se o meio ambiente como patrimônio de todos, incluindo as gerações futuras. Trata-se, portanto, de um o direito difuso, transindividual, que se acerca da noção de sociedade, na qual o sujeito é indeterminável e igualmente garantido de seu direito ao meio ambiente equilibrado (MACHADO; GODINHO, 2011).

Em estreita relação com a questão ambiental, igualmente inovador foi a Constituição apresentar, de forma singular, o reconhecimento de povos tradicionais em território brasileiro e sua merecida valorização, no que tange às questões socioambientais e de efetivação de direitos (sobretudo direito à terra). Essa aproximação entre o reconhecimento da existência dessas populações e o meio ambiente revelou-se como um passo inicial oficial fundamental para os movimentos socioambientais.

Como parâmetro internacional, a Constituição Brasileira pôde contar com o documento oficial da Comissão da ONU sobre o Desenvolvimento e o Meio Ambiente (1987) - Nosso Futuro Comum – que, em seu capítulo 6, trata da questão da preservação da diversidade biológica e enfatiza que a conservação planejada dos ecossistemas contribui para o alcance das metas principais do desenvolvimento sustentável. O documento também vincula a biodiversidade ao direito de novas gerações ao meio ambiente equilibrado.

Em seu Título VIII, Capítulo VIII, Artigo 231, § 1º, a Constituição indica que:

[...] são reconhecidas terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, aquelas por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos naturais e ambientais necessários ao seu bem-estar, e a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Mesmo o artigo sendo específico para terras indígenas, marcou uma importante tendência ao reconhecimento social e político dessa parcela da população e o vínculo a terra como sendo algo necessário à manutenção de seu modo de vida, impulsionando a ampliação da discussão para outras populações tradicionais.

natureza coletiva, de forma que seja diferenciado dos direitos humanos de ‘primeira geração’, que são os direitos civis e políticos, de natureza individual e vinculados à liberdade, à igualdade e à propriedade, e dos direitos humanos de ‘segunda geração’, que são os direitos sociais, econômicos e culturais, associados ao trabalho, saúde, educação etc (SANTILLI, 2006 p.177).

A Constituição também trouxe o primeiro grande esforço legal na história do país para tratar de comunidades tradicionais quilombolas, no sentido de reconhecer a existência desses povos de matriz africana, que muito contribuíra para a história brasileira. Foi no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal (discutidos mais adiante) que se estabeleceu o direito à propriedade definitiva de terras às comunidades quilombolas e se promoveu um reconhecimento geral dos direitos dessas comunidades, com a ampliação da garantia do direito à cultura, à proteção e a não discriminação.

Seguindo o fluxo dessas inovações legais, ainda em 1989, através da Lei 7735, a Presidência da República criou o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). Nesse momento, a gestão ambiental passou a ser integrada e encarada institucionalmente como merecendo atenção especial, sob a ótica política, e sendo tratada como estratégia nacional. Antes da criação do IBAMA, as questões relacionadas ao tema meio ambiente eram tratadas por diversas entidades de forma fragmentada e, muitas vezes, contraditória, não recebendo, portanto, o tratamento adequado.

Em consonância com a tendência de aproximação entre meio ambiente e as reconhecidas populações tradicionais nascida com a promulgação da Constituição, em 1992, foi criado, no âmbito do IBAMA, o Conselho Nacional de Populações Tradicionais (Portaria IBAMA n° 22, de 10/02/92) que instituiu o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais - CNPT⁴¹. Oficialmente, passou-se a tratar tais grupos sociais em escala nacional e em domínio institucional. Segundo a página oficial do IBAMA⁴², o Conselho foi criado com a finalidade de:

[...] promover elaboração, implantação e implementação de planos, programas, projetos e ações demandadas pelas populações tradicionais através de suas entidades representativas e/ou indiretamente, através dos Órgãos Governamentais constituídos para este fim, ou ainda, por meio de Organizações não Governamentais.

⁴¹ A CNPCT tem como missão pactuar a atuação conjunta de representantes da Administração Pública direta e membros do setor não governamental pelo fortalecimento social, econômico, cultural e ambiental dos povos e comunidades tradicionais. Hoje, entre suas principais atribuições estão coordenar e acompanhar a implementação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto 6.040/07. A Comissão também propõe princípios e diretrizes para políticas relevantes ao desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais no âmbito do Governo Federal. Trata-se de um órgão de caráter deliberativo e consultivo. É presidido pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) e secretariado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA). É constituído, ainda, por outros representantes de órgãos e entidades federais e de organizações não governamentais, que se reúnem de quatro em quatro meses (<http://www.mds.gov.br/acesso-a-informacao/orgaoscolegiados/orgaos-em-destaque/cnpct>).

⁴² IBAMA. Documento eletrônico disponível em <http://www.ibama.gov.br/resex/cnpt.htm>

Ainda em sua página oficial, no texto introdutório referente à criação da CNPT, o IBAMA aponta que:

[...] as questões ambientais e as questões sociais são indissolúveis. O IBAMA constatou a força crescente da evidência de que a maior agressão ao meio ambiente é a miséria. Esta realidade tem feito surgir e crescer uma nova face do Instituto, a face antropocêntrica, pois o ambiente existe para o homem e pelo homem. Conservada esta espécie, ela pode conservar as outras. Esta nova face fez com que o Instituto criasse o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais (CNPT) para desenvolver suas ações junto às camadas sociais que tem maior dependência dos recursos naturais.

Ao institucionalizar-se, o termo *populações tradicionais* inaugurou uma discussão sobre o tema em esfera oficial, com vistas a deliberar sobre efeitos operacionais para se pôr em prática o efetivo direito constitucional dessas populações. Porém, o próprio IBAMA estabelece a controvérsia ligada ao termo quando, através da referida portaria, restringiu a definição de população tradicional, fundamentando que tais populações são aquelas comunidades que tradicional e culturalmente têm sua subsistência baseada no extrativismo de bens naturais renováveis. Este conceito deu flexibilidade, por um lado, mas também trouxe amarras, fixando em um conceito vazio aquelas populações que não se valem do extrativismo como *ethos* de seu modo de vida. É preciso atentar ao fato que, como portaria, é um instrumento administrativo e não tem força de lei, não é possível dizer que essa seja uma definição legal de população tradicional, muito embora tenha delimitado um campo de discussão e atuação de diversos setores sociais envolvidos com o tema (SANTILLI, 2005).

Dentro deste contexto de mudança no paradigma global quanto à relação natureza e sociedade e de globalização de políticas socioambientais, no mesmo ano de 1992 aconteceu no Rio de Janeiro a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio 92), na qual foi assinada a *Convenção da Diversidade Biológica* (CDB). O documento foi firmado durante a Conferência⁴³ e, posteriormente, ratificado pelo Congresso Nacional por meio do Decreto Legislativo nº2, de fevereiro de 1994, e promulgado pelo Decreto nº 2.519, de março de 1998 (PEREIRA; SCARDUA, 2008). Entre outros temas, a Convenção e os aparatos legais que a ratificaram desencadearam importantes discussões sobre as populações tradicionais e seu etnoconhecimento.

Dado o recorte de interesse especial para a presente pesquisa, Santilli (2004) aponta que a Convenção determina em seu artigo 8(j) que os países signatários devem promover diversos dispositivos legais que favoreçam ações visando a “respeitar, preservar e manter o

⁴³ Assinado pelo então presidente Fernando Collor de Mello.

conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais relevantes à conservação e utilização sustentável da diversidade biológica”. Bem como, devem “incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e participação dos detentores desses conhecimentos, inovações e práticas”, e “encorajar a repartição justa e equitativa dos benefícios” oriundos de sua utilização (p. 12).

Para a autora, um dos meios previstos pela CDB para mitigar a chamada dependência mútua assimétrica, gerada pelo desequilíbrio econômico e político entre os países do Sul e os do Norte, é o já citado consentimento prévio fundamentado dos detentores do saber local e países de origem dos recursos genéticos, e a repartição dos benefícios gerados pelas atividades de bioprospecção. Ela enfatiza que é perceptível a preocupação da CDB em tentar harmonizar os conflitos que existem entre conhecimento científico e conhecimento tradicional, no sentido de amortizar danos ocorridos pela apropriação destes saberes sem a repartição dos lucros auferidos. Entretanto, os meios de se colocar em prática ainda são mecanismos em teste nos diversos países signatários da Convenção.

Seguindo compromissos firmados para atender à pressão internacional, às vésperas da Rio+10⁴⁴, realizada em Johannesburgo/África do Sul (SANTILLI, 2004), o Brasil assinou o Decreto nº 4339/2002 que se pautou no supra referido artigo 8(j) da Convenção da Diversidade Biológica, e se constituiu como fundamento para a implementação da Política Nacional da Biodiversidade, que surge com significativo viés socioambiental. No referido decreto, de forma inédita na legislação brasileira, foi incorporado o chamado *componente intangível da biodiversidade* que engloba os conhecimentos, as inovações e as práticas de povos indígenas, quilombolas e outras comunidades locais, relevantes para a conservação e a utilização sustentável da diversidade biológica. Desta forma, formalizou-se a vertente de valorização do conhecimento tradicional na construção do arcabouço jurídico brasileiro. Entre seus objetivos, o decreto estabelece um inovador regime legal de proteção aos direitos intelectuais coletivos dessas populações ressaltando sua participação na tomada de decisões quanto ao usufruto de seus próprios conhecimentos sobre os recursos naturais (SANTILLI, 2004). É neste cenário que o tema aproxima-se dos objetivos da presente pesquisa. No

⁴⁴ Originariamente chamado "Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável", o Rio +10 foi realizado em 2002. Seu principal objetivo foi discutir soluções já propostas no Rio 92, para que fossem aplicadas não só pelo governo como também pelos cidadãos. Procurava meios para que as nações cooperassem entre si, para lidar com problemas ambientais globais, tais como a poluição, a mudança climática, a camada de ozônio, desmatamento, desertificação e degradação do solo, resíduos perigosos, e a perda da diversidade biológica. A conferência resultou na elaboração da Agenda 21, um programa de ações a nível internacional, sobre questões ambientais e desenvolvimentistas, voltado à cooperação internacional e ao desenvolvimento de políticas para o Século XXI. Suas recomendações incluíram novas abordagens de educação, preservação de recursos naturais e participação no planejamento de economias sustentáveis.

contexto em que políticas públicas de cunho ambiental despontaram no Brasil, novos atores sociais e respaldos acadêmicos foram requisitados para serem incorporados à estrutura jurídica brasileira, sobretudo no que se refere à contribuição do saber das comunidades tradicionais sobre os recursos ambientais utilizados (ou utilizáveis) para conservação da sociobiodiversidade (BORGES *et al.*, 2008).

Também em escala mundial, organizações financeiras envolvidas com o desenvolvimento de novas perspectivas socioambientais passaram a incluir as populações tradicionais e a participação social como parte fundamental de seus processos. Os organismos internacionais de financiamento como o BIRD e o BID, por exemplo, passaram a incluir como um dos requisitos para as concessões de empréstimos a participação comunitária como o meio de alcance do desenvolvimento (ROCHA; BURSZTYN, 2005).

Além dos movimentos nacionais, na última década, em âmbito internacional, as pressões sob o Brasil se intensificaram. A Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁴⁵, a agência da Organização das Nações Unidas especializada nas questões do trabalho, entrou neste cenário. Ela trata especialmente das normas internacionais do trabalho e se utiliza de convenções e recomendações para promover o *Trabalho Decente*⁴⁶ como o objetivo central de todas as suas políticas e programas.

Dentre as diversas convenções e recomendações destacamos a Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais⁴⁷, a qual o Brasil, uns dos signatários, ratificou. A referida Convenção não aborda apenas povos indígenas, como sugere o título, mas trata de outros grupos "cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial", ou seja, abarca as populações tradicionais. Em seu artigo 14, a Convenção prevê expressamente o direito à propriedade das terras

⁴⁵ Organização Internacional do Trabalho (OIT ou ILO, do inglês *International Labour Organization*) é a agência das Nações Unidas cuja missão é promover o acesso ao trabalho decente e produtivo, em condições de liberdade, equidade, segurança e dignidade. Ela desenvolve o seu trabalho no âmbito da redução da pobreza, de uma globalização justa e na melhoria das oportunidades equitativa para mulheres e homens. A experiência da OIT demonstra a importância de haver instâncias diferentes das nacionais para discutir o alcance e conteúdo dos direitos em sua aplicação concreta. Essa instituição criou mecanismos próprios de acompanhamento e assessoria e tem acumulado experiência sobre os problemas de implementação das normas com base em sua Convenção.

⁴⁶ O Trabalho Decente é o ponto de convergência dos quatro objetivos estratégicos da OIT: o respeito aos direitos no trabalho (em especial aqueles definidos como fundamentais pela Declaração Relativa aos Direitos e Princípios Fundamentais no Trabalho e seu seguimento adotada em 1998: (i) liberdade sindical e reconhecimento efetivo do direito de negociação coletiva; (ii) eliminação de todas as formas de trabalho forçado; (iii) abolição efetiva do trabalho infantil; (iv) eliminação de todas as formas de discriminação em matéria de emprego e ocupação), a promoção do emprego produtivo e de qualidade, a extensão da proteção social e o fortalecimento do diálogo social.

⁴⁷ Foi aprovada em 1989, durante sua 76ª Conferência, é o instrumento internacional vinculante mais antigo que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo.

tradicionalmente ocupadas, além de contemplar a obrigação dos Estados de instituírem "procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados". Em 2002 o Brasil ratificou a Convenção através do Decreto nº 143⁴⁸, que aprovou o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes que entrou em vigor em 2003, por meio do qual sanciona e a incorpora ao sistema jurídico brasileiro⁴⁹.

Portanto, foi ratificando a Convenção 169 que o governo brasileiro conferiu suporte normativo para a edição do Decreto 4887/03, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, até então com sérias dificuldades de aplicação.

Posteriormente, já em 2004, foi sancionado o Decreto no 5054/04 que Promulga a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. E, em 2008, o Governo Federal apresentou à OIT o Relatório Alternativo⁵⁰ que trata especificamente de comunidades quilombolas em sua relação com a Convenção (ISA)⁵¹.

Embora decisões judiciais estejam confirmando a aplicação da referida Convenção na proteção jurídica das comunidades tradicionais, poucas são as ações que lograram sucesso até agora e, igualmente, poucas são as comunidades que reconhecem essa esfera como mais uma

⁴⁸ O decreto delimita quem são os sujeitos aos quais os direitos definidos pela Convenção se aplicam no País, abrindo mais um caminho jurídico dentro do direito internacional para reivindicações, isto porque aprovado um tratado internacional, o Poder Legislativo se compromete a não editar leis a ele contrárias. Se o Congresso Nacional dá sua concordância ao conteúdo de compromisso firmado, é porque implicitamente reconhece que, se ratificado o acordo, está impedido de editar normas posteriores que o contradigam. Assume o Congresso, por conseguinte, verdadeira obrigação negativa, qual seja a de se abster de legislar em sentido contrário às obrigações assumidas (MAZZUOLI, 2005).

⁴⁹ Por versar sobre direitos humanos, a Convenção 169 goza de respaldo supralegal na ordem jurídica nacional, em conformidade com a mais recente orientação do STF nesta matéria, mas precisa ser mais bem definida e incorporada ao arcabouço jurídico. A esse respeito, o presidente do STF em 2001, ministro Gilmar Mendes, manifestou a impossibilidade jurídica de assimilar os tratados internacionais sobre direitos humanos a uma simples lei ordinária no sistema jurídico brasileiro: "(...) o caráter especial desses diplomas internacionais sobre direitos humanos (...) lhes reserva lugar específico no ordenamento jurídico, estando abaixo da Constituição, porém acima da legislação interna. O status normativo supralegal dos tratados internacionais de direitos humanos subscritos pelo Brasil, dessa forma, torna inaplicável a legislação infraconstitucional com ele conflitante, seja ela anterior ou posterior ao ato de ratificação". (RE. 466.343-1 São Paulo. Rel. Min. Cezar Peluso. Voto Vogal Ministro. Gilmar Mendes).

⁵⁰ Em 2008, decorridos cinco anos da ratificação da Convenção 169, o governo brasileiro encaminhou o relatório da OIT sobre a implementação Convenção 169 da OIT no Brasil. O relatório teve como objetivo apresentar um avaliação independente quanto à aplicação da Convenção no que diz respeito às comunidades quilombolas. Ele discute o que se deu com a implementação da Convenção 169 da OIT nos seguintes tópicos: a importância da consulta e da participação, direito à terra e desenvolvimento, e também apresenta as recomendações ao Estado brasileiro para a implementação mais eficaz da Convenção.

⁵¹ Documento eletrônico disponível em: http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil.

oportunidade reivindicatória de direitos. Além disso, muitas são as críticas dos setores políticos mais conservadores, argumentando que há na Convenção uma brecha para que povos indígenas declarem independência, pondo sob ameaça o território brasileiro. Os setores interessados em sua aprovação conseguiram superar alguns impasses, mas o Brasil ainda não conseguiu aprovar toda a legislação infraconstitucional que regula os dispositivos constitucionais sobre o tema (ISA)⁵².

Um dos principais entraves para aplicações legais do termo *populações tradicionais* apresentado em todos esses anos de discussões é de ordem conceitual. Falar sobre comunidades ou populações tradicionais por si só já é tarefa desafiadora. Nenhuma expressão é efetivamente capaz de agregar realidades e coletividades tão distintas, justificadas não só pelo espaço geográfico ocupado, como também pelo modo de vida que essas populações reproduzem. Não existe um grupo estereotipado e emoldurado que se encaixe em uma única forma de se definir o termo. Então, como se efetivar os trâmites legais necessários?

Pode até parecer pouco importante ou mesmo apenas algo do preciosismo acadêmico, mas ao dificultar em se aplicar a lei, a conceituação consensual precisa ser alcançada. Há uma dificuldade em relação ao tema que vai além do que possa parecer uma simples questão de semântica. Termos aparentemente sinônimos são, na verdade, distintos, e são utilizados em diferentes situações, por segmentos sociais diferentes, escolas acadêmicas específicas e com base em argumentações distintas. Os termos *populações tradicionais*, *comunidades tradicionais*, *sociedades tradicionais*, *povos tradicionais*, *culturas tradicionais*, entre outros, são comumente encontrados e revelam as diferentes vertentes antropológicas, sociológicas e políticas que buscam por uma definição de maior consenso que favoreça o reconhecimento para esses atores sociais.

Diegues (2001) aponta que a utilização das expressões populações tradicionais, comunidades tradicionais, sociedades tradicionais e culturas tradicionais, sinaliza para diferentes escolas antropológicas (Ecologia Cultural, Antropologia Ecológica, Etnociência, Antropologia Neomarxista ou Econômica, dentre outras). Essas escolas influenciam as diversas vertentes possíveis para se analisar a questão, e de uma forma ou de outra, também influenciam os diversos movimentos ecológicos e ambientalistas, dando-lhes embasamento científico específico. Para os neomarxistas, a título de exemplo levantado pelo autor, as culturas tradicionais são aquelas ligadas aos modos de produção pré-capitalistas, característicos de sociedades que ainda não incorporaram o trabalho como mercadoria, e

⁵² Documento eletrônico disponível em: http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil

aquelas com considerável dependência dos recursos naturais e da compreensão dos ciclos da natureza para sua sobrevivência.

Há um agravamento da questão devido a embutida controvérsia com o próprio termo *tradicional* que, mesmo dentro do meio acadêmico e jurídico, não encontra acordo (MOREIRA, 2007) e vem sendo substituído por outros adjetivos como *autóctones*, *rurais*, *locais*, *residentes* etc. dependendo do uso que se quer dar ao conceito e do objetivo a ser alcançado (LITTLE, 2002). A controvérsia quanto ao uso da expressão *tradicional* encontra eco no campo acadêmico pois, embora bem aceito nas ciências sociais, alguns segmentos da antropologia apontam para a inadequação do termo por remeter tais populações a concepções de imobilidade histórica e atraso econômico, e por considerarem o conceito problemático em face da forma diversificada e desigual com que os segmentos sociais se inserem (SANTILLI, 2005), trazendo consigo um viés de preconceito e de marginalização.

Do ponto de vista jurídico, também falta consenso quanto à formulação do termo. O mesmo tanto pode ser restritivo ao impedir o acesso aos benefícios legais, quanto pode ser amplo de modo a postergar a concessão de direitos garantidos pela lei aos grupos determinados como *tradicionalistas*. Nesta linha de pensamento, Barreto Filho (2006, p. 138) propõe a utilização da expressão “pessoas e/ou grupos sociais residentes”, definindo como sendo aqueles “indivíduos, famílias e grupos - ‘tradicionalistas’ ou ‘modernos’, não importa - que ocupam, residem, ou então usam, regular ou recorrentemente, um território específico”. E continua (p.139), apontando que ao contrário da categoria populações tradicionais, o indicado é uma ainda mais genérica e de conteúdo menos denso, o que não significa dizer politicamente neutra, mas que ainda assim seja capaz de “assegurar uma definição legal que garanta abertura para identificar e caracterizar sociologicamente quaisquer atores presentes nas situações enfocadas”.

Mesmo sem unanimidade, dentro das ciências humanas como um todo, o termo permanece atrelado a um modo de vida que privilegia o uso de técnicas de baixo impacto ambiental e de formas equitativas de organização social e suas representações (DIEGUES, 2000), ou seja, um modo de vida que se distinga dos demais por sua particular relação com a natureza.

Essas comunidades são, na maioria das vezes, populações rurais à margem dos direitos à cidadania e que vivem em históricos conflitos fundiários e por reconhecimento. Esses conflitos mostram-se persistentes graças ao ranço do processo de colonização brasileira e pela desigual distribuição de terras e direitos. No entanto, nas últimas três décadas, a dinâmica de defesa e requisição de um território onde possam perpetuar seu modo de vida identitário

tornou-se elemento unificador desses grupos diferenciados, que passaram a se articular em um discurso comum para construção de um sujeito que apresenta identidade coletiva e é capaz de lutar pelo direito à terra (ZHOURI; OLIVEIRA, 2005).

Cunha e Almeida (2001) apontam que todos esses grupos possuem em comum o fato de que tiveram pelo menos em parte uma história de baixo impacto ambiental e, no presente, têm interesse em manter ou recuperar o controle sobre o território que exploram. E, acima de tudo, estão dispostos a uma negociação: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais. Também para Diegues (2001), nas sociedades primitivas e tradicionais existe uma simbiose entre o ser humano e a natureza, tanto em sua práxis quanto no campo simbólico, que permite que tais grupos acumulem e mantenham o conhecimento sobre seu território, transmitindo-o a novas gerações. O autor considera comunidades tradicionais aquelas que vivem em estreita relação com o ambiente, dependendo de seus recursos naturais para a reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental. Entretanto, o próprio autor salienta que é preciso ter o cuidado de não se criar sobre tal conceito um *neomito*, em que a falta de uma base empírica que se sustente em uma abordagem ecológica crítica vincule a imagem de tais populações tradicionais a um *bom selvagem*. Os sujeitos referidos nos estudos precisam se perceber como atores socioambientais, com direitos e responsabilidades, ou seja, como partes integrantes dos processos e das transformações locais.

Para trazer à discussão mais um exemplo da dificuldade conceitual envolvida nesta temática, Toledo (2000), tratando especificamente de populações tradicionais indígenas, atribui aos indígenas, características como: presença milenar em dado território; estratégias variadas e mais sustentáveis para uso dos recursos disponíveis nos locais onde habitam; idioma, religião, valores morais e crenças específicas. Diante de tantos atributos, o próprio autor chama atenção para o desafio de determinar tais fronteiras conceituais, pois grande parte dos povos considerados indígenas podem também ser considerados camponeses, e essas raias limítrofes entre um modo de vida e outro são fluidas e dinâmicas.

Os antropólogos Cunha e Almeida (2001), por exemplo, apontam que se trata de um conceito ainda em construção e bastante genérico. Os autores afirmam ainda que:

[...] O emprego do termo ‘populações tradicionais’ é propositalmente abrangente. Contudo, essa abrangência não deve ser confundida com confusão conceitual. Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. Defini-las como populações que têm baixo impacto sobre o ambiente, para depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis, seria mera tautologia. Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do

mercado, será difícil encontrá-las hoje em dia. Nos textos acadêmicos e jurídicos descrevem-se em geral as categorias por meio das propriedades ou características dos elementos que as constituem. (...) Essa abordagem está de acordo: com a ênfase que daremos à criação e à apropriação de categorias, e, o que é mais importante, ela aponta para a formação de sujeitos por meio de novas práticas.

E os autores complementam:

Termos como "índio", "indígena", "tribal", "nativo", "aborígene" e "negro" são criações da metrópole, são frutos do encontro colonial. E embora tenham sido genéricos e artificiais ao serem criados, esses termos foram sendo aos poucos habitados por gente de carne e osso. É o que acontece, mas não necessariamente, quando ganham status administrativo ou jurídico.

São várias as situações em que o uso do termo populações tradicionais e seus correlatos se apresenta como necessário, tanto em âmbito nacional quanto internacional. A seguir, expomos algumas dessas situações.

Para o IBAMA (2013), ciente de ter também contribuído com a controvérsia, a definição do melhor termo se fez necessário para que seja possível precisar a acepção desejada para o termo, pois sem um acordo sobre o conceito será quase impossível examinar a situação e a importância de tais populações. Neste documento, veiculado através do site do Instituto, o termo oficial é *população tradicional* – cunhado nos moldes ambientalistas característicos desta instituição. O IBAMA destaca a importância de não se tratar o termo de forma a remetê-lo ao conceito de atraso ou de grupos sociais refratários ao progresso ou a modernização. Trata-se, segundo o órgão, de uma relação conservacionista com o meio ambiente, em que a população tradicional está essencialmente ligada à preservação de valores, de tradições, de cultura.

Para o já citado Relatório o Nosso Futuro Comum (1986), o termo povos tradicionais é usado ao se referir:

[...] às minorias culturalmente distintas da maioria da população que estão quase que inteiramente fora da economia de mercado. Uma interpretação mais ampla é necessária para incorporar sociedades minoritárias que têm as características dos grupos tradicionais — incluindo um corpo de conhecimento tradicional do ambiente e seus recursos e que ainda não estão intimamente ligados à economia de mercado (p. 25).

A Convenção da Diversidade Biológica (CDB/1992), ao tratar de tais populações, refere-se a *comunidades locais e povos indígenas* como aqueles com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica. A Convenção incorporou alguns avanços teóricos importantes, merecendo ressaltar a adoção do

princípio da soberania dos Estados sobre os recursos biológicos e genéticos em seus territórios (artigo 3), apontando para as comunidades locais e indígenas como elemento chave para proteção e acesso a esses recursos (MACHADO; GODINHO, 2011). Vincula-se oficialmente, pela primeira vez, as populações tradicionais e seu modo de vida (saberes e práticas), apontando para a necessidade de uma atenção especial para o tema.

A Medida Provisória nº 2186-16/01 - que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização - por sua vez, fala em *comunidades indígenas e comunidade local*. E define *comunidade local* como:

[...] grupo humano, incluindo remanescentes de comunidade quilombola, distintos por suas condições culturais, que se organiza, tradicionalmente, por gerações sucessivas e costumes próprios, e que conserva suas instituições sociais e econômicas.

Para a já referida Convenção 169 da OIT *povos indígenas e tribais* devem assim ser denominados e o termo aplica-se a

[...] povos em países independentes que são considerados indígenas pelo fato de seus habitantes descenderem de povos da mesma região geográfica que viviam no país na época da conquista ou no período da colonização e de conservarem suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas. Aplica-se, também, a povos tribais cujas condições sociais, culturais e econômicas os distinguem de outros segmentos da população nacional (OIT, 1989, p.8)

Um dado relevante da Convenção é a distinção entre os termos *populações* e *povos*, a saber:

[...] ‘populações’ é termo que denota transitoriedade e contingencialidade, e o termo ‘povos’, caracteriza segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e relação especial com a terra que habitam. Na interpretação das disposições do instrumento, o emprego do termo ‘povos’, nessa acepção, limita-se exclusivamente ao âmbito das competências da OIT, sem nenhuma implicação que possa contradizer ou contrariar outras possíveis acepções previstas no Direito Internacional (OIT, 1989, p.9).

Um importante e polêmico componente apresentado pela Convenção 169 refere-se a auto-identidade:

A auto-identidade indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeito da

Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça (OIT, 1989, p.8)

Vale aclarar que o uso do conceito *povos* neste instrumento internacional não se refere ao princípio de livre autodeterminação dos povos, no sentido de nações que podem legitimamente procurar a independência de seus territórios no conceito internacional. Isso se estabelece em preservação com o objetivo de poder usar o conceito de povo na sua dimensão de comunidade histórica sem que se apele à sua dimensão política de autodeterminação. Isso teve que ficar claro juridicamente para que os mínimos avanços pudessem ser efetivados, pois o tema trafegava entre os argumentos de risco à manutenção da soberania e da integridade do território nacional.

Para Castro (2000) o termo *povos tradicionais* é o mais adequado, pois traz consigo um fator de automeação e expressa elementos identitários que os aproxima de vertentes políticas e de reafirmação de direitos. A autora também reconhece as imprecisões conceituais e os sentidos generalistas, mas pontua que essa nomeação imprecisa tem sido usada de forma favorável no automeação dessas populações por reterem elementos de identificação social e política, e de reafirmação e reivindicação de direitos.

Little (2002), também com fundamentação antropológica, opta pelo termo *povos tradicionais*, e o atrela diretamente ao conceito de territorialidade (discutido mais adiante). Para tanto, o autor se vale de três elementos essenciais em sua argumentação: povos tradicionais são aqueles que guardam com seu território o regime de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar específico e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva, ou seja, eles têm na territorialidade sua unidade, a partir da qual se dá o sentido de tradicionalidade, o que leva a discussão para outras esferas.

A dificuldade conceitual é também linguística e foi sendo revisada e reconsiderada ao longo do tempo. O termo *indigenous*, em inglês, usado em muitos documentos oficiais internacionais, não quer dizer necessariamente *indígenas*, no sentido étnico e tribal como reconhecido no Brasil. O conceito incorporado pelo do Banco Mundial⁵³ para povos nativos (*indigenous*) baseou-se nas condições de vida dos povos indígenas amazônicos da América Latina. Porém, não era aplicável a outras populações em outras regiões. Uma nova definição foi elaborada com a Diretiva Operacional 4.20 de 1991⁵⁴, que substituiu o termo *povos tribais*

⁵³Elaborado no documento: *Bank's Tribal Peoples Policy Statement*, 1982.

⁵⁴Esta diretiva consta do Manual de Operações do Banco Mundial e descreve as políticas do Banco e os procedimentos para processamento de projetos que afetam populações indígenas. Estabelece definições básicas,

por *povos nativos*. Esta expressão, embora ainda se refira mais especificamente a indígenas e não a populações tradicionais como um todo, se aplica aos povos que vivem em áreas geográficas com características particulares, que demonstram, em vários graus, ligação dos indivíduos com seus territórios ancestrais; capacidade de auto-identificação e identificação pelos outros como grupos culturais distintos; linguagem própria, muitas vezes não a nacional. Tal definição mostra a tendência a organização de instituições sociais e políticas próprias e tradicionais mantidas por gerações; e sistemas de produção de subsistência, com pouca ou nenhuma acumulação (DIEGUES, 2001).

Do ponto de vista jurídico, de acordo com Santilli (2005), embora tenha uma ampla aplicabilidade, a melhor representação de uso do conceito população tradicional na legislação brasileira está atrelada à lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação - Lei do SNUC (2000) - que apresenta tal expressão em vários pontos. Consta da referida lei, inciso XV do artigo 2º que *populações tradicionais* são:

[...] grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo há, no mínimo três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável.

O texto não foi bem recebido e recebeu veto presidencial⁵⁵ por incluir grupos humanos vivendo continuamente em determinado ecossistema, pois, ecossistema não pode ser usado como referência espacial para concessão de benefícios legais. Tampouco a especificação de três gerações delimita a questão pois, se assim fosse, o conceito se ampliaria de tal forma que alcançaria, praticamente, a toda a população rural de baixa renda, impossibilitando a proteção especial que se pretende dar às populações verdadeiramente tradicionais (SANTILLI, 2005).

objetivos de política, diretrizes para o desenho e a execução de disposições ou componentes de projetos para populações indígenas, bem como requisitos de processamento e documentação.

⁵⁵ Diz o veto: "O conteúdo da disposição é tão abrangente que nela, com pouco esforço de imaginação, caberia toda a população do Brasil. De fato, determinados grupos humanos, apenas por habitarem continuamente em um mesmo ecossistema, não podem ser definidos como população tradicional, para os fins do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. O conceito de ecossistema não se presta para delimitar espaços para a concessão de benefícios, assim como o número de gerações não deve ser considerado para definir se a população é tradicional ou não, haja vista não trazer consigo, necessariamente, a noção de tempo de permanência em determinado local, caso contrário, o conceito de populações tradicionais se ampliaria de tal forma que alcançaria, praticamente, toda a população rural de baixa renda, impossibilitando a proteção especial que se pretende dar às populações verdadeiramente tradicionais. Sugerimos, por essa razão, o veto ao art. 2º, inciso XV, por contrariar o interesse público." (mensagem no 967, de 18 de julho de 2000 para veto parcial do Projeto de Lei no 27, de 1999, nº 2.892/92 na Câmara dos Deputados, que "Regulamenta o art. 225, § 1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências").

Uma outra questão pertinente ao veto refere-se à relação do termo com a permanência da população em dado espaço ou território. Vincular tais populações ao território restringiria, por exemplo, índios guaranis e seringueiros que guardam em suas tradições culturais e atividades econômicas tradicionais o deslocamento espacial, trazendo mais um ponto contra-argumentativo para concessão de benefícios legais, inviabilizando o desenvolvimento de políticas públicas para tais grupos (MACHADO; GODINHO, 2011). Como dito anteriormente, é falha qualquer tentativa de enquadramento dessas populações, porém faz-se mister continuar a busca por maior consenso.

Embora tenha sido vetada, a definição de *populações tradicionais* apresentada na Lei do SNUC foi inspirada em conceitos antropológicos e está diretamente relacionada ao modo de vida embasado no manejo sustentável de recursos naturais. Atenção especial deve ser dada ao fato de a Lei nº 9.985/2000, que instituem o SNUC e o Decreto 4.340/2002⁵⁶ que a regulamentou, utilizarem termos distintos, com significados diferentes, que são comumente confundidas pela doutrina e pelos aplicadores da lei. São elas: *populações tradicionais*, *populações tradicionais residentes*, *populações locais* e *populações residentes* (SANTILLI, 2010). Detalhamentos sobre tais termos não são condizentes com os objetivos dessa pesquisa, apenas foram apontados com intuito de dar ressaltos às dificuldades conceituais para se conceder amparo legal ao tema.

Um passo legal relativamente recente e relevante foi a promulgação do Decreto nº 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais⁵⁷ e define *comunidades tradicionais* como:

[...] 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.

Tal decreto reforça a relação cultural dessas comunidades com a terra quando atrela a esse conceito outra definição que inspira controvérsias, sobretudo em um país oligárquico e de grandes latifúndios como o Brasil – o conceito de *territórios tradicionais*. Por carecer de maiores considerações, trataremos do tema mais adiante, na seção 2.5.

⁵⁶ Regulamenta artigos da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC, e dá outras providências.

⁵⁷ Afirma o Decreto 6040/2007: “A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições”.

Em relação à opção conceitual, compactuamos com o que versa Cunha e Almeida (2001) sobre o termo *populações tradicionais*:

[...] podemos afirmar que as populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (por meios práticos e simbólicos) identidade pública que inclui algumas e não necessariamente todas as seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto; formas equitativas de organização social; presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis; e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados (p.192).

Gostaria de ressaltar que a opção para presente pesquisa, uma vez que não foi possível deixar de utilizar, é não fazer escolhas muito amplas em relação aos conceitos, assumindo para nossa análise apenas os termos *populações tradicionais* e *comunidades tradicionais* como termos equivalentes, por entendermos serem os de maior aceitação dentro das ciências humanas, no campo jurídico e em sua aproximação com as questões socioambientais, como as tratadas em nossa análise.

Entretanto, é preciso deixar claro que, para esta pesquisa, a categoria *tradicional* é dinâmica e de domínio total daqueles que desejam ser abarcados por ela, não correspondendo, portanto, a um único sentido, fechado e restritivo, relacionado ao tempo e ao espaço, tal qual mostrou o processo histórico vivido pela comunidade tradicional autodeclarada Quilombo São José da Serra.

Neste ponto ressalto que para as populações sob essas condições, permanecer como *tradicionais*, com cada vez menos possibilidades concretas de manter sua reprodução sociocultural em seu território, pode custar caro aos interesses por melhoria de qualidade de vida do próprio grupo, tendo a pobreza como constante ameaça. Por outro lado, ser cooptado pelo modelo hegemônico dominante pode significar consentir dissolver-se enquanto população tradicional, permitindo a disseminação da exploração e do uso indiscriminado dos recursos naturais (ROCHA, 2012). Se as condições de vida das populações tradicionais fossem suficientemente satisfatórias ao ponto de não haver a necessidade de migração em busca de trabalho fora de seu território, não se registrariam perdas consideráveis no modo de vida desses atores sociais.

O trabalho, ou melhor, a falta de trabalho torna-se o diferencial para esses cidadãos. Permanecer em suas terras, lutar por elas e por melhores condições de permanência está diretamente relacionado a ter ou não trabalho. Ter melhores condições de vida mediante a geração de trabalho e renda, como pautada na presente tese, mostra-se como condição necessária que estabelece e mantém a relação indissociável entre sociedade e natureza (LEFF,

2002, p.118). Sendo considerado, no sentido da *praxis*, como atividade material humana transformadora do mundo e do próprio homem, o trabalho é um dos elos entre natureza e sociedade, pois ele se efetiva na existência humana em relação às condições biológicas para sua sobrevivência. Portanto, ao longo desta investigação, trabalho é apresentado como algo que vinca a relação entre as condições de subsistência no Quilombo São José da Serra e a população tradicional que lá vive, ao mesmo tempo que é o elo que guarda a possibilidade de manterem suas tradições e permanecerem em seu território.

2.3 O (re)significado e os aspectos legais do conceito de quilombo

Num trem pras estrelas
Depois dos navios negreiros
Outras correntezas (Cazuza)

Quilombos, mocambos, comunidades negras rurais, terras de preto, remanescentes de quilombos são representações de uma identidade histórica construída e reconstruída pela dinâmica das relações raciais no Brasil. Revelam o quadro político no qual se insere a população negra ao longo da história e a situação do conflito na luta por direitos (BASTOS, 2009).

A história vem mostrando que quando o assunto é comunidade tradicional remanescente de quilombo, a falta de consenso quanto aos conceitos básicos e imbricados *comunidade tradicional* e *território* tem atado ainda mais o nó górdio da discussão. Tal fato tem apontado para a necessidade de se buscar soluções para os conflitos fundiários, com base em políticas de reparação histórica oriundas da Constituição Brasileira de 1988. Fazer com que as políticas públicas de reparação para com os descendentes de povos escravizados e as leis que determinam o direito à terra caminhem juntos é um desafio. A criação de mecanismos legais que possam contribuir para a implementação de estratégias de Estado e para a política socioambiental brasileira é importante para a sociedade. Para tanto, acredito ser fundamental que haja, como ponto de partida, visibilidade e reconhecimento do valor dessas populações, e essas são algumas das contribuições possíveis de pesquisas como esta.

Tal qual ocorreu em tantas outras colônias europeias do século XV, a escravidão de povos africanos enviados pra cá foi uma das principais características do período colonial, e

marcou numericamente o Brasil como o maior comprador de escravos da história daquele continente, como mostra a Tabela 1.

Tabela 1 - Tráfico de africanos escravizados por local de desembarque

	Europa	América do Norte	Caribe Britânico	Caribe Francês	América Holandesa	Índias Ocidentais holandesas	América Espanhola	Brasil	África	Totais
1501-1600	903	0	0	0	0	0	241,917	34,686	0	277,506
1601-1700	3,639	19,956	405,117	50,356	145,980	22,610	313,301	910,361	4,312	1,875,631
1701-1800	6,256	358,845	2,139,819	1,178,518	339,559	81,801	175,438	2,210,931	3,451	6,494,619
1801-1866	0	93,581	218,475	99,549	28,654	25,455	860,589	2,376,141	171,137	3,873,580
Totais	10,798	472,381	2,763,411	1,328,422	514,192	129,867	1,591,245	5,532,118	178,901	12,521,336

Fonte: REDHIS – Rede de Educadores de História. Disponível em: <<http://redhis.files.wordpress.com/2011/02/trafico-americas.jpg>> Acesso em: out. 2013.

Sodré (1998) afirma, no entanto, que não se pode precisar tais números, pois o tráfico clandestino compromete a fidelidade estatística. O autor indica que há relatos de que em 1840 a população brasileira girava em torno de cinco milhões de habitantes, enquanto a população negra, tendo como base os imprecisos dados, estima-se entre dois e três milhões e meio de negros cativos. O autor complementa a informação dizendo que a proporção da população de negros, à época, deveria ficar sensivelmente inferior ao de brancos livres, em uma relação de aproximadamente 2 para 3.

Da África foram trazidas mais de uma centena de povos diferentes e, com eles, desembarcavam tradições, crenças, valores, costumes, línguas, saberes e técnicas distintas, das mais diversas partes daquele continente, sobretudo da África subsaariana (COSTA e SILVA, 2012).

A principal etnia trazida para o Brasil foi a dos bantos, povo que durante o período colonial brasileiro ocupava a maior parte do continente africano situado ao sul do Equador, na região onde hoje estão localizados o Congo, a República Democrática do Congo, Angola e Moçambique, entre outros.

Assim constituiu-se o que, no Brasil, se conceituou como *povos de matriz africana*. Sobre esse conceito, entretanto, Anjos e Cypriano (2006, p. 37) chamam atenção dizendo que o território brasileiro se constitui de

[...] seres humanos do tipo: minas, congos, angolas, anjicos, lundas, quetos, haussás, fulas, ijexás, jalofos, mandingas, anagôs, fons, ardas, entre muitos outros e outras, que deram origem aos afro-brasileiros, brasileiros de matriz africana ou população

de ascendência africana. Estas denominações escondem a riqueza tipológica ainda não devidamente estudada, nem quantificada.

Porém, esse foi tão somente um dos primeiros passos para que fossem inseridos nas rodas de discussão das ciências humanas, uma vez que, antes não passavam de seres invisíveis. E mesmo representando falhas conceituais recheadas pelo (pre)conceito de *raça*, tal abordagem teve sua utilidade como ponto de partida para inúmeros e ricos debates que embasaram lutas por valorização e reparação desses povos.

Entre as línguas faladas pela etnia banto estão o quicongo (Congos e Norte de Angola), o quimbundo (centro de Angola) e o umbundo (sul de Angola). Durante o período colonial brasileiro, os africanos que chegavam ao litoral eram classificados em nações relacionadas ao porto ou região em que era realizado o comércio de escravos com os europeus. Entretanto, mesmo havendo certa tendência de vínculo entre portos brasileiros e africanos, não se podia afirmar (com base nessa informação) que essas pessoas eram originárias dessas regiões. Eles podiam ser embarcados em navios negreiros (Figura 12) em um determinado porto, mas serem provenientes de outras partes do continente. Em Salvador, por exemplo, desembarcavam grupos vindo do Golfo de Benin e das savanas mais ao norte, no Maranhão eles vinham da região de Guiné e, no porto do Rio de Janeiro, eram recebidos, sobretudo, indivíduos de Angola, Congo e Moçambique que, nesse caso, embarcavam em Luanda, mas podiam ser de qualquer outra parte da África (COSTA; SILVA, 2012).

Figura 12 - Transporte de escravos em navio negreiro.



Legenda: Marc Ferrez. *Fotografia de um navio negreiro francês, 1882.*

Independente disso, foi com base neste sistema relacionado à suposta origem que a etnia banto foi dividida em *nações*, sendo algumas delas: Angola, para os embarcados em Luanda; Benguela, para os embarcados em Benguela; Cabinda, para os embarcados em Cabinda; Congo, para os embarcados em Loango e Malemba; e Moçambique, para os embarcados em Moçambique e Maputo.

A importância desse dado refere-se ao enriquecimento brasileiro de saberes de tradições africanas, advindos daquele vasto continente. Foi essa alta diversidade de *matrizes africanas* trazidas de África que contribuiu para a miscigenação do povo brasileiro, originando modos de vida particulares em diversos segmentos sociais espalhados por todo Brasil.

Com base em dados de reconhecida imprecisão, como citado anteriormente, segundo a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais/FAPEMG, em 1872, os escravos representavam 15,24% da população brasileira. Os estrangeiros somavam 3,8%, sendo a maioria deles portugueses, alemães, africanos livres e franceses. Os números são de um censo realizado no período imperial, a única contagem da população durante aquela época feita no território brasileiro. O Censo registrou quase 10 milhões de habitantes distribuídos em 21 províncias⁵⁸.

Numa perspectiva histórica, cabe observar que o processo de introdução da população negra no território nacional acompanhou, de maneira geral, os diferentes ciclos que marcaram a economia da Colônia e do Império. Desta forma, ao longo da história do Brasil, o trabalho da população negra escravizada foi central para as atividades extrativistas da madeira, da borracha, dentre outros; para a exploração do ouro; para as indústrias do cacau e do açúcar; para a produção do café; para a pecuária e outras atividades econômicas.

Os principais mercados de importação do negro situados em São Luís, Recife, Salvador e Rio de Janeiro se constituíram em importantes centros de dispersão do povoamento negro em território brasileiro. Dessa forma, a cultura canavieira foi responsável pela introdução do negro na Zona da Mata Nordestina e no Recôncavo Baiano, enquanto as companhias de comércio e a lavoura do algodão tiveram esse papel no Maranhão, no Piauí e no Ceará e o ciclo da mineração para Minas Gerais e no Planalto Central, e o ciclo do café foi o responsável pela presença do negro na Zona da Mata e sul de Minas, no Vale do Paraíba e na região de Campinas (IBGE, 2007).

⁵⁸ Os dados foram disponibilizados pela FAPEMG, através do site <http://www.nphed.cedeplar.ufmg.br/>.

Segundo dados inferidos pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em seu Comunicado de nº 91/2011, que trata da Dinâmica Demográfica da População negra Brasileira, mudanças expressivas ocorreram na população brasileira ao longo do século XX. Essas transformações atingiram todas as regiões, todos os grupos sociais e raciais, mas, em ritmo e forma diferenciada (IPEA, 2011). Entre elas, recebeu atenção especial dos estudiosos a diminuição da mortalidade, seguida, no tempo, pela queda nas taxas de fecundidade. A velocidade da queda, tanto da fecundidade quanto da mortalidade, acarreta mudanças rápidas no ritmo de crescimento da população e na sua distribuição etária. E foi com base no Censo Demográfico de 2010 que se constatou que 97 milhões de pessoas se declararam negras, ou seja, pretas ou pardas, e 91 milhões de pessoas, brancas. Portanto, a população branca era maior que a negra entre 1980 e 2000 e em 2010, esta situação se inverteu. Era então a primeira vez que os negros formavam, aproximadamente, a metade da população brasileira.

No contexto do valor premente a ser dado à sabedoria mantida nas comunidades tradicionais brasileiras, as assentadas na ancestralidade negra africana merecem destaque. Eles não apenas povoaram o território, dando-lhe prosperidade econômica através de sua força de trabalho, mas, também, trouxeram suas variadas culturas que aqui sobreviveram e serviram como patamares de resistência social, cultural e até de cuidados com a saúde (JANGA, 2008), como é o caso do conhecimento a respeito das plantas e de seus usos para tratamento de saúde física ou espiritual, a partir de utilizações interligadas à busca do bem estar humano (ALMEIDA, 2003).

Mesmo que tenham sido submetidos à aculturação portuguesa, traduzida principalmente na catequese católica, sendo submetidos a batizados, e recebendo um nome *cristão*, pelo qual seriam conhecidos a partir daquele momento, os negros africanos enriqueceram a cultura brasileira e deixaram marcas indeléveis.

Dentro da lógica colonialista do século XV, ao se considerar a inferioridade da chamada “raça negra”, legitimava-se sua função inequívoca de “servir como escravo”, logo, justificava-se a marginalização dessa parcela da população brasileira. Assim, a desumanização do negro não foi casual, mas constituiu-se como base para o funcionamento dos aparatos econômicos, políticos e culturais daquela época, e, de certa forma, deixou rastros na atualidade, tendo em vista os muitos negros que permanecem à margem da cidadania no Brasil, sendo diminuídos econômica, social e culturalmente, mesmo dentro de uma aparente democracia racial (REZENDE-SILVA, 2012b).

Essas vozes africanas não se calaram. A história mostra que nem tudo era submissão. Sempre houve resistência. Lutas, fugas, assassinatos de senhores ou formação de quilombos marcaram a trajetória dos afro-brasileiros.

Embora hoje tenha sido elaborada uma ressignificação para o termo quilombo, a expressão remete à ideia da materialização da resistência negra à escravização, pois foi uma das primeiras formas de defesa dos negros contra o regime escravocrata, a discriminação racial e o preconceito. Portanto, mesmo ressignificado, para melhor abarcar as necessidades de reconhecimento desses grupos, a ideia de resistência permanece como marca identitária atrelada ao termo quilombola.

Segundo Munanga (1996), *quilombo* (kilombo) é uma palavra originária dos povos de línguas bantu umbundo, falada pelo povo ovibundo. Há registros de que em território africano, no período de fluxo de escravos, eram formadas regiões administrativas assim denominadas, e que também se referem a um tipo de instituição sociopolítica militar conhecida na África Central, mais especificamente, na área formada pela atual República Democrática do Congo (antigo Zaire) e Angola.

No Brasil, quilombo, mais do que local de abrigo para negros fujões, passou a representar um *locus* de resistência de um povo à escravidão. Para Janga (2008), os quilombos do período colonial representavam uma possibilidade de assegurar a liberdade individual e de respeito ao modo de vida de seus moradores, uma vez que representavam um refúgio isolado, livrando-os do jugo do regime escravocrata. Aos poucos, esses novos territórios/refúgios foram formados com base nas relações socioambientais distintas daquela oficialmente instituída pelos portugueses.

Devido à trajetória histórica pela qual passaram os afrodescendentes no Brasil, O'Dwyer, (2002) sugere que nos libertemos da definição, permeada nos livros de história e no imaginário nacional, que restringe o termo quilombo simplesmente a grupos de escravos fugidos de seus senhores e que viviam escondidos na mata. A definição adotada hoje considera outras situações, tais como: casos de doações das terras aos escravos pelos senhores, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado (como servir na Guerra do Paraguai, por exemplo), persistência nas fazendas decadentes a eles deixadas por seus antigos proprietários, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, aquelas relativas à compra de terras por famílias de escravos alforriados, entre outras. Tais quilombos problematizavam uma ordem discursiva.

A ressignificação do termo tornou-se importante ao longo do tempo de luta por igualdade por favorecer a fundamentação de novos direitos a serem concedidos às populações negras, uma vez que traz, de forma intrínseca, o reconhecimento da necessidade de se implementar ações de reparação histórica para essas populações, quer sejam seus antepassados “fujões” ou não, pois são, antes de mais nada, indivíduos que tiveram seus direitos negados por séculos.

Em complementação ao ressignificado do termo quilombo, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2011) aponta que é necessário superar a ideia de passado embutida no conceito, que o limita e o atrela a concepções coloniais concernentes ainda ao Conselho Ultramarino vigente nos idos de 1740, segundo o qual “quilombo ou mocambo é toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”.

Com a abolição da escravatura no Brasil, em 1888, a expressão *quilombo* deixou de existir na legislação republicana, uma vez que não tendo mais escravo, não fazia mais sentido manter a correlação do termo com a fuga e a permanência (ou mesmo existência) desses indivíduos. Foram precisos quase cem anos para se resgatar e ampliar tal conceito, a fim de que pudesse embasar os novos rumos estabelecidos para as políticas de igualdade racial perseguidas por uma parcela da sociedade brasileira, desde a segunda metade do século XX.

Oficialmente, somente com a institucionalização da Assembleia Nacional Constituinte e com a promulgação da Constituição Brasileira de 1988, a discussão sobre questões referentes às comunidades quilombolas e sobre as possibilidades de ampliação de seus direitos por reparação histórica passou a fazer parte da agenda política nacional e suscitou debates e reações. O conceito de quilombo foi reintroduzido no vocabulário legal brasileiro e o espectro histórico ganhou importância concreta (ÁGUAS, 2011). Mesmo assim, a ideia distorcida de quilombo ainda permanece no imaginário de boa parte da sociedade brasileira, o que mantém a negação desse processo histórico, a invisibilidade, a desvalorização e a marginalização dessas populações. E somente o reconhecimento e a visibilidade dessa identidade étnica tornam possível a compreensão das dinâmicas próprias à formação do território e em que medida a territorialidade étnica determina os modelos de relações que o grupo estabelece com o ambiente onde está situado (ROCHA; NEFFA, 2010).

A Constituição de 1988 marcou a redemocratização do país e tornou constitucional a luta dos movimentos negros pelo respeito e direito ao acesso à terra, inserindo o debate sobre a criação de políticas públicas para a população negra. É devido ao destaque para o reconhecimento da possibilidade de regularização dos territórios remanescentes de quilombos,

tendo como base o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)⁵⁹, que o termo quilombola se insere oficialmente na Carta Magna e determina a concessão do direito à terra aos descendentes de escravos. Mais do que o direito à terra, a Constituição reconheceu o direito ao vínculo ao território onde vivem e desenvolvem atividades ligadas à pequena agricultura, ao artesanato, ao extrativismo e à pesca, segundo as várias regiões em que se situam. Apesar disso, como frisa Paul Little (2002), somente sete anos depois, em 1995, foi a Comunidade Boa Vista, localizada em Oriximiná (PA), no Vale do Trombetas, reconhecida como primeira comunidade de remanescentes de quilombo no país. Entretanto, reconhecer foi tão somente o primeiro passo. A posse da terra tornou-se um outro desafio muito mais árduo.

No mesmo momento em que a categoria foi criada, também passou a ser necessário construir saberes que a definissem. Este reconhecimento levou à criação da categoria jurídica *remanescente de quilombo* como uma continuidade tradicional. Esta criação perpassou diferentes discursos: jurídicos, acadêmicos e midiáticos (ALMEIDA, 2012).

Houve e ainda há morosidade na efetivação desse direito e, segundo a Comissão Pró-Índio de São Paulo, a primeira iniciativa mais contundente para normatização dos procedimentos de regulamentação de terras quilombolas só ocorreu em 1995, quando o Incra editou a Portaria 307, que determinava que as comunidades quilombolas tivessem suas áreas demarcadas e tituladas. E, apenas em 2003, em decorrência de uma maior organização e lutas dos quilombolas, o Presidente Lula editou o decreto nº. 4.887/2003 e criou as condições para a retomada das titulações, através da adoção de conceituações mais adequadas de comunidade e de terra de quilombo (utilizando-se do critério da auto-identificação), além de garantir, por força da lei, a possibilidade de desapropriação de propriedades incidentes em terras quilombolas (quando necessário) e ainda atribuiu a competência de condução do processo ao Incra⁶⁰.

Hoje, tal titulação se baseia na produção do Relatório Antropológico, que pousa no atual conceito de quilombo preceituado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA):

[...] quilombo hoje apresenta novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem

⁵⁹ “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, ADCT, 1988).

⁶⁰ O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), órgão ligado ao Ministério de Desenvolvimento Agrário, é a instituição responsável pelos procedimentos de regularização fundiária dos territórios quilombolas. Atualmente, sua ação é regulamentada pela IN/INCRA/nº20/2005, cujo texto encontra-se disponível em: <http://www.incra.gov.br/arquivos/0148600045.pdf>

sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos, e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (O'DWYER, 1995, p.1).

Com base nessa definição é possível observar que quilombo não se trata apenas de um lugar onde se refugiaram negros fujões, e lá se mantendo à margem da história por gerações. É um lugar que guarda histórias de resistência cultural de forte ligação territorial, caracterizando - se pela manutenção da cultura afro-brasileira, não apenas por se vislumbrar sua legitimidade mas, também, por considerar outro aspecto relevante para a compreensão dos territórios - o conceito de ancestralidade que valoriza os saberes e as práticas mantidos por esses povos ao longo do tempo.

Todavia, quilombo ainda é uma expressão controversa que gera discussões para seu enquadramento no campo jurídico. O termo remanescente quilombola (O'DWYER, 2002) vem sendo juridicamente usado para referir-se àqueles que habitam quilombos, a fim de se perseguir ações de reparação histórica. Entretanto, a expressão *remanescente* tem sido criticada por sociólogos, antropólogos e juristas, pois tende a remeter o termo ao sentido de resto, sobra ou resíduo. Apesar dessas discussões em busca de um conceito de quilombo, é possível perceber que o tema ainda continua em construção, mas não se pode evitá-lo.

No clima comemorativo do centenário da abolição da escravatura no Brasil e seguindo os rumos constitucionais, foi criada a Fundação Cultural Palmares (FCP), a fim de potencializar a participação da população afro-brasileira no processo de desenvolvimento do país, abrangendo o segmento social afrodescendente, há muito posto de lado. Vinculada ao Ministério da Cultura, foi instituída pela Lei Federal nº. 7.668/88, tendo o seu estatuto aprovado pelo Decreto nº. 418/92, cuja

Missão corporifica os preceitos constitucionais de reforços à cidadania, à identidade, à ação e à memória dos segmentos étnicos dos grupos formadores da sociedade brasileira, somando-se, ainda, o direito de acesso à cultura e a indispensável ação do Estado na preservação das manifestações afro-brasileiras.

Desde então, a FCP é quem acolhe os pedidos, analisa e concede a titulação de grupos de afrodescendentes como quilombolas, dando os primeiros passos⁶¹ para a subsequente requisição da posse da terra ocupada por essas populações.

De acordo com o relatório do IBGE sobre Territórios Quilombolas (2012), esta denominação caracteriza território titulado em proveito da manutenção desse território para as futuras gerações, ou seja, é uma terra que, uma vez reconhecida, não será vendida quer na sua totalidade, quer aos pedaços. Do ponto de vista prático, o Território Quilombola é uma terra não alienável. É uma terra que não está no mercado e está reservada ao usufruto exclusivo das comunidades quilombolas. Esse fato, por vezes, é o que está no cerne de indisposições à política de regularização fundiária de territórios quilombolas. Trata-se de uma política que desagrade a terceiros, pois retira terras do mercado imobiliário e da exploração particular de recursos naturais.

Como citado anteriormente, apesar de o termo ter sido referido no ADCT, em 1998, o conceito legal de comunidades tradicionais quilombolas em vigência é o previsto no artigo 2º do Decreto Federal nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, que diz:

Art. 2 Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

⁶¹ O passo-a-passo para que uma comunidade tenha acesso à política de regularização de territórios quilombolas diz que é necessário que ela se autorreconheça como um quilombo. É preciso também que haja uma relação histórica com o território reivindicado. Estes fatores devem constar do pedido de autodefinição enviado à Fundação Palmares, que é a instituição responsável pela análise das informações e pela emissão da Certidão de Autorreconhecimento. Após emitir o certificado, a Palmares dá o suporte para que a comunidade adquira o documento definitivo de posse da terra, emitido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) – ou seja, a titulação, que garante a propriedade do território e a autonomia da comunidade. O INCRA é responsável pelo levantamento territorial e estudos antropológicos e históricos, para a correta demarcação da área a ser titulada.

Mesmo após essa etapa, a Fundação garante assistência jurídica em diferentes níveis, visando à defesa do território contra invasões ou qualquer outro tipo de violência. Seu papel, portanto, é formalizar a existência das comunidades quilombolas, assessorá-las juridicamente e desenvolver projetos, programas e políticas públicas de acesso à cidadania, conforme estabelecido no decreto nº 4.887 – não por acaso, de 20 de novembro de 2003. Após a certificação, é necessário obter o título de propriedade do território. Para que o processo de titulação tenha início, as comunidades interessadas devem entrar em contato com a Superintendência Regional do INCRA do seu estado. A partir daí, o Instituto inicia o estudo destinado à confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território. A etapa seguinte é a de análise dos dados coletados e elaboração do relatório final. Relatório aprovado, o INCRA publica uma portaria de reconhecimento que declara os limites do território quilombola. Segue-se então a regularização fundiária, quando não-quilombolas são removidos das terras demarcadas e os imóveis particulares, desapropriados. Somente após esse processo, chamado “desintrusão”, é concedido o título de propriedade à comunidade, que é coletivo, inalienável e em nome da associação dos moradores da área. O título é registrado no cartório de imóveis sem qualquer ônus financeiro para a comunidade beneficiada. (Fundação Cultural Palmares, acessado em 21/03/2013 em http://serradabarriga.palmares.gov.br/?page_id=620)

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

O Decreto determina que para que seja resguardado o direito dessas comunidades de manterem sua cultura e seu modo de vida, a titulação⁶² será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades, concedido pela FCP. Cabe ressaltar que o bem a ser protegido é o direito à manutenção de uma cultura própria, o que vai muito além da garantia a um determinado espaço físico (PEREIRA; SCARDUA, 2008).

A ressemantização do termo quilombo e sua inserção na Constituição traduziram os princípios de igualdade e de cidadania negados aos afrodescendentes, até então. Os dispositivos legais referentes a esses princípios são expostos no: (a) Artigo 68 do ADCT sobre *remanescentes das comunidades de quilombos* que revela a garantia ao direito à terra enquanto suporte de residência e sustentabilidade há muito ansiado pelas diversas unidades de agregação familiar e de núcleos populacionais compostos, majoritariamente, mas não exclusivamente, de afrodescendentes; (b) Título I sobre direitos e garantias fundamentais e o título II, cap. II dos direitos sociais da Constituição Federal que apontam para um conjunto de ações em políticas públicas e ampliação de cidadania, entendidas em suas várias dimensões, e que se mostram favoráveis aos quilombolas; (c) artigos 214 e 215 da Constituição Federal sobre patrimônio cultural brasileiro que aproximam a valorização do conceito de quilombo com um conjunto de ações de proteção às manifestações culturais específicas, que precisa ser preservado. A partir desses marcos legais e de seus princípios surgiu a necessidade de se realizar avanços conceituais, administrativos e socioambientais.

Para se determinar e efetivar o direito das comunidades quilombolas sobre as terras, uma série de entraves burocráticos e de interesses econômicos tem tornado a titulação das comunidades uma tarefa difícil. Todo esse processo foi e é lento. Mais de uma década para o estabelecimento dos procedimentos a serem executados tanto para titulação do grupo quanto para a imissão da posse da terra, consiste em problema. Após algumas tentativas de distribuição das responsabilidades funcionais de cada órgão governamental para as diferentes etapas do processo, com perceptível inexperiência governamental sobre a questão, o

⁶² Na regularização fundiária de quilombo, a titulação é a última etapa do processo e ocorre após os procedimentos de desintrusão do território. Não há ônus financeiro para as comunidades e obriga-se a inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade no título, o qual deverá ser registrado no Serviço Registral da Comarca de localização do território (INCRA, 2012).

reconhecimento e a titulação das comunidades quilombolas é atualmente orientado pelo já referido Decreto 4887/2003⁶³, em seu artigo 17, e pela Instrução Normativa (IN) nº 49⁶⁴. Este decreto, em conjunto com a IN, outorga competência ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA para o procedimento administrativo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, desde que o grupo requerente já tenha sido titulado pela Fundação Cultural Palmares.

Mesmo com esses trâmites resolvidos, a burocracia e os interesses oligárquicos permanecem. Para legitimar os próprios discursos do poder hegemônico foram abertas tantas margens na legislação que, na prática, vem sendo dificultado ou mesmo inviabilizado o acesso ao contrato social àqueles que ainda se encontram no campo da apropriação/violência e marginalização (ÁGUAS, 2011).

Alguns avanços legais que, aos poucos, fizeram com que essas comunidades fossem recebendo maior respaldo de políticas públicas de reconhecimento, legitimação e territorialização foram detectados em um crescente processo de valorização identitária. Todavia, segundo os próprios interessados, essas ações permanecem incipientes mediante a demanda e os fatos históricos aos quais tais populações foram submetidas (MATTOS, 2006).

Nessa perspectiva, destaca-se a publicação oficial do Programa Brasil Quilombola⁶⁵ da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) e Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SPCT) que enfatiza que:

[...] sob o ponto de vista dos quilombolas, a questão fundamental que se coloca é a garantia do acesso à terra. A histórica concentração de terras no Brasil atinge diretamente essas comunidades, que possuem uma relação com a terra que transcende a mera questão produtiva. Assim como acontece em relação aos povos indígenas, a terra para os quilombolas é mais do que um bem econômico. Terra e identidade, para essas comunidades, estão intimamente relacionadas. A partir da terra se constituem as relações sociais, econômicas, culturais e são transmitidos bens materiais e imateriais.

⁶³ Assim estabelece o art. 17 do Decreto nº 4887: a titulação será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades quilombolas, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. E, como exigência de titularidade do direito, acrescenta o parágrafo único, a determinação de que se faz necessária à aplicabilidade do direito, a criação de uma associação legalmente constituída, que representará todos os membros da comunidade coletivamente.

⁶⁴ Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

⁶⁵ Em março de 2004 o Governo Federal, criou o programa Brasil Quilombola, como uma política de Estado para essas comunidades, abrangendo um conjunto de ações integradas entre diversos órgãos governamentais. Todas as ações são coordenadas pela SEPPPIR, por meio da Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. <http://www.seppir.gov.br/arquivos/pbq.pdf>

Para se avançar nesse sentido, o programa se propõe a favorecer a efetivação de políticas públicas, através de articulações transversais, governamentais, setoriais e interinstitucionais para as comunidades quilombolas, com ênfase na participação da sociedade civil. Porém, tal processo multisetorial de reconhecimento, valorização e execução efetiva dessas políticas ainda tem muito caminho a trilhar. O Estado brasileiro ainda permanece assentado em critérios controversos para a propriedade das terras, contribuindo para desqualificar análises antropológicas, sociológicas e ambientais aplicáveis à identificação das comunidades, de seus territórios e modo de vida, estabelecendo uma situação de incompatibilidade entre as categorias “oficiais” de classificação e à realidade das comunidades remanescentes de quilombos. Desta forma, segundo o procurador Daniel Sarmiento (2007), o Poder Público não tem sido suficientemente ágil na asserção das ações expropriatórias com base no art. 68 do ADCT. Isso se dá por razões variadas, que vão da escassez de recursos financeiros para o pagamento das indenizações, até a demora excessiva nos procedimentos administrativos tendentes à identificação das comunidades de remanescentes de quilombos e à demarcação dos respectivos territórios étnicos (SARMENTO, 2007).

Na contramão do que se espera para soluções de curto, médio e longo prazo, as questões de legitimação territorial para comunidades quilombolas vêm sofrendo com propostas de alterações legais relevantes. Entre elas está a possibilidade de adoção de uma redefinição restritiva de *terras ocupadas por comunidades quilombolas*, que põe em pauta a redução da titulação apenas a áreas onde estão localizadas as moradias, deixando de fora todo o entorno e as garantias legais aos recursos ambientais necessários à sobrevivência física e cultural do grupo. Caso tal alteração da ação normativa 20/2005/INCRA⁶⁶ seja aprovada, os obstáculos burocráticos que podem inviabilizar ainda mais as titulações podem ser ampliados (ANDRADE, 2008).

Nesta trajetória histórica, o destino de negros africanos escravizados e a devastação ambiental se entrelaçam, pois a mesma lógica que levou o negro a ser tomado como mercadoria e servir de mão de obra escrava em benefício de uma minoria branca traduz-se na degradação dos recursos naturais brasileiros, sendo as florestas atlânticas as primeiras a sofrerem intensa redução para que maiores índices de extração de recursos naturais e de produção agrícola fossem alcançados (REZENDE-SILVA, 2012b).

⁶⁶ Ação Normativa que regulamenta os procedimentos administrativos para a titulação de terras ocupadas pelos quilombos.

A mesma floresta que sofreu com a devastação oriunda do modo de produção implementado no Brasil desde o início da colonização foi também *habitat* para aqueles que nelas precisaram se abrigar. Assim, estabeleceu-se uma simbiose bastante peculiar entre quilombolas e seus territórios. Little (2002) acredita que a sobrevivência dos quilombos durante séculos deve-se, em parte, à estratégia da invisibilidade simbólica e social dessas populações quilombolas sob o abrigo das matas. A estratégica ocupação de montanhas e florestas tornou mais fácil a busca dos senhores por escravos fugidos, e as matas, além de oferecerem esconderijos, proporcionavam também alimentos, frutas, animais de caça e pesca nos rios que as cortavam (ANDRADE, 2001, p.77). De certa forma, o isolamento foi proposital, sendo utilizado como uma posição política, que lhes permitia um caminho próprio de subjetivação e poder, tendo como aliada a topografia do lugar. Entretanto, contíguo à invisibilidade está o aspecto da marginalidade econômica e social desses grupos, o *outro lado da linha* (SANTOS, 2007). Ao longo dos anos pós abolição, esses aspectos, devido aos fluxos de interesse do mercado capitalista por recursos naturais e mercadorias, foram perdendo seus significados e as terras dos quilombolas passaram a estar na mira das forças econômicas dominantes. Estabeleceu-se e disseminou-se conflitos por posse da terra por todo o Brasil.

O valor atribuído à terra trouxe o interesse fundiário pelo espaço, mas não a visibilidade social para quem o habitava, o que foi historicamente construído. O sistema empregado pela classe dominante brasileira utilizou-se de suportes econômicos que variaram de acordo com a época histórica e a dinâmica da economia, o que é possível perceber com a mudança na lógica da luta dos quilombolas. Na época da escravidão, quando o valor do escravo era economicamente significativo, os quilombolas lutavam por sua liberdade, independência e dignidade. Com a abolição em 1888, os ex-escravos foram negligenciados pelo Estado e o interesse econômico atribuído a eles acabou, na mesma medida em que o interesse econômico pelas terras onde os quilombolas tinham se estabelecido cresceu, obrigando que seus descendentes passassem a lutar pela posse dessas terras (LOPES *et al*, 2008). Como um dado a mais, pode-se afirmar que a Lei de Terras de 1850⁶⁷ entra no cenário

⁶⁷ Em 1850, foi promulgada a Lei nº 601, de 18 de setembro, conhecida como Lei de Terras. Esta Lei promoveu uma ordenação conservadora da estrutura fundiária do país, praticamente impossibilitando o acesso de negros e de seus descendentes à terra na transição da escravidão para o regime do trabalho assalariado durante o século XIX. Ela foi pensada no âmbito crise escravocrata brasileira, e apesar de ser considerada por alguns como um marco jurídico para o modelo econômico brasileiro, ela reafirmou os princípios da propriedade privada e reforçou o domínio do capital sobre a terra, transformando-a em mercadoria podendo ser adquirida apenas por meio da compra. As posses das terras adquiridas por meio das concessões imperiais ou pelo amparo legal da Lei de Terras foram ao longo dos anos sendo transferidas entre as gerações de uma pequena parcela da população brasileira, garantindo a manutenção da estrutura fundiária até os dias atuais. Esse processo privilegiou a elite colonial e deixou outros grupos sociais, principalmente os negros, sem acesso a esse meio de produção.

brasileiro devido às mudanças no contexto social e político, em escala global, ocorridas no século XIX. A terra, então, passa a ser considerada como bem comercial e não mais apenas um *status*; ela passa a ser visualizada como tendo a capacidade de produzir bens e de gerar lucros. Cresce o interesse e a especulação territorial.

No Brasil, imbricada em interesses econômicos, a luta por territórios implica necessariamente em uma disputa de poder. Desta forma, as comunidades quilombolas, ao se organizarem pelo direito aos territórios ancestrais, não estão apenas lutando por demarcação de terras as quais elas têm direito mas, sobretudo, estão fazendo valer seus direitos a um modo de vida (REZENDE-SILVA, 2012).

Ao se pleitear o reconhecimento, o valor e a subsequente inserção social via políticas de reparação histórica, tratar de território quilombola é, em última análise, tratar de Conhecimentos Tradicionais Associados ao Patrimônio Genético, tema da Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB), erigida na chamada ECO/92, promulgada e ratificada pelo Brasil. A partir daí entende-se que os quilombolas têm direito à repartição justa e equitativa dos benefícios financeiros ou não advindos do acesso (por empresas e pesquisadores) tanto dos conhecimentos quanto do patrimônio genético dessas espécies e variedades que conhecem e conservam.

É neste ponto que se mostra a necessária conexão entre o segmento acadêmico e os demais setores envolvidos. A maioria das políticas que contemplam relações entre conservação ambiental e comunidades tradicionais e seus conhecimentos (com seu potencial como parceiros em ações de conservação) quase sempre são frutos de conflito social, estando entrelaçadas em controvérsias conceituais e desqualificações de seu valor. Apesar de existirem diversos tipos de práticas conservacionistas incentivadas para as comunidades tradicionais, como sistemas agroflorestais e reservas extrativistas, por exemplo, estas perdem força diante das pressões econômicas e de alguns grupos interessados na manutenção do *status quo* da assimetria de poder (BORGES *et al.*, 2008). Neste sentido, pesquisas que se baseiam no etnoconhecimento e na interdisciplinaridade, como a etnobotânica, despontam como promissoras no processo de fazer emergir novas perspectivas socioambientais para o desenvolvimento local. Busca-se a resolução de conflitos e a diminuição de vulnerabilidade social, valorizando o conhecimento tradicional e a territorialidade dessas populações. Clément (1998) destaca a possibilidade de contribuição da etnobiologia nas mudanças de atitude para diversas populações não-ocidentais, referindo-se aos preconceitos históricos que vitimaram seus sistemas de crenças e valores, conhecimentos e organização política, social e econômica.

Tendo como objetivo a garantia dos direitos a ela atribuídos, em consonância com a definição legal e conforme Declarações de Auto-reconhecimento, a partir do reconhecimento oficial dado pela Fundação Cultural Palmares oficializou-se a de *comunidade tradicional quilombola São José da Serra*. Os aspectos da trajetória entre esse reconhecimento e a requisição da posse da terra onde habitam os membros desta comunidade serão discutidos mais adiante. Entretanto, no decorrer das análises desta pesquisa, me pareceu relevante contextualizar a comunidade na região.

2.4 Paisagem: a conexão entre ser humano e natureza

A categoria *paisagem* foi escolhida para contribuir de forma abrangente e propositiva para a compreensão do potencial do etnoconhecimento botânico mantido pela comunidade estudada.

A relação existente entre ser humano e natureza, com o outro e com o grupo ao qual este ser pertence, acontece tanto no campo prático quanto no campo simbólico e é decisivo na formação da individualidade, da identidade e da coletividade. Portanto, a dimensão simbólica do ser humano refere-se a um mundo de relacionamentos e compreendê-la sob esse pilar ganha importância dentro da concepção de um novo paradigma ambiental.

Em primeira instância, paisagem aparece como aquilo que se vê, como aquilo que se mostra. Todavia, ela é também resultado da ação e da representação do sujeito, aquele que (res)significa e (de)codifica a observação. Portanto, a paisagem revela-se produto de um processo cognitivo, que reúne concretude e valores simbólicos, apresentando-se de maneira dual, sendo, ao mesmo tempo real e representação (CASTRO, 2002). Para Gomes (2001), ela só existe partindo do indivíduo que cria, organiza, arranja e rearranja forma e conteúdo de seus constituintes, por excelência diversificados, tal qual um mosaico de atributos. Tais representações dependem, portanto, da capacidade que o indivíduo tem de reter, reproduzir e distinguir elementos significativos, evocando signos e valores constituintes da paisagem.

Ao se desnudar o significado de paisagem, não se restringindo somente ao mero sentido natural e de cenário de utilidades, emerge a percepção da dimensão cultural, permeada por simbolismos. A assunção de que paisagem é constituída da natureza em si e da sociedade leva ao pressuposto de que objetividade e simbolismo podem caminhar junto, e contribuir para o fortalecimento de novos patamares de discussão quanto à sua valorização, conservação

e utilização (LUCHIARI, 2001). Assim, assumi o conceito de paisagem cultural como forma reveladora da conexão entre os quilombolas do São José da Serra e as terras ocupadas por eles há gerações.

Em uma visão multifacetada da realidade, natureza e sociedade são indissociáveis, assim como todo o simbolismo do Sagrado resultante dessa interação. Tal indissociação é marcadamente mantida e reconhecida por populações de matriz africana, como a do Quilombo São José da Serra, e retratada em seu cotidiano e em sua fé, tal qual na canção a seguir:

Oxóssi na mata sorria
sorria ao ver o perigo
às vezes
seu peito batia
seu sangue escorria
mesmo assim ele sorria
Oxóssi é rei
(Ponto de Umbanda, domínio público)

Tais dimensões (social e natural), tomadas de forma associada, permitem delinear a ressignificação da paisagem como sendo o espaço onde se processa a dinâmica da sociobiodiversidade e assumir que qualquer alteração em sua morfologia interfere no todo da paisagem, com destaque de interesse para esta pesquisa, no ser humano.

Por ser um sistema aberto, qualquer perturbação na paisagem pode vir a provocar alterações nos atores sociais, nas intencionalidades e nos objetos, e novos valores serão inseridos na dinâmica daquele espaço, produzindo outras perspectivas. Desta forma, considera-se que é da própria natureza da paisagem se transformar, o que pode vir a viabilizar o surgimento de outras oportunidades e perspectivas. Sendo assim, é possível tão somente favorecer município dos segmentos sociais envolvidos para que essa transformação seja um atributo a favor dos mesmos, e não siga uma lógica perversa de domínio utilitário do modo de produção vigente (LUCHIARI, 2001).

Compreendo que a análise da paisagem tornou-se fundamental para ir além da descrição de um mero cenário. Para tanto, procurei que essa categoria fosse incorporada como possuidora de múltiplos patamares de significados, com diversas dimensões que se conectam à percepção do mundo, servindo de guia para realização de um diagnóstico das ações antrópicas no meio onde vivem os quilombolas do São José da Serra.

Segundo Denis Cosgrove (2004), revelar os significados na paisagem exige a habilidade imaginativa de entrar na consciência cultural dos outros de maneira autoconsciente, ressaltando que ver a paisagem a partir dessa habilidade torna-se familiar porque somos partes da natureza e, dessa forma, muitos dos sentidos que a ela atribuímos fazem parte da nossa experiência cotidiana. Foi esse desafio de autoconsciência que buscamos superar ao escolhermos a etnometodologia como fundamentação de coleta e análise de dados.

Para Milton Santos (1994), a paisagem é uma espécie de marca da história do trabalho e das técnicas, mas não se reduz a ela devendo ser pensada paralelamente às condições políticas, econômicas e culturais, uma vez que a técnica tem um papel importante, mas não tem existência histórica fora das relações sociais. Para Ab' Sáber, (2003), paisagem tem sentido amplo, pois é uma herança em todo o sentido da palavra: herança de processos fisiográficos e biológicos, e patrimônio coletivo dos povos que, historicamente, as herdaram como território de atuação de suas comunidades. O conceito de paisagem, pensado à luz desses autores, entre outros, mostra algo que vai além de cenário, ideia a qual o termo, a princípio, remete, e propicia uma compreensão mais ampla da imbricada relação ser humano-natureza.

Nas últimas três décadas, diversas pesquisas têm apontado que as características biofísicas e sensoriais do mundo que nos rodeia são interpretadas e classificadas, de forma singular, de acordo com os parâmetros culturais locais. Assim como são particulares as motivações e os interesses estabelecidos na relação sociedade e natureza, dentro dos parâmetros localmente determinados (LADIO, 2011; MOLARES e LADIO, 2009; KHUMBONGMAYUM, *et al.*, 2006; LAWRENCE *et al.*, 2005; BEGOSSI, 2004).

Na esteira desse pensamento, encontra-se o estreitamento do conceito de paisagem cultural com os estudos etnobotânicos. Estudos realizados têm demonstrado que as percepções, os valores e as atitudes de uma população em relação ao seu ambiente natural influenciam o comportamento coletivo e interpessoal no uso, a apropriação e a possibilidade de conservação dos recursos naturais locais (MOLARES; LADIO, 2012). Considerar que os seres humanos desempenham esse papel-chave na organização e na constituição dos recursos bióticos é atribuir relevância a seu potencial de manutenção e alteração em processos ecossistêmicos e sociais (SANTOS *et al.*, 2007a; YOUNÉS, 2001).

Contudo, ainda são poucas as pesquisas que enfrentam o desafio de transpor os limites disciplinares para tentar entender as formas de cognição e de representação do mundo de outras culturas. A produção de inventários ainda é predominante quando se aborda o

conhecimento tradicional, limitando-se a construir banco de dados de nomes de plantas e de animais nativos e seus usos, atribuindo-lhes, portanto, valores utilitários.

Buscar relacionar dados levantados através de técnicas de etnobotânica com os conceitos simbólicos, que incorporam diferentes lógicas de outras realidades, tem representado grande avanço (POSEY, 1998). Na visão de Castro (2002), não tem como ser diferente, embora seja desafiante, pois as pesquisas tornam-se mais abrangentes à medida que considera a paisagem, onde se dá a produção dos conhecimentos mantidos tradicionalmente, reveladora de suas múltiplas dimensões, visíveis e invisíveis, referentes ao modo de vida e à organização do trabalho das populações tradicionais, e àquela que reúne, além dos atributos materiais, elementos simbólicos como o espiritual, o ritual, o ancestral.

Tiwari *et al.* (2010) apontam, também, que se a população tradicional envolvida tem maior capacidade de resiliência e consegue superar alterações ambientais e sociais e incertezas a que está exposta, esse potencial resiliente pode estar ligado à percepção, à valorização e às boas práticas de utilização da diversidade de ambientes ecológicos aproveitados por ela. Assim, uma comunidade, ao manejar esse corpo de conhecimento a favor da manutenção dos recursos em seus diversos microambientes, permitiria dar uma melhor resposta à dinâmica da mudança sociocultural e ambiental.

Neste caso, é preciso que se adote a variante do inventário, isto é, um inventário de utilidades dos recursos naturais, que se organiza a partir da proximidade e da compreensão do ambiente circundante que, desta forma, se assente em uma concepção não utilitarista desse conhecimento (REZENDE-SILVA, 2012). Quando se considera, por exemplo, que para uma determinada população tradicional as plantas/recursos têm servido como medicamentos, alimentos, corantes, ferramentas, materiais de construção, entre outros fins, admite-se que esse acervo de espécimes vegetais forma a base material e imaterial daquele grupo, ou seja, ao mesmo tempo sua subsistência e cultura, como reconhecem os trabalhos de Crepaldi e Peixoto (2010); Citarella (1995); Ladio; Lozada (2001); Gadgil *et al.* (1993); Sillitoe (1998); Hanazaki (2002). Nesses casos, há que se considerar, também, os ambientes que desempenham papel significativo dentro da cosmologia local, por serem o berço do sagrado habitado por seres sobrenaturais e antepassados (MOLARES; LADIO, 2012; KHUMBONGMAYUM *et al.*, 2006), como é o caso, por exemplo, de matas vizinhas às casas, de locais específicos do quintal, do entorno de corpos d'água e as cercanias de templos religiosos. Por conseguinte, paisagem é materialidade, mas também permite à população que concretize suas representações simbólicas (LUCHIARI, 2001).

Diante do exposto, considerei que utilizar o conceito de paisagem - enquanto categoria de análise - em aproximação com a abordagem etnobotânica - possibilitou compreender e analisar o cenário social e ambiental unidos por uma trajetória histórica, sobretudo por ser o Quilombo São José da Serra uma população de matriz africana com história interligada ao meio ambiente.

Salvaguardando as peculiaridades da flora dos dois continentes, América do Sul e África, um dos resultados da inserção negra no Brasil foi a compilação do que já se tinha de conhecimento sobre as plantas com as adaptações aos recursos das novas terras. Saberes etnobotânicos e práticas sociais diversas, que se manifestam no transcurso da história do Atlântico Negro, seja na fitoterapia, na agroecologia, na etnotaxonomia, ou nas expressões da religiosidade de matriz africana foram, de alguma forma, também se revelando na paisagem, como fatores de resistência socioambiental e cultural (GOMES, 2009).

2.5 Território: um espaço de disputa

O Quilombo São José da Serra, em decorrência de sua formação de mais de um século de história, apresenta-se como uma área antrópica consolidada espaço-temporalmente. Por tratar-se de uma população historicamente ligada às atividades agrícolas e que recebe o título jurídico de *comunidade tradicional quilombola*, apontamos a questão espacial como algo fundamental para seus membros e tem servido como força argumentativa para reivindicação de seus direitos. Portanto, optei por abarcar o conceito *território* como mais um dos referenciais teóricos, a fim incorporá-lo à discussão sobre as potencialidades do etnoconhecimento mantido por essa população dentro de seus limites territoriais. Da mesma forma, influenciou minha escolha o fato de que mesmo entendendo a falta de consenso no uso de tais termos, eles estão incorporados a diversos instrumentos legais e produtos acadêmicos.

A comunidade quilombola São José da Serra experienciou, por décadas, uma condição de invisibilidade construída pelos processos de escravidão, de desvalorização do seu modo de vida, de desqualificação de seus saberes sobre a natureza e de expropriação do espaço ocupado por essa população desde a chegada de seus primeiros ancestrais. Hoje se encontram em uma conjuntura de conflito pela posse da terra, um direito adquirido desde a Constituição de 1988, o que implicou em trazer essa discussão para o âmbito espaço-temporal. Ao se tratar de uma população tradicional, é de fundamental importância que não nos furtamos a discutir o

tema território sob os pontos de vista da materialidade, enquanto espaço de subsistência, do simbolismo, enquanto vínculo afetivo-ancestral, e de poder, enquanto demarcador de possibilidades jurídicas e de garantia de direito.

Seguindo as recomendações de Haesbaert (2004), para essa pesquisa optei por partir de uma concepção integradora de *território*, permeada de definições políticas, jurídicas e culturais, em um sentido múltiplo. Nessa ótica, o foco aqui aplicado é mais no processo relacional de territorialização como domínio e apropriação do espaço por populações tradicionais (com recorte no Quilombo São José da Serra) do que propriamente no conceito de território tomado como simples espaço físico. Assim, considere adequado tratar do tema ampliando os horizontes, incorporando à discussão o conceito de territorialidade, buscando trabalhar tal terminologia na multiplicidade de suas manifestações concretas e simbólicas e como um conceito ainda em construção.

Atender aos preceitos de território de maneira multidimensional é tratar de reiterar a importância da preservação do território como bem cultural e não apenas como questão fundiária. Isto porque, além do espaço de reprodução econômica e das relações sociais, o território é também o encontro das representações sociais locais e do sentido afetivo ancestral dessas sociedades tradicionais, conferindo a essas pessoas o sentido de pertencimento a um lugar específico, regime de uso e propriedade comum de seu território e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva (LITTLE, 2002).

Por conseguinte, trata-se de conceitos potenciais e latentes em qualquer grupo social e que contam com contingentes históricos para se reconhecer e se manifestar, isto é, qualquer território é produto histórico de processos sociais e políticos (LITTLE, 2002 p.3). No contexto desse estudo, se hoje existem territórios quilombolas é porque, em dado momento histórico, um grupo se posicionou em um movimento sócio-histórico, valendo-se de uma correlação de forças políticas favoráveis, em busca do direito ao território e que fez multiplicar os sujeitos sociais em disputas territoriais subsequentes, criando a noção de territorialidade quilombola, refletida nas multidimensões da história vivida pelos membros desses grupos em relação ao espaço ocupado por eles (REZENDE-SILVA, 2012).

Território, como apresentado na obra de Milton Santos (1994) é o espaço onde se realiza a vida coletiva e se evidencia os movimentos da sociedade. Portanto, território vai se constituir do modo como os sujeitos se relacionam com a terra, das formas como eles se organizam no espaço dando significado ao lugar, na definição da identidade daquelas pessoas do lugar, e na territorialidade da comunidade. Tais elementos são expressos pelo sentimento

de pertencimento de determinado grupo a uma terra. Estes elementos estão presentes e configuram as dimensões constituintes do Quilombo São José da Serra.

Para Haesbaert (2004) cada um de nós necessita, como um recurso básico, territorializar-se. Todavia, não apenas nos moldes de um espaço vital (físico), que impõe o solo como um determinante da vida humana, mas num sentido muito mais múltiplo e relacional, mergulhado na diversidade e na dinâmica temporal do mundo (p. 16). Com esta afirmação, o autor demonstra que, enquanto espaço-tempo vivido, o território é sempre múltiplo, diverso, complexo, e permeado pela memória coletiva que dá sentido ao lugar, ao contrário do território unifuncional proposto pela lógica capitalista hegemônica no mundo moderno ocidental.

Os bens culturais constituem um componente atual do território e trazem, em seu bojo, razões de ordem espiritual, ancestral, moral, ecológica e afetiva, assim como motivos de ordem prática, todos componentes de um modo de vida peculiar àquelas pessoas. É desse emaranhado de atributos que emerge o etnoconhecimento. E é neste sentido que território tem sido instituído como elo essencial entre populações tradicionais e natureza, sendo, portanto, um termo híbrido entre ser humano (sociedade) e natureza, entre política, economia e cultura, e entre simbolismo e subsistência material, numa complexa interação espaço-temporal (REZENDE-SILVA, 2011 b).

Para autores como Paiola e Tomanik (2002) e Haesbaert (2004), por exemplo, território, traduzido na forma de reprodução social do grupo, no vínculo ao local que habitam e com o qual se identificam e se distinguem de outros grupos, está relacionado com poder. Não somente ao poder político tradicionalmente compreendido, mas, também, ao poder no sentido mais concreto, de dominação, assim como ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação. Como todas as relações de poder, o delineamento espacial é também produtor de identidade, de uma territorialidade (LIMA; PEREIRA, 2007).

Little (2002), com enfoque na Antropologia, contribuiu com esta pesquisa quando define *territorialidade* como “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (p.3). Para o autor, são elementos fundamentais dos territórios das populações tradicionais os *vínculos sociais*, *simbólicos* e *rituais* que essas populações mantêm com o ambiente biofísico em que vivem. Em complementação a essa ideia, Sundfeld (2002) assume territorialidade como um fator primordial para a definição de uma população como tradicional, pois é um conceito capaz de desvendar a maneira pela qual o espaço ocupado pelo grupo é moldado por ações de uso comum e que tendem a obedecer a sazonalidade e a

afetividade ancestral. Caracterizam-se assim, diferentes formas de uso e ocupação espacial que se baseiam em laços de identidade e pertencimento, mesclados com princípios de coletividade, ou seja, com relações estabelecidas entre ser humano-ser humano e entre ser humano-natureza, mediadas pelo espaço ocupado e pela sabedoria coletiva expressa nessa ocupação.

Outro aspecto apontado por Sundfeld (2002) refere-se à importância de se analisar, com base no conceito de territorialidade, a identidade coletiva do grupo, tratando-se de perceber a forma pela qual o grupo conseguiu e consegue manter seu modo de vida, muitas vezes resistindo a fortes influências externas, e de encontrar novos aspectos argumentativos com base nesse modo de vida. O autor sugere que, a partir da identificação do modo de vida de determinada população, é possível pleitear que a titulação das terras requeridas não se restrinja ao espaço em que vivem e cultivam suas roças, mas que a área processual requerida englobe os espaços destinados ao lazer, às práticas religiosas, às tradições culturais, ao manejo das matas, entre outros, devido a uma percepção mais ampla e complexa dos fatores que sustentam o modo peculiar de vida daquelas pessoas.

Indissociáveis em seus meandros conceituais, as representações que essas populações fazem dos diversos habitats em que vivem também se constroem com base no maior ou menor controle de que dispõem sobre o meio-físico (DIEGUES, 2001). Portanto, assegurar o acesso ao território significa manter vivos, na memória e nas práticas sociais, os sistemas de classificação e de manejo de recursos, os sistemas produtivos, os modos tradicionais de distribuição e consumo da produção.

Pelo exposto, é possível perceber que devido ao viés imaterial que o termo abarca a expressão *territorialidade* não se sustenta na forma da lei ou de títulos, mas reside na memória coletiva de dada população e é constituída de dimensões simbólicas e identitárias, com base na relação grupo social-espaço, seja ela física e de subsistência ou cultural, imaterial e afetiva. Por outro lado, o conceito de território tem sido amplamente difundido nos meios jurídicos em âmbito nacional e internacional.

O conceito de território possui várias definições, cada qual seguindo a lógica de sua escola de base e para atender aos interesses de cada vertente de pensamento e ação legal. A título de nossos interesses para esta pesquisa, priorizamos as colocações importantes para área jurídica.

No domínio legislativo, o Decreto nº 6040/2007 define o conceito de territórios tradicionais como espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária. Trata-se,

portanto, de uma inovadora forma jurídica de se analisar o termo, uma vez que, compreendido assim, território não se restringe ao espaço puramente físico ou à moradia que se pode trocar ou vender. Entende-se com esta definição que há um vínculo pelo significado da terra enquanto meio de união do grupo, perpetuado por gerações e que possibilita a manutenção de valores e de práticas dessas comunidades através do tempo, o que é completamente distinto do conceito de território (como se vê na prática) para o hegemônico do Brasil oligárquico (RIOS, 2008).

O que precisa ser aclarado é que a garantia do direito de propriedade dos quilombolas deve levar em conta a estreita relação existente entre eles, a terra e suas tradições e expressões orais, seus costumes e línguas, suas artes e rituais, seus conhecimentos relacionados com a natureza, suas artes culinárias, seu direito consuetudinário, sua vestimenta e valores (TORRES, 2011). Juridicamente, justamente pela percepção dessa conexão existente entre a garantia da terra e a garantia de manutenção das tradições e modos de vida próprios dos remanescentes de quilombos é que a propriedade quilombola traz particularidades e se faz necessário esse olhar diferenciado quanto a proteção *sui generis* dos territórios e saberes desses atores sociais (RIOS, 2008).

Em termos jurídicos, segundo Torres (2011), faz-se necessário esclarecer os conceitos de *terra* e *território* para que se sustente a regularização fundiária. A autora chama atenção que tais termos foram tratados pelo artigo 13 do Decreto 5051/04⁶⁸, que promulga a já citada Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais, apontando que enquanto *terra* refere-se às áreas de produção agrícola, quintais e moradia, *território* é mais abrangente, referindo-se à totalidade do habitat da região, incluindo a terra, áreas florestais, rios, nascentes, espaços para práticas culturais, ancestrais e religiosas, enfim, toda a paisagem onde vivem tais populações. E pondera que a preservação cultural desses povos depende da manutenção dos seus territórios, pois as populações tradicionais necessitam não apenas da terra, mas de todo seu território, com vistas a manter seu modo de vida ligado à natureza, suas práticas culturais e religiosas e seu vínculo ancestral – garantias de sua reprodução física, socioambiental, econômica e cultural enquanto grupo social diferenciado.

⁶⁸ Artigo 13 do Decreto 5051/04 1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação. 2. A utilização do termo *terras* nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

A terra, na concepção da legislação brasileira⁶⁹, regida pelo princípio inalienabilidade, tem o sentido de ser um bem fundamental que a comunidade não poderá alienar, não possui valor comercial. Dessa maneira, o território quilombola nunca poderá pertencer a alguém que não faça parte da comunidade quilombola. A terra, institucionalmente, vira patrimônio comunitário a ser transmitido às novas gerações. O título de domínio é emitido em nome de uma associação, forma juridicamente estabelecida que permite às comunidades a manutenção de seu modo de vida e organização social (TORRES, 2011).

Little (2002) faz um ressaltado significativo sobre a noção de tempo quando aponta que as relações específicas embutidas na noção de território não devem ser confundidas com o conceito de originalidade. Esta confusão já foi cenário e argumento para controvérsias legais. Por exemplo, as noções de *tempo* e de *geração*, imbricadas no conceito de território, contribuíram para o veto presidencial ao Projeto de Lei nº27 de 1999⁷⁰, por meio da mensagem nº967⁷¹ de 18 de julho de 2000. Diz o texto do veto:

[...] O conceito de ecossistema não se presta para delimitar espaços para a concessão de benefícios, assim como o número de gerações não deve ser considerado para definir se a população é tradicional ou não, haja vista não trazer consigo, necessariamente, a noção de tempo de permanência em determinado local, caso contrário, o conceito de populações tradicionais se ampliaria de tal forma que alcançaria, praticamente, toda a população rural de baixa renda, impossibilitando a proteção especial que se pretende dar às populações verdadeiramente tradicionais.

Isso se dá porque, segundo Little (2002), no discurso de pertencimento a um lugar, apelar para a noção de originalidade é apelar para a ideia de terras imemoriais, algo praticamente impossível de se estabelecer e que fatalmente emperraria qualquer tomada de decisão. A situação de pertencer ou não a um lugar não pode estar atrelada a quem chegou primeiro a uma determinada área geográfica, e sim à relação da população com o espaço físico e imaterial em que vive. Segundo o autor, “ser de um lugar não requer uma relação necessária com etnicidade ou com raça, que tendem a ser avaliadas em termos de pureza, mas sim uma relação com um espaço físico determinado” (2002, p.10). O que se tem de fato, mas que nem sempre é reconhecido, é que os territórios dos povos tradicionais se fundamentam

⁶⁹ Assim estabelece o art. 17 do Decreto nº 4887: a titulação será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades quilombolas, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. E, como exigência de titularidade do direito, acrescenta o parágrafo único, a determinação de que se faz necessária à aplicabilidade do direito, a criação de uma associação legalmente constituída, que representará todos os membros da comunidade coletivamente.

⁷⁰ Projeto de Lei nº 27 (nº 2.892/92 na Câmara dos Deputados) que regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências.

⁷¹ Mensagem nº 967, de 18 de julho de 2000 para veto parcial do Projeto de Lei nº 27, de 1999.

em décadas e, em alguns casos, em séculos de ocupação efetiva, atrelando população e lugar, e validando requisições fundiárias, na busca pelo direito ao acesso à terra residente na memória de uma ancestralidade e não de uma originalidade.

Ainda sobre o conceito de território, surge mais um apontamento jurídico a ser considerado. A promotora de justiça do Ministério Público, atuante em Direito Socioambiental, Juliana Santilli (2005), salienta que enquanto não se efetivar a tutela do Estado aos territórios ocupados por povos tradicionais e aos recursos existentes e a precarização de políticas públicas que favoreçam a garantia dos direitos econômicos, sociais e culturais, será impossível assegurar a continuidade da produção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Logo, faz-se necessário o consenso no que diz respeito ao termo para que o quanto antes se façam valer as políticas públicas como, por exemplo, as de reparação histórica, para que se efetivem os direitos alcançados pelas populações tradicionais em situação de vulnerabilidade socioambiental.

A título de complementação conceitual, assim como Little (2002) considera relevante tratar de territorialidade, Augé (2004) incorpora mais um elemento para apreciação e uso, corroborando com a ampliação desta discussão baseada no etnoconhecimento botânico mantido pela comunidade do Quilombo São José da Serra. O autor traz para o conceito de território, no sentido de lugar, a *memória coletiva* como parte constitutiva das populações tradicionais e fator relevante para a reinvenção do passado no cotidiano daquelas pessoas, mantendo viva a ancestralidade e o vínculo entre seus membros e deles com o lugar onde vivem. Nessa construção, uma localidade torna-se *lugar* quando é um espaço preenchido pela memória e pela história, capaz de incorporar e unir individualidades e coletividades, as quais reconhecem naquele espaço um lugar-comum. É enquanto *lugar* que o território assume importância e vitalidade para as comunidades, e se define como identitário, relacional e histórico. São as vivências compartilhadas pelo coletivo que reforçam fronteiras e marcam as relações dentro de determinada comunidade. E, segundo Escobar (1999), o lugar - como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa, como é o caso das populações tradicionais - continua sendo importante na vida da maioria das pessoas.

Ainda para Augé (2004), distinta de *lugar*, um *não-lugar* é a paisagem que se origina da intervenção e da degradação socioambiental decorrente de projetos desenvolvimentistas, que muitas vezes levam às desapropriações e quase sempre levam às alterações irreversíveis no modo de vida das populações envolvidas, podendo constituir-se em uma paisagem

homogênea, sem marcas características singulares, ou seja, sem vínculo com o local e destituído de significado simbólico.

Por fim, acreditamos que ao falar em território quilombola, é necessário reconhecer que o direito à propriedade transcende à garantia ao meio físico de um grupo, configurando-se como um direito étnico-cultural. Privado da terra e do seu modo de vida, o grupo tende a se dispersar e a perder laços com seu lugar afetivo-ancestral, sugado pela sociedade envolvente. Portanto, não é só a terra que se perde, pois a identidade coletiva também tende a sucumbir (RIOS, 2008).

Ciente de ser o termo *território* reconhecidamente controverso, como dito anteriormente, aceito sua importância social e jurídica e acredito que fica posto o desafio de elaboração de conceituações de maior consenso para atender às reivindicações territoriais que caminham por esses meandros sociais e legais, e pelo exposto, muito há para avançar conceitual e juridicamente. Espero que a presente tese venha contribuir nesse processo pois, para mim, há que se considerar, na concepção do termo território, a valorização do etnoconhecimento sobre espécimes vegetais e sua relação com o meio ambiente como um todo, por cremos ser esse acervo de conhecimento fundamental para a compreensão do modo de vida de populações tradicionais, como a do Quilombo São José da Serra, e conseqüentemente, primordial para a construção da identidade quilombola e as subsequentes conquistas ligadas a ela.

2.6 A fronteira da (in)visibilidade

A linha invisível que separa o mundo em *dois lados* e evidencia as dominações econômicas, políticas e culturais, traduzidas por um lado na hierarquização dos saberes e, por outro, na negação da diversidade e de direitos é parte da base teórica que busquei em Boaventura de Souza Santos (2002, 2007b, 2009).

As comunidades quilombolas do Brasil, assim como as demais comunidades tradicionais, por lutas e direitos têm investido, nas últimas décadas, no reconhecimento de suas identidades étnicas e coletivas em encontros, seminários, cartografias sociais, atos públicos, dispositivos jurídicos entre outros, como estratégias de visibilidade social de seus direitos, sobretudo os territoriais (ALMEIDA, 2004a, 2010) Muitas dessas iniciativas se inserem na discussão levantada por Boaventura Sousa Santos (2002), no quadro teórico da

obra *Para uma Sociologia das Ausências e uma sociologia das emergências*. Há, segundo o autor, um desperdício de saberes disseminados pela lógica dominante.

Para combater tal desperdício da experiência social em diversas partes do mundo, não basta propor outro tipo de ciência, mais do que isso, é necessário propor um modelo diferente de racionalidade. Para esse estudioso sem que haja uma crítica ao modelo de racionalidade ocidental dominante⁷², propostas de novas análises sociais apresentadas, por mais alternativas que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e de descrédito – de invisibilidade⁷³ (SANTOS, 2002). Ele indica que se faz necessário o rompimento de tal situação⁷⁴ e, para isso, é fundamental que novas ideias e aproximações entre áreas de conhecimento promovam o não desperdício de experiências provocado pela monocultura do saber e do rigor científico. É imprescindível que se questione o modelo atual por meio da identificação e da valorização de outros saberes e de outros critérios de rigor que operem credivelmente em contextos e práticas sociais ainda invisibilizados.

Em outra obra de Boaventura utilizada nesta fundamentação teórica – *Para Além do pensamento Abissal* (2007) – o autor sustenta a ideia de que o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Para ele, existe um abismo de grandes proporções que separa o mundo moderno ocidental em *dois lados*. Trata-se de um sistema de distinções visíveis e invisíveis, que se distinguem através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos: o universo *deste lado da linha* e o universo *do outro lado da linha*. A divisão é tal que *o outro lado da linha* desaparece enquanto realidade, torna-se invisível, inexistente. E ser produzido como inexistente é ser excluído de forma ainda mais radical, uma vez que quem está *do lado de lá da linha* permanece exterior ao universo que a própria concepção de

⁷²Em outra obra de Boaventura de Souza Santos, *Um discurso sobre a ciência*, o autor diz que a ordem científica dominante, tratada como *O paradigma dominante*, diz respeito ao modelo de racionalidade herdado a partir do século XVI e consolidado no século XIX. Essa racionalidade científica vislumbrava uma única forma de se atingir o conhecimento verdadeiro, aquela decorrente da aplicação de seus próprios princípios epistemológicos e de suas regras metodológicas. Sendo um modelo totalitário, esta visão de mundo apresentava distinções fundamentais aos modelos de saberes aristotélicos e medievais: 1º) opunham-se conhecimento científico e conhecimento do senso comum (desconfiava-se das evidências da experiência imediata e do senso comum e buscava-se respostas na observação científica sistemática, rigorosa e controlável dos fenômenos naturais); 2º) opunham-se natureza e pessoa humana (buscava-se conhecer a natureza para poder controlá-la e dominá-la).

⁷³Esse conceito é bastante amplo, abarcando os vários fatores que levam a uma invisibilidade, tais como sociais, estéticos, econômicos, históricos, entre outros. Segundo Houaiss (2001), a invisibilidade é qualidade, condição, atributo do que é invisível, do que não apresenta visibilidade, ou seja, daquilo que não é visto.

⁷⁴Ainda em *Um discurso sobre a ciência* Boaventura propõe um modelo emergente, o qual denomina paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente. O autor propõe um novo modelo de ciência a partir da inter-relação entre ciências naturais e ciências sociais, fraturando o modelo totalitário das ciências naturais, via única e possível para atingir-se uma “verdade universal”. Este modelo estrutura-se em um paradigma científico de conhecimento prudente e em um paradigma social de uma vida decente. Para justificar o seu modelo, Boaventura utiliza-se de quatro princípios sobre o conhecimento: 1º) todo conhecimento científico-natural é científico-social; 2º) todo conhecimento é local e total; 3º) todo conhecimento é autoconhecimento; 4º) todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum.

inclusão considera. A esse lado invisível destina-se tão somente a ausência de direitos e a negação da cidadania.

O conceito de cidadania tem suas origens na ciência jurídico-política. Popularmente, é comumente confundido com o conceito de nacionalidade, relacionado à titularidade de direitos políticos – direito de votar e de ser votado. No entanto, na atualidade, a noção de *ser cidadão* vem marcando diversas experiências bem sucedidas dos movimentos sociais desde o final da década de 60. Como exemplos de luta em busca de cidadania temos, no Brasil, o Movimento dos Sem Terra (MST) que luta pela reforma agrária; o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), vítimas de projetos desenvolvimentistas; a luta dos afrodescendentes através dos séculos de escravatura brasileira; ou a luta de povos indígenas para reaver os seus territórios historicamente dominados pelo processo de colonialismo.

Observando o escopo desta pesquisa, aponto que, dentre outros fatores, a invisibilidade social decorre de estigmas e de preconceitos. Segundo Domingues (2007), assim foi traçada a estigmatizada e preconceituosa história do negro em território brasileiro. A invisibilidade é fenômeno que trata de como os indivíduos da classe dominada se tornam invisíveis para indivíduos da classe social dominante ou de outro grupo estabelecido no poder. Historicamente, a invisibilidade a que foi sujeita a população negra trazida da África se fundamenta nas estratégias do Estado e da sociedade oligárquica brasileira. Eles conseguiram desqualificar, ocultar e invisibilizar a diversidade cultural e a importância étnica dos negros, desde o período colonial escravista, o que marcou a distinção entre brancos e negros no Brasil.

Muito embora as políticas públicas de reparação étnico-raciais tenham surgido e se fortalecido nas últimas três décadas, o que está sendo contraposta atualmente não é mais apenas a ideia de supremacia racial que justificou anos de invisibilidade de uma população de quase dois terços do total de brasileiros postos à margem dos direitos, ou seja, do *lado de lá da linha*. Para além disso, as estratégias de luta e de inclusão levadas à discussão têm tomado diversos rumos de possibilidades relacionadas à capacidade de participação efetiva dessa parcela populacional. Dentre tais estratégias que vem sendo construídas, a que interessa diretamente a esta pesquisa é a de valorização do etnoconhecimento mantido por esses atores sociais e seu potencial de aplicabilidade em prol de seus pares (GOMES, 2009; LOPES, 2010; COELHO DE SOUZA, 2009)

Assim fundamentada, decidi trazer à discussão a ideia de que o processo de invisibilidade transcende as características étnicas e de cor, pois esta pesquisa mostrou que tão invisível quanto aquelas pessoas constituintes das populações marginalizadas é o

etnoconhecimento mantido por eles. Para tanto, a invisibilidade, categoria analítica desta pesquisa, foi aplicada sob dois aspectos: a (i) invisibilidade da população em relação ao poder público, na qual a questão territorial é o aspecto fundamental e a (ii) invisibilidade, e a consequente desvalorização do etnoconhecimento mantido no Quilombo São José da Serra por gerações.

Em *Para além do pensamento abissal*, encontrei respaldo a esta ideia quando o autor ressalta que:

[...] tensões entre a ciência, a filosofia e a teologia têm sido sempre altamente visíveis, mas como defendo, todas elas têm lugar deste lado da linha. A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades verificáveis da filosofia e da teologia que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica. Assim, a linha visível que separa a ciência dos seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia (SANTOS, 2007, p.5).

Ao longo desta investigação, busquei imbricar esses dois aspectos do conceito de invisibilidade, apontando para as possibilidades de sustentação de novas perspectivas socioambientais construídas a partir da visibilidade alcançada através de pesquisa etnobotânica. Respalhando tal opção, Santos (2007) afirma que:

[...] Em cada um dos dois grandes domínios – a ciência e o direito – as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha. Esta negação radical de co-presença fundamenta a afirmação da diferença radical que, deste lado da linha, separa o verdadeiro do falso, o legal do ilegal. O outro lado da linha compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa (p.6)

Pelo exposto, a intenção da escolha da categoria de análise (*in*)visibilidade suscitou as conexões entre este fenômeno, no contexto do Quilombo São José da Serra, e as tensões para o exercício da cidadania exigida por essa população. E é no âmbito das tensões que Boaventura (2007) aponta a solução. Ele trabalha com a ideia de que a fronteira, entre esses dois lados, é um lugar de luta, onde influências mútuas geram conflitos, onde há um

persistente jogo de poder e onde as articulações nascidas deste jogo estão permanentemente em reconstrução. O autor sustenta que a fronteira traz em si o potencial de resistência e subversão contra-hegemônica, podendo nascer inúmeras experiências de inclusão e de emancipação social, pois quem vive a tensão é aquele que passa a ser visto. Logo, acreditamos ser nesta fronteira, desenvolvida de forma assimétrica - em uma situação de subalternia - que se faz necessário o fomento às alternativas para diminuição da profundidade do abismo que separa os dois lados.

Portanto, aproximar a discussão proposta nesta tese das ideias de Boaventura de Souza Santos (2002; 2007) consiste em assumir que a comunidade do São José da Serra revela um rastro de ausência do Estado, dominação e degradação socioambiental, moldado pelo processo histórico pelo qual passaram, tornando os quilombolas e seu conhecimento *invisíveis*.

A invisibilidade dessa comunidade perpassa pelas relações com os órgãos públicos, sobretudo com o poder judiciário, que se expressa na morosidade com que vem sendo tratada a finalização do processo de posse da terra, e todas as situações que tangenciam e decorrem dessa suspensão de seus direitos à territorialidade. A medida que se deu o processo histórico da comunidade, o etnoconhecimento mantido por eles foi também se tornando invisível.

Esta estrutura analítica me permitiu aventar a premissa do potencial revelador da etnobotânica, ao desvelar o conhecimento tradicional mantido pela população pesquisada. A capacidade de favorecer visibilidade, tanto para comunidade quanto para o etnoconhecimento, busca a interrupção e a transformação das condições de ausência que lhes foram impostas por décadas.

Com respaldo em Petersen (2013), pude observar que um elemento essencial no processo de luta por emancipação é o contínuo processo de reconhecimento, valorização, construção, aperfeiçoamento, manutenção, ampliação e defesa de uma base de recursos autocontrolada, constituída pela combinação de recursos naturais e sociais localmente disponíveis (terra, agrobiodiversidade, recursos hídricos, estruturas produtivas, conhecimentos locais, força de trabalho familiar, redes sociais capazes de promover a distribuição da produção etc.). E é na gestão estratégica dessa base de recursos que se propicia a reprodução da subsistência local, ao assegurar a geração de riquezas de forma relativamente autônoma com relação aos mercados globalizados, à medida que também é garantido o direito de manutenção da territorialidade dos sujeitos envolvidos. Em condições estruturais adequadas (disponibilidade de terra, livre acesso a recursos naturais, participação nos mercados, vida comunitária e cultural ativa, entre outros) as estratégias produtivas assim fundadas tendem a ampliar a autonomia das famílias que subsistem da terra, enquanto retroalimentam e

fortalecem a base de recursos, promovendo círculos virtuosos de emancipação e desenvolvimento local.

Para a antropóloga Manuela Carneiro favorecer a visibilidade e preservar a cultura de comunidades tradicionais são ações relevantes porque, antes de qualquer outra coisa, esse movimento traz à tona a importância intrínseca de cada cultura, que não depende de qualquer utilidade prática ou mercantilizada. Isso posto, o conhecimento acumulado por essas comunidades ao longo de gerações construiu-se e continua se construindo através de observação e experimentação minuciosas, um modo de ser e de fazer peculiar, e é um guia precioso que não pode ser desprezado.

Dito isto, busquei levar à discussão a situação local de invisibilidade, aparentemente singular, para traçar perspectivas que possibilitem um processo de visibilização tendo como direcionamento o etnodesenvolvimento, como formas alternativas (no plural) de diminuição do abismo referido por Boaventura, procurando transformar objetos invisíveis em visíveis e ações impossíveis em possíveis e, com base neles, transformar as ausências em presenças.

2.7 Etnodesenvolvimento local como perspectiva socioambiental

Ao considerar o desenvolvimento local como mais uma perspectiva presumível dentro do *hall* de possibilidades apontadas pela etnobotânica, optei pelo refinamento e pela incorporação do conceito *etnodesenvolvimento* (LITTLE, 2002) como mais um dos referenciais teóricos desta pesquisa.

Vinculado a invisibilidade vivida pela população do Quilombo São José da Serra, o conceito foi incorporado a esta investigação por me parecer integrativo com a problemática enfrentada pela comunidade – a dificuldade de permanência e subsistência dos quilombolas do São José da Serra em seu território. Antes de me ater às colocações feitas por Little (2002), trago, primeiramente, algumas observações gerais sobre o termo desenvolvimento local.

Considero ser o desenvolvimento local um processo dinamizador da sociedade para melhorar a qualidade de vida das pessoas mantenedoras do modo de vida peculiar de dada comunidade, favorecendo a emergência de novas formas de produzir, compartilhar e ter seus direitos protegidos. Portanto, o desenvolvimento local é um processo de transformação social, cultural, econômico e político em que os maiores beneficiários podem ser os membros da própria comunidade (CASTILHO *et al*, 2009).

Ainda pautada na visão de Castilho *et al* (2009) aponto ser relevante considerar as potencialidades de desenvolvimento local enquanto alternativas viáveis para se proporcionar a ampliação de possibilidades na comunidade em questão, através dos preceitos que envolvem a geração de condições favoráveis para a cooperação, a ajuda mútua, o caráter protetivo e ações conjuntas que criam fatores estruturantes para o início de processo de organização e planejamento de novas perspectivas em torno de objetivos comuns.

Entretanto, entendo e concordo que o desenvolvimento local é um tema controverso, tanto no Brasil quanto no debate internacional. Não é apenas controverso em termos conceituais, mas também metodológico. Assim colocado, tentativas de avaliar ou medir o desenvolvimento econômico produzido pelas intervenções locais torna-se uma tarefa, no mínimo difícil, e a ser pensada.

Para Milani (2005), o desenvolvimento local pressupõe uma transformação consciente da realidade local, e assim, direcionamos nossa opção conceitual, salvaguardando as controvérsias geradas pelo termo que serão posteriormente incluídas nessa discussão, para o fato de que o desenvolvimento local deve ser entendido levando-se em conta os aspectos locais, aspectos estes que têm significado em um território específico. Portanto, para desenvolvimento local optamos pela definição compilada que aponta para as diversas formas de implementar ações em territórios ou microrregiões que permitam a ativa participação do cidadão, o efetivo controle social sobre a gestão pública através do fortalecimento da sociedade civil e o auto-empoderamento de grupos sociais antes marginalizados nas esferas de tomada de decisão. Por favorecer a visibilidade e a inclusão social, e fortalecer a democracia, o desenvolvimento local pode ser considerado um meio de combater as desigualdades sociais.

Um outro aspecto a ser considerado é que o conceito de desenvolvimento local é alicerçado nos pressupostos do paradigma territorialista e nas inúmeras e variadas experiências conflituosas ligada ao tema *posse da terra*. E como a questão territorial ainda é assunto caro a ser estudado no Brasil, alguns entraves à sua aplicação são reforçados. A essa ideia acrescentamos o que diz Vázquez Barquero:

[...] Historicamente, cada comunidade territorial foi se estruturando em decorrência das relações e dos vínculos de interesse de seus grupos e atores sociais e da construção de uma identidade e uma cultura próprias que a diferenciam das demais comunidades. O território pode ser visto como um emaranhado de interesses de uma comunidade territorial, o que permite defini-lo como um agente do desenvolvimento local, sempre ocupado em manter e defender a integridade e os interesses territoriais nos processos de desenvolvimento e mudança estrutural (2001, p.50).

Em consequência dessas e outras características, fragilidades e controvérsias, o conceito de desenvolvimento local vem sendo criticado e renovado por muitos autores ao longo dos últimos anos, sobretudo por se estabelecer a sombra do termo *desenvolvimento*, em seu aspecto meramente econômico. A abordagem do desenvolvimento local ganhou destaque nas últimas décadas frente aos desafios impostos pela nova dinâmica econômica, ou seja, reestruturação produtiva, em que propostas administradas pelos governos locais e regionais procuram assegurar o desenvolvimento econômico de cidades e regiões. Assim, atualmente é quase unânime entender que tal reducionismo não pode ser aplicado sem que haja reflexão, sem se considerar a melhoria da qualidade de vida das pessoas e a conservação do meio ambiente.

Para incrementar a discussão, trago o que diz o *Institut de Formation em Développement Communautaire* – IFDEC (1992), para quem o desenvolvimento local pode ser definido como uma estratégia de intervenção socioeconômica por meio da qual se incentiva o empreendedorismo dos representantes locais do setor privado, público ou social, a valorizar os recursos humanos, técnicos e financeiros de uma sociedade, com o objetivo principal de crescimento da economia local e com a característica de atribuir e garantir à comunidade a função de agente em prol do desenvolvimento ao invés de ser simplesmente beneficiária (MARTINS, 2002).

Para a União Europeia (2004) as reflexões sobre desenvolvimento local resumem as principais recomendações que guiam as atuais propostas sobre o tema, destacando a importância da participação capaz de gerar uma dinâmica social e econômica que dinamize a íntegra diferentes eixos para gerar um desenvolvimento local sustentável e durável.

É nesse pano de fundo que vislumbro ser possível apontar para a configuração de um modelo de favorecimento de uma nova lógica de desenvolvimento, mais participativa, com base na gestão das terras quilombolas. Para tal, é preciso avançar nas ações de implementação de estratégias de participação consciente e democrática, por meio da visibilidade de oportunidades e potencialidades, do convite à mobilização e da instrumentalização dos atores sociais envolvidos (gestores e membros das comunidades), esperando dirimir conflitos e permitir a emergência de novas alternativas. Assim sendo, ressalto que, a compreensão do desenvolvimento local, requerer levar em conta a capacidade do cidadão se envolver em processos decisórios sobre o desenvolvimento esperado, não podendo ser entendida como de exclusividade do Estado ou das elites econômicas, e por eles imposto. Nessa perspectiva, é a sociedade civil, com recorte para a comunidade do Quilombo são José da Serra, o ator principal desse processo de construção coletiva.

Acredito que esse processo coletivo e *local* desponta como um potencial para que o efeito econômico dessas experiências chegue à esfera política e produza um ciclo de crescimento e melhoria de vida que contrarie as lógicas de exclusão. Para tanto, a valorização do etnoconhecimento me parece uma opção promissora, sobretudo quando se considera o potencial dos dados sobre uso e manejo do acervo vegetal obtidos em pesquisas de etnobotânica aplicada.

Trazendo, finalmente, à discussão o termo etnodesenvolvimento, Little (2002) aponta que há muitas maneiras de conceituar o etnodesenvolvimento local, sendo que cada uma delas leva consigo um conjunto de valores políticos e culturais. A análise do etnodesenvolvimento local feita para esta pesquisa não foi levada à exaustão, ao contrário, procurei não restringir sua compreensão a um conjunto de definições para somente focar que o ponto crucial de quaisquer programas ou atividades que visam ao etnodesenvolvimento precisa envolver o grupo étnico e suas necessidades econômicas e reivindicações políticas, o que precisamente justifica o uso do prefixo *-etno*.

Para tanto, há que se considerar como fundamental que o local seja o principal nível no qual se planeje e execute ações de etnodesenvolvimento porque nesse nível existem maiores oportunidades para que os grupos étnicos - visíveis - exerçam influência nas decisões que lhes afetam e, como consequência, promovam mudanças nas suas práticas econômicas e sociais. De acordo com Little (2002), é no nível local que começa o processo de construção da autogestão étnica (ligada a gestão dos recursos naturais e do território) e da autonomia cultural (relacionada ao reconhecimento e a autogestão dos saberes sobre tais recursos). Sobre o tema autonomia cultural, o autor discorre:

[...] No plano econômico, a autonomia cultural propõe a tarefa de sair das situações de 'desenvolvimento por pilhagem', nas quais programas de desenvolvimento nacional tiram recursos naturais de uma região, muitas vezes para sua exportação, mas deixam na área local a maioria dos impactos negativos, sejam eles ambientais ou sociais. Como resposta a essas situações de saque, os grupos étnicos estão tentando elaborar práticas produtivas que garantem o abastecimento das suas necessidades básicas ao mesmo tempo em que permite a produção de excedentes a serem utilizadas na geração de renda para a compra de produtos industrializados. O guia para a elaboração dessas práticas reside nos conhecimentos da etnoecologia, já que as relações ecológicas existentes, tomadas no seu conjunto, mostram os caminhos da sustentabilidade ambiental por ser, em muitos casos, um exemplo empírico dela (LITTLE, 2002, p. 42).

O termo etnodesenvolvimento, ainda segundo Little (2002), traz em seu bojo duas acepções: (1) o desenvolvimento econômico de um grupo étnico; e (2) o desenvolvimento da etnicidade de um grupo social. Na realidade, as duas acepções não são excludentes. Ao

contrário, existem em relação dialética constante de tal modo que o desenvolvimento da etnicidade, sem um correspondente avanço no plano econômico, só promoveria a existência de grupo étnico marginal e pobre; enquanto que um desenvolvimento econômico que destrói as bases da etnicidade de um grupo representaria uma volta à hegemonia da modernização que foi destruidora da diversidade cultural.

Ao aproximar a problemática acerca do tema desenvolvimento com o respeito e o reconhecimento da diversidade cultural, o etnodesenvolvimento possibilita a introdução de um conjunto de outros temas no âmbito de discussão acadêmico, político e econômico nacionais. No campo da política, por exemplo, o etnodesenvolvimento trouxe um recorte étnico aos debates sobre a questão da autodeterminação (autonomeação) dos povos e, na sequência, provoca questionamentos, ao menos parcialmente, sobre as formas de exclusão e invisibilidade. Todavia, ao não se ter bem claro os objetivos de um projeto com base no *ethos* da população envolvida, do ponto de vista econômico, as práticas de etnodesenvolvimento ainda tendem a ocupar o lugar de alternativas econômicas propostas (ou impostas), com o ranço da ideologia neoliberal predominante.

Foi também no plano simbólico (imaterial) que encontrei respaldo para encampar o termo etnodesenvolvimento, pois se trata de um conceito que requer a aproximação dos conhecimentos científicos e sobre os processos educativos para instrumentalização. Quanto ao conhecimento científico, a valorização e fortalecimento dos saberes locais e de suas tecnologias associadas constituem uma tarefa importante (LITTLE, 2003). Segundo o autor, estudos etnocientíficos tem demonstrado solidez, empírica e teórica, para tratar das múltiplas formas de lidar com o mundo biofísico por parte das populações tradicionais.

Embora pareça contraditório com os fundamentos do termo, o estabelecimento de uma situação de autonomia cultural não implica no afastamento ou desligamento do grupo local do mundo a sua volta, algo praticamente impossível dada à interdependência do mundo atual. É aí que ganha importância a visibilidade e a compreensão das potencialidades do grupo mantenedor dos saberes e requisitador da autonomia cultural. Seguindo as recomendações de Little (2002), o que precisa ser pensado por parte de tal grupo é quais interações devem ser feitas, com quais instituições e para quais finalidades. Ou seja, a escolha dos parceiros do grupo local que atuam em outros níveis é também um dos elementos principais da autonomia, que podem ser igualmente revelados por meio da visibilidade do potencial do etnoconhecimento mantido por eles.

Se o grupo não vê e não constrói essa liberdade, o que acontece em situações de tutela por parte do Estado desenvolvimentista, não existem condições adequadas para se fundar um

etnodesenvolvimento, de fato. O desafio para um grupo étnico local – como é o caso dos quilombolas do São José da Serra - é aprender a remodelar e utilizar, em seu próprio benefício, as relações estabelecidas com outros atores sociais, tais como centros de pesquisa, organizações não-governamentais, órgãos governamentais, agências multilaterais de financiamento, entre outros.

3 A PAISAGEM DO QUILOMBO SÃO JOSÉ DA SERRA SOB A PERSPECTIVA DA ETNOBOTÂNICA

O quilombo para mim mamãe
 É o Brasil dentro de outro Brasil
 Eu nasci aqui
 Buscando fubá no moinho
 Tirando lenha na mata
 Tomando banho de rio
 Eu cresci aqui
 Olhando o jequitibá
 Cuidando só seu gongá
 O quilombo para mim mamãe
 É o Brasil dentro de outro Brasil
 Eu cresci aqui
 Ouvindo a juriti
 Panhei remédio na horta
 Tomando chá de capim
 Eu cresci aqui
 Ranquei batata no chão
 Não caminhava a noite
 Com medo de assombração
 O quilombo para mim mamãe
 É o Brasil dentro de outro Brasil
 Eu cresci aqui
 Jogando bola de pano
 Carrinho de carretel
 Cortando cana e chupando
 Eu cresci aqui
 Numa roda de calango
 Pondo lenha na fogueira
 O tambu fica zoando
 (Por amor ao Quilombo⁷⁵)

A relação existente entre ser humano e natureza, com o outro e com o grupo ao qual pertence, acontece no campo prático, no dia-a-dia. A construção desse atrelamento se dá pela história da comunidade, pelo ambiente físico, social e ainda pelas qualidades inerentes às próprias plantas que se desenvolvem sob determinadas e específicas condições ambientais (CABALLERO, 1979; BENNETT; PRANCE, 2000). A esse conjunto de atributos chamei de paisagem.

As concepções de território e de paisagens, como já descritos, são permeadas de humanidade e ser capaz de *ler* esses espaços é considerar que os seres humanos que os constituem é que lhes dão sentido. Mais do que apenas elementos formadores de um conjunto, são indivíduos que atuam sobre esses espaços e que, portanto, são os reais conhecedores (e

⁷⁵ Letra de jongo de Antônio Fernandes (Toninho Canecão)

leitores) da materialidade tangível entremeada de aspectos imateriais e intangíveis do lugar. Portanto, segundo Denis Cosgrove (2004), revelar os significados na paisagem exige a habilidade imaginativa de entrar na consciência cultural dos outros de maneira autoconsciente, ressaltando que ver a paisagem a partir dessa habilidade torna-se familiar porque somos partes da natureza e, dessa forma, muitos dos sentidos que a ela atribuímos fazem parte da nossa experiência cotidiana.

A paisagem é um documento histórico na mesma medida que é algo vivo, dinâmico, em constante modificação ao longo do tempo, influenciado por fatores naturais (clima, umidade do ar, regime pluvial, equilíbrio da cadeia alimentar das espécies etc.) e pela ação humana, apoiada em um contexto cultural e simbólico (VASCONCELOS, 2012). Como tal, considero que ler a paisagem é algo que, depende da habilidade daqueles que a conhecem ao ponto de se tornarem capazes de interpreta-la.

Com base nas categorias de análise trabalhadas no referencial teórico e nos dados obtidos ao longo desta pesquisa, foi possível indicar que a paisagem, assentada em dados históricos, pode ser visibilizada, interpretada e reconhecida a partir de fatores naturais e aportes culturais conferidos a ela por aqueles que nela se incluem e se dispõem a vê-la e interpretá-la, neste caso os quilombolas do São José da Serra. Por esta razão, considero que o entendimento e a delimitação da paisagem não devem ser restritos a métodos de leitura visual de *quem vê de fora*, ao contrário, tal leitura deve procurar abarcar também os aspectos biológicos e materiais, históricos e simbólicos da paisagem sob o ponto de vista de quem a *vê de dentro* e vivencia tal paisagem.

O que busquei fazer, no presente estudo, foi realizar a leitura da paisagem, partindo das técnicas da etnobotânica aplicada, com vistas a apontar para modos de instrumentalização da comunidade para que a conexão entre eles e a terra possa ser reafirmada por meio da visibilidade da relação presente entre as tradições e o modo de vida próprios desses remanescentes quilombolas. É neste ponto que o estudo sobre o etnoconhecimento botânico mantido no Quilombo São José da Serra serviu para iluminar a análise da maneira como os quilombolas veem *de dentro* a integração existente entre eles e a natureza, ou seja, que vínculos foram criados e são mantidos entre esta população, seu território, seus bens naturais e o desenvolvimento de sua territorialidade.

Acreditando que a paisagem dos dias atuais é o resultado da interação ser humano-natureza ao longo do tempo, a construção deste capítulo traz como ponto de partida a trajetória sócio-histórica e ambiental da comunidade, para favorecer a percepção dos rastros socioambientais que a história imprimiu nos sujeitos desta pesquisa. Portanto, a leitura do que

se vê na atualidade foi usada como base para se compreender o passado e possibilitar perspectivas futuras.

3.1 Quilombo São José da Serra: da formação à luta pela posse da terra

A história do Quilombo São José da Serra foi levantada por Mattos e Rios (2005), que contaram com os relatos do nonagenário Manoel Seabra e de sua irmã Zeferina Nascimento para traçarem o processo de formação daquele lugar. Eles relataram que seus pais nasceram na própria fazenda e que os avós paternos ali chegaram adquiridos como escravos.

Segundo os autores, o pai de Manoel e Zeferina nasceu ventre livre, chegou à fazenda quando ainda era bebê, após ter sido comprado da Bahia juntamente com seus pais, um africano e uma baiana. Segundo Manoel Seabra, este avô paterno era da nação cabinda. Os avós maternos, por sua vez, nasceram ventre livres⁷⁶ na fazenda. Então, os primeiros habitantes da localidade, trazidos para lavoura do café, foram Tertuliano e Miquelina, Pedro Costa Seabra e Militana Maria de Jesus, avós dos moradores mais idosos do quilombo, Manoel Seabra, *Tio Manel* (94 anos) atual patriarca da comunidade, sua irmã Florentina Seabra, *Tia Lora*, de 89 anos, e de Zeferina Fernandes Seabra, *Mãe Zeferina* (†⁷⁷).

De acordo com os relatos de Mãe Zeferina apresentados por Mattos e Rios (2005), é possível detectar três gerações ascendentes, a partir de suas relações com a escravidão e o território da fazenda: os avós que foram escravos, os pais ventres livres e sua própria geração de cidadãos nascidos livres (Figura 13).

⁷⁶ A Lei do Ventre Livre (Lei nº 2040 de 28 de setembro de 1871) estabeleceu que todo filho de escravo nascido a partir da promulgação da nova lei seria livre, gerando uma alteração no mundo do trabalho, todavia sem criar grandes mudanças na economia ou sociedade. Porém, ela representou mais um passo na escalada rumo à libertação de todos os negros utilizados como mão-de-obra escrava no país.

⁷⁷ A falecida (†) Zeferina Fernandes Seabra, Mãe Zeferina, fundou o terreiro de umbanda, símbolo do local e que há aproximadamente 30 anos atrai muitos visitantes.

Figura 13 - Manoel Seabra, Florentina Seabra e Zeferina Seabra



(a)

(b)



(c)

Figura: (a) - Manoel Seabra; (b) - Florentina Seabra. (c) - Zeferina Seabra cercada por vários integrantes do Quilombo São José da Serra.

Fonte: (a, b) A autora, 2012 ; (c) SERESTEIROS DE CONSERVATÓRIA. Quilombo de Santa Isabel. Disponível em: <<http://www.seresteiros.com.br/quilombo.htm>> Acesso em 07 jun. 2013.

Com a abolição da escravatura, em 1888, alguns abolidos permaneceram naquelas paragens, devido à boa relação com o dono da fazenda, que doou verbalmente parte das terras para os então ex-escravos que construíram suas casas de sapê no alto da Serra da Beleza, à

beira de um córrego afluente do rio Indaiá, que corta o quilombo. Assim mantiveram laços de parentesco, aspectos da cultura e modo de produção ligados às terras (MATTOS e MEIRELES, 1997).

As gerações seguintes reforçaram os laços sanguíneos e de comunidade, sobrevivendo a muitas crises econômicas. Os quilombolas do São José da Serra viram sucessivas gerações de herdeiros postergarem o sonho de efetivação da posse da terra a qual eles têm direito (ANDRÉ; MENEZES, 2004).

O resultado desse processo de permanência dos afrodescendentes abolidos em terras privadas (MATTOS e MEIRELES, 1997; MATTOS; RIOS, 2005) leva-nos a uma não correspondência entre o já citado clássico conceito de quilombo como local onde os negros fugitivos abrigavam-se e o defendido por O'Dwyer (1995) e Schmitt *et al* (2002) que se refere ao perfil de resistência cultural como principal marca de uma comunidade quilombola.

A caminho da visibilidade, na década de 90, efetivaram-se os primeiros passos em direção ao reconhecimento legal da existência do Quilombo São José da Serra. Em 1998, representantes do convênio entre a Fundação Palmares e o Instituto de Terras do Rio de Janeiro, junto com uma equipe de antropólogos e historiadores, estiveram no quilombo para elaborar o laudo⁷⁸ de identificação e reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, nos termos da Constituição de 1988. Assim foi aberto o caminho para o processo de titulação das terras.

Em consonância com a definição legal de comunidade remanescente de quilombo e com os direitos a ela atribuídos, a comunidade São José da Serra, a partir do reconhecimento como tal pela Fundação Cultural Palmares, através da portaria nº 29, de 12 de dezembro de 2006, publicada no Diário Oficial da União Nº. 238, sessão 1, de 13 de dezembro de 2006 (páginas 59 e 60)⁷⁹, conforme Declarações de Auto-reconhecimento, pode dar prosseguimento a sua requisição da posse da terra. A conjuntura determinada pelo aguardo de decisão judicial para posse definitiva tem como fator relevante a demarcação das terras e titulação, indicada e obtida através da portaria nº 57, de 10 de novembro de 2006⁸⁰, em

⁷⁸ O laudo de identificação pode ser acessado em www.historia.uff.br/labhoi

⁷⁹ DOU de 13/12/2006 nº 238, seção 1, Portaria n. 29, de 12 de dezembro de 2006, Fundação Cultural Palmares.

⁸⁰ [...] com o objetivo de realizar os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação e a titulação definitiva das terras ocupadas pelos remanescentes da comunidade do Quilombo de São José da Serra, Município de Valença/RJ, de acordo com o Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, e a Instrução Normativa/INCRA n.º 20, de 19 de Setembro de 2005, cujo Relatório Técnico de Identificação e Delimitação acolhe e, face às conclusões e justificativas apresentadas, decide:

1- Aprovar as conclusões do Relatório Técnico de Identificação, Delimitação, Levantamento Ocupacional e Cartorial, elaborado pela Comissão nomeada, para afinal reconhecer e delimitar as terras dos remanescentes da comunidade do quilombo de São José da Serra, com área de 476,3008 ha, localizada no Município de Valença, Estado do Rio de Janeiro.

conformidade com o Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, e a Instrução Normativa/INCRA nº 20, de 19 de Setembro de 2005, que acata o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação face às conclusões e às justificativas apresentadas. Através da Portaria INCRA nº 16 de 22/01/2009, publicado no DOU em 23 de janeiro de 2009, o órgão reconhece e declara a área de 476,38 hectares como território da Comunidade Remanescente de Quilombo de São José da Serra, cujo perímetro de 9285,29m encontra-se no memorial descritivo que acompanha a presente portaria restando, tão somente, os trâmites indenizatórios e finalizações legais de desapropriação, o que vem se postergando, desde então.

Em comemoração ao Dia de Zumbi dos Palmares, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva editou o Decreto nº 8 em 20 de novembro de 2009⁸¹, declarando ser de interesse social os imóveis abrangidos pelo Território Quilombola de São José da Serra, o que autorizou ao Incra a propor a ação de desapropriação, último passo para a titulação da terra para a comunidade. A função dessa terra para os membros do Quilombo São José da Serra não se reduz apenas à dimensão instrumental, ela é também objeto de operações simbólicas, sendo nela que os atores projetam suas concepções de mundo.

Um dos fatores que dificultou o processo é que na desapropriação, o proprietário privado só perde a titularidade do bem após o pagamento da indenização, de acordo com o definido pela Constituição Federal, art. 5º, inciso XXIV, art.182, § 3º, e art.184, caput. Então, mesmo que todos os trâmites relacionados à transmissão de posse da terra tenham sido executados, enquanto os proprietários puderem se valer dos instrumentos processuais reivindicatórios ou possessórios, conforme o caso, o farão, e muitas vezes, deixarão o processo parado nas mãos do poder judiciário local, o que faz com que a decisão tramite por décadas (MELLO, 2005). Isso sucede com o Quilombo São José da Serra. A verba indenizatória foi depositada e vinculada a decisão judicial há muitos anos, entretanto, o posicionamento final continua se arrastando.

2- Determinar a publicação no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, desta Portaria, do resumo do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, do memorial descritivo e do mapa da área, todos em anexos a esta Portaria, em conformidade com o Art.7º do Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, e o Art. 11 da IN/ INCRA nº 20, de 19 de Setembro de 2005.

3- Determinar que a publicação referida do item acima seja afixada na sede da Prefeitura Municipal de Valença - RJ.

4- Considerar notificados com a presente Portaria, os detentores de títulos de domínio, ocupantes, confinantes e demais interessados na área objeto de reconhecimento de acordo com Art.7º do Decreto nº. 4.887 de 20 de novembro de 2003, e o Art. 11 da IN/ INCRA nº 20, de 19 de Setembro de 2005(Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - Superintendência Regional do Rio de Janeiro - portaria n 57, de 1 de novembro de 2006)

⁸¹ (...) tendo em vista o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e na Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962, combinado com o art. 6º do Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941.

Após longa espera, no dia 30/01/2013, o Incra/Rio de Janeiro, por meio da Procuradoria Federal Especializada (PFE/Incrá), obteve decisões favoráveis do juiz Adriano Saldanha Gomes de Oliveira, da 1ª Vara Federal de Barra do Piraí, na ação de desapropriação do território da comunidade remanescente quilombola de São José da Serra. O magistrado concedeu a imissão provisória na posse ao Incra de três dos quatro imóveis⁸² do território requeridos pela autarquia federal. Os quilombolas já receberam o título de uma das fazendas. Na ocasião, os outros três antigos proprietários das terras já receberam suas indenizações e cumprem prazo para entrega das propriedades. Apenas um contestou a decisão judicial.

Estavam presentes na cerimônia de titulação Manoel Seabra, Toninho Canecão, presidente da Associação de Moradores e demais membros da comunidade, que receberam Luiz Sacopã, presidente da ACQUILERJ (Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do estado do Rio de Janeiro), e os representantes do Incra, do Ministério Público Federal e da Fundação Palmares, além de autoridades estaduais e locais.

Como afirma Borges *et al.* (2008), a importância dessa determinação legal em relação às delimitações e concessões definitivas da terra pressupõe que a institucionalização do espaço pode facultar ao Quilombo São José da Serra uma valorização que possibilite se correlacionar à lógica da conservação, cujas regras de apropriação da biodiversidade poderão se basear no uso direto e indireto dos recursos naturais, respeitando as dinâmicas de apropriação e de utilização do espaço em benefício da própria comunidade e em consonância com o etnoconhecimento mantido por gerações.

Especificamente para os quilombolas do São José da Serra, a titulação está além de ser um marco da luta por justiça social e de resgate da dívida da nação brasileira com os quilombolas. Ela tem enorme significado cultural para todo o país, tendo em vista que a comunidade é um dos berços do Jongo e conta com um vasto acervo de saberes e de práticas relacionadas às plantas e seus usos. Nesse sentido, a titulação também demonstra que a aquisição de posse de terra é resultado de uma conquista advinda da persistência em relação aos órgãos governamentais, de vários embates com os fazendeiros e da construção da autovalorização e de identidade tornando-a, sobretudo, uma vitória simbólica. É na terra que se produz e reproduz a cultura desse grupo, é a terra que representa a melhor forma de atrair e garantir a permanência dos quilombolas no território que é de luta, de resistência, de

⁸² Os imóveis já reconhecidos pela Justiça como pertencentes ao território quilombola são: a Agropastoril São José da Serra e as fazendas de Neusa Ferraz Pinto Viana e Mário Carvalho Pecego. A ação – baseada no Decreto Presidencial nº 4887, de 20/11/2003 –, foi ajuizada pela PFE/Incrá em novembro de 2011 e tem o objetivo de titular a comunidade quilombola representada pela Associação Comunidade Negra Remanescente do Quilombo São José da Serra, que requereu o processo em outubro de 2005.

pertencimento e de enraizamento. A conquista da terra também é um símbolo utilizado para comunicação com o exterior, podendo ser vista como exemplo de luta a ser seguido e reproduzido (ALMEIDA, 2010).

Se, por um lado, a subjetivação dessa categorização como remanescente quilombola abriu possibilidades para o acesso à terra, por outro, assumir uma identidade significa, também, adotar um lugar de sujeito que atravessa cotidianamente as pessoas que assim se autodenominam. O que favoreceu que a prática política dos sujeitos identificados sob essa categoria tomasse, pelo menos, duas direções não excludentes que, por vezes, mesclaram-se: assumir a identidade e/ou negá-la (ALMEIDA, 2010).

E assim, a resistência é mantida desperta no Quilombo São José da Serra, através do modo de vida peculiar construído em sua trajetória histórica e retratada na poesia de um de seus representantes, Toninho Canecão, presidente da Associação de Moradores do Quilombo São José da Serra, Filho de Mãe Zeferina, irmão de Mãe Tetê:

Não sei se o negro chora,
 Não sei se o negro ri!
 Mais um vinte de novembro,
 Mais um dia de Zumbi!
 Os negros estão acuados,
 O quilombo está aqui esperando
 Uma noite que não é capaz de vir
 Quando se trata de negro o que
 Se espera é assim, eles têm pressa
 Com o negro, quando a notícia é ruim.

3.1.1 Histórico de projetos: aprendizagem e desafios

Um fator relevante à pesquisa foi a análise das experiências de envolvimento da comunidade em pretéritos projetos, quase todos de cunho socioeconômico. Analisar a maneira como os quilombolas se relacionaram e se relacionam com projetos de criação e apoio externos (governamentais ou não) foi mais um dos aspectos estudados nesta investigação. Tive o intuito de compreender, nortear e embasar as discussões quanto às possíveis futuras ações de cunho socioambiental criadas no seio da própria comunidade estudada, tendo como base propositiva os preceitos do etnodesenvolvimento local (LITTLE, 2002).

Little (2002) salienta que o foco central de quaisquer programas ou atividades que têm como objetivo o etnodesenvolvimento deve ser o grupo étnico e suas necessidades econômicas e reivindicações políticas. Para tanto, o ponto a ser trabalhado encontra-se em nível local e precisa ser observado e estritamente considerado. É justamente nesse nível que residem as maiores oportunidades para os grupos exercerem influência nas decisões que lhes comprometem e, como consequência, é onde se pode promover as mais efetivas mudanças econômicas e sociais. É no nível local que começa o processo de construção da autogestão do grupo, tomando por base a valorização da participação decisória dos atores envolvidos. E, para a presente pesquisa, a etnobotânica tem potencial de assumir um relevante papel desvelador nesta questão.

E foi baseada em Little (2002), dentro de uma abordagem dinâmica que envolve a interpretação da relação estabelecida entre os quilombolas do São José da Serra e a paisagem, e a melhor forma de se valer desta relação, que esta etapa da pesquisa foi iniciada com o seguinte questionamento: *O que é desenvolvimento para vocês aqui no quilombo?*

Dois dos informantes sintetizaram a voz do grupo:

Acho que para desenvolver sem deixar de ser quilombola é todo mundo pensar que tem que ter mais união, como era antigamente. E essa união tem que ver com esse conhecimento nosso, porque de primeiro nós ajudava um ao outro na roça até acabar, e enquanto ia ajudando ia aprendendo uma erva pra uma coisa, outra pra outra coisa. Era uma coisa que ensinava e unia. Então acho que desenvolver é não perder essa coisa de unir o grupo. Essa união vai ser importante até para decidir o que nós que fazê das coisas que aparecem como ideia de vinda de fora, como os projetos que aparecem. Até porque se a gente, não for unido, um decide uma coisa e outro vai firmar outra depois. Aí não tem projeto que dá certo, né? Desenvolver como? Penso que a união é o primeiro passo. (T.T, 68 anos)

O que é desenvolvimento? Vou te dar um exemplo, o sapê. Ele tá acabando! Aí as características de quilombo tão mudando. A minha casa aqui sempre foi toda feita de adobe e cobertada de sapê, aí você vê que é uma casa antiga. Mas por não ter mais sapê na redondeza, quando acha é bem pouco, agora teve que botar telha. Isso é uma coisa que vai se perdendo. Isso assim, desenvolve por uma certa parte. Por um lado é maravilhoso, moderno, mas por outro, perde aquele foco de quilombo. Mas só que é preciso. Entendo que é preciso aqui dentro, porque hoje em dia a gente tem que ter aquilo pra poder viver. É como a luz elétrica, que é uma coisa que chegou aqui e é essencial para qualquer ser humano na face da terra. Todo mundo quer! Ou seja, a gente perdeu por um lado, aquela coisa boa da

luzinha da vela e da lamparina que perdeu espaço para a luz elétrica, ou seja, a gente perde alguma coisa pra ganhar desenvolvimento. Mas o importante nosso é que tem coisa que a gente não pode perder pro desenvolvimento pra não perder o foco de quilombo. Tem o jongo, as histórias antigas, o saber. Tem muita coisa que dá pra manter, mesmo desenvolvendo. Como? Hoje em dia, eu tenho a opinião de que pra gente manter uma cultura é difícil, porque te exige muito, depende da gente querer fazer aquilo ali e depende também do retorno do que aquilo vai te trazer. O jongo, por exemplo, a gente mantém aquilo porque ele traz um retorno pra gente. Vem projetos, vem visitas que compram os artesanatos da gente etc. Então, a cultura pra mim é isso, a gente mantém de acordo com o retorno, e neste caso o retorno pra mim é renda pra que você possa ter seus gastos necessários. (T.A.F, 22 anos).

A partir desta abordagem, deu-se o aprofundamento sobre as experiências vividas pela comunidade do Quilombo São José da Serra. O levantamento de tais experiências foi realizado ainda na fase exploratória da pesquisa. Os dados, obtidos a partir dos depoimentos colhidos⁸³ junto aos membros da Associação de Moradores (em fevereiro de 2012), revelaram que:

O primeiro projeto que comunidade recebeu foi o Criança Esperança, em 2005 ou 2006, não me lembro bem. Só sei que não deu muito certo porque a gente não soube fazer e dar conta das exigências de um projeto tão difícil, sem a gente entender como prestar conta daquilo tudo. Acabou, mas sem êxito. Por falta de experiência, acabou antes do previsto. Tínhamos que ter todo mês que prestar conta dos gastos e pra nós ficou muito complicado. Era pra desenvolver o jongo e capoeira, artesanato e meio ambiente - tipo assim, como tratar a horta. Depois tivemos o projeto do Ponto de Cultura, foi um que deu certo e foi até o final. Era para termos aula de música, jongo, capoeira. Com ele entendemos que quem ensina também pode ganhar dinheiro com isso. Foi bom pensar assim. A natura já procurou a gente uma ocasião. Ela patrocinou o livro “Jongo do Brasil”, que nem é só do Quilombo São José e é de outros quilombos também. Ela ajudou a construir a cozinha que tem fora da escola. Foi uma pequena ajuda, mas foi bom pra comunidade. Mas ela não se envolveu com nada de planta. Ela não se aprofundou em nada disso. Agora estamos começando um com a Petrobras (nem sei o nome certo). Nele nós vamos trabalhar as mesmas coisas: jongo, capoeira, aula de música e informática. Vai ser bom porque vão botar internet lá pro Telecentro [sala com recursos de mídia - TV, DVD e Datashow - para cursos e palestras]. Tivemos ainda o projeto do

⁸³ Por não se mostrarem foco principal da pesquisa, não tivemos o cuidado em agrupar as citações dos projetos por ordem cronológica, e optamos por respeitar a ordem nascida da própria entrevista para tão somente dar um panorama geral dos projetos realizados junto à comunidade.

Robson [da Cia de Dança Robson Soares] de dança Afro, que foi bem legal. (T.A.F, 22 anos)

As experiências relatadas por este e pelos demais informantes direcionaram a análise para o que Paul Little (2002) chama de risco do “projetismo” (p. 46) frequentemente embutido nos ideais de etnodesenvolvimento implementadas no Brasil. O autor sugere que os processos de etnodesenvolvimento local estão permeados por múltiplas dificuldades que precisam ser confrontadas diretamente para que se evite resultados não desejados, tais como os projetos que acabam com a frustração e a descrença dos envolvidos, além da permanência da condição marginal a que esses atores comumente estão submetidos. Dentre os fatores identificados pelo autor que devem ser levados em conta no planejamento ou implementação de projetos de etnodesenvolvimento está o risco do projetismo.

Para Little (2002), o projetismo se caracteriza por fazer parte de uma modalidade específica e comum de desenvolvimento local, na qual fatores como a defesa de território, a produção econômica e a organização política precisam ser “traduzidas” em um “projeto” para sua possível organização e financiamento, por um programa governamental ou por uma organização não-governamental. Além desta necessidade e risco de um intermediário para a execução de tais projetos, no plano sociocultural, a elaboração, a reformulação, a aprovação, o gerenciamento, o monitoramento e a avaliação dos projetos quase sempre são pautadas em uma modalidade ocidental de desenvolvimento, que tende a ser burocrática, modernizante e, geralmente de curto prazo, nos quais o debate sobre os problemas cotidianos do grupo é por tempo determinado. Desta forma, quase sempre tornam-se infrutíferos por não deixarem raízes mais profundas, o que, para a comunidade analisada nesta pesquisa pode ser ilustrado pela fala aqui reiterada:

O projeto da Natura ajudou a construir a cozinha que tem fora da escola. Foi uma pequena ajuda, mas foi bom pra comunidade. Mas ela não se envolveu com nada de planta. Ela não se aprofundou em nada disso. (T.A.F, 22 anos).

Não se trata, porém, de projetos que devam ser descartados ou ignorados. No entanto, dentro de uma análise crítica, precisa ser considerado o alcance destes em provocar mudanças concretas e de longo prazo, e assim, propor a reformulação de suas bases e premissas.

Ainda segundo o autor, algumas mudanças que o projetismo pode provocar não são irrelevantes e incluem: ênfase em atividades letradas (em vez de orais) nas quais a oralidade ganha outra valorização por embasarem os registros escritos legados a futuras gerações; a

introdução de uma noção métrica de tempo, uma vez que apregoa que toda atividade deve ser realizada num momento específico, e que respeitar prazos pode ser essencial para obtenção de bons resultados, sobretudo no que diz respeito ao quesito financiamento e prestação de contas (o que a comunidade do Quilombo São José da Serra penosamente experienciou no citado projeto Criança Esperança); e a monetarização das atividades produtivas, visto que os projetos quase sempre buscam a transformação de uma condição socioeconômica de vulnerabilidade, portanto, trazem o tema geração de renda à discussão.

Acrescento ainda que, um dos benefícios atrelados aos projetos desenvolvidos nas comunidades é o de capacitação de seus membros pois quase sempre, alguém desempenha o papel de habilitar ou instruir os envolvidos, com a finalidade transformadora e multiplicadora. Quanto a isso, a comunidade viveu sua própria experiência e o informante relatou:

E a gente teve outros projetos. Teve os projetos de artesanato, como o Projeto de Bonecas Quilombolas, um dado pela Emater⁸⁴ (de palha e bucha) e outro da ArteSol⁸⁵ de artesanato solidário (esse era da falecida esposa do Fernando Henrique). Esses todos concluídos com sucesso. Teve também o do IDESc⁸⁶ que trabalhava com bananeira, usando a palha da banana para fazer boneca e melhorando nosso doce de banana. Esse não teve muito sucesso porque a pessoa não conseguia vir sempre porque aqui é muito longe e difícil de chegar, mas mesmo assim o objetivo foi alcançado, já que até hoje também fazemos bonecas de bananeira, poucas, mas fazemos. Mas se a pessoa não tivesse encontrado tanta dificuldade pra chegar terá dado melhor, né? Nenhum dos outros projetos era sobre meio ambiente. Só esse aí de horta que se aproxima mais. (T.A.F, 22 anos)

Não obstante, devo considerar que também há um risco quanto a essa interferência que objetiva a capacitação, uma vez que, por atender a uma modalidade modernizadora e

⁸⁴ Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural presente nos estados da Federação, e neste caso, a assistência foi prestada pela Emater-RJ. (<http://www.emater.rj.gov.br>)

⁸⁵ O Projeto foi uma realização da ArteSol/Artesanato Solidário, uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIP) desde 2002, com sede na cidade de São Paulo. Sua missão é gerar trabalho e renda por meio da revitalização do artesanato de tradição. Inicialmente idealizado como projeto de combate à pobreza em regiões castigadas pela seca, o ArteSol/Artesanato Solidário foi concebido em 1998 como um programa social e, a partir de 2002, tornou-se uma OSCIP. Suas ações beneficiam brasileiros situados principalmente nas localidades de baixo IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) e priorizam o saber-fazer artesanal enquanto fruto de passagem de saber entre gerações. A partir disso, o ArteSol elabora projetos e ações voltados para a valorização da atividade artesanal de referência cultural brasileira, a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível, e inclusão cidadã e produtiva dos artesãos. (<http://www.artesol.org.br>)

⁸⁶ O Instituto de Desenvolvimento Social e da Cidadania (IDeSc) é uma Organização Não-Governamental (ONG), fundada em 2001, por iniciativa dos funcionários da Associação Batista Beneficente e Missionária (ABBEM). O objetivo de criá-la foi, principalmente, para efetivar um trabalho social que priorizasse a promoção e a defesa dos direitos da criança, do adolescente e de suas famílias, ou seja, para uma melhoria de fato na qualidade de vida desse público. (<http://www.idescidadania.org.br>)

hegemônica, essa pretensa capacitação pode vir a desconsiderar a sabedoria e as tradições locais. Tal fato pode ocasionar o esvaziamento do interesse da comunidade em participar, ou simplesmente o projeto não avançar por muito tempo devido ao fato dos ensinamentos repassados não fazerem parte do *hall* do etnoconhecimento do grupo, não encontrando, portanto, terreno fértil à sua fixação.

Como retratado na entrevista, o Quilombo São José da Serra recebeu, ao longo da última década, alguns projetos. Entretanto, poucos tiveram relação direta ou indireta com questões ambientais e apenas um tratou mais especificamente da temática *cultivo*, o projeto PAIS (Produção Agroecológica Integrada e Sustentável), realizado pela CONVERDGENCIA⁸⁷. O projeto consiste em favorecer o planejamento e execução de sistemas de horta integrada e de produção agroecológica. A princípio, o projeto teve apoio da Light e, em depoimento de um dos membros da Associação de Moradores (em fevereiro de 2012), obtive as seguintes informações:

O projeto da Light foi pra trabalhar com a horta. Pra o desenvolvimento de hortaliças. Agora a gente está em busca da lei que vai ajudar a gente a vender nossos produtos para escolas, isso com base na lei de agricultura familiar, como a gente soube que existe. Quem vem sempre nos ensinar é o Alexandre⁸⁸, que é sociólogo, e o Marcelo⁸⁹, que é agrônomo. Eles é que estão ensinando e dando orientação sobre o que podemos plantar. A gente sabia plantar, mas eles mostram como dá pra fazer uma horta toda ecológica, sem uso de produtos químicos, e isso é bom demais. Ele bota a marca dele, porque é uma horta em círculo e com um galinheiro no meio, como a gente não conhecia que dava pra fazer. É pra trabalhar mais com coisas naturais, por exemplo, jogando as folhas que não dá pra gente usar pras galinhas comer, ai ela faz um cocô e aduba. Já até plantamos, acho que vai dar certo. Mas aí vem o problema, né? Vender como? Vender pra quem? Uma ocasião nós tivemos uma reunião com a vice prefeita e diretores da escola estadual de Santa Isabel, que também falou que vai comprar de nós. Mas até agora não fechamos nada sobre isso. Elas disseram que a

⁸⁷ A CONVERDGENCIA é uma representante da sociedade civil organizada, uma OSCIP - Organização da Sociedade Civil de interesse Público, que tem como missão difundir a educação focada na sustentabilidade social e ambiental. Suas finalidades como OSCIP são apoiar e efetivar ações sustentáveis para a melhoria, defesa e manutenção da qualidade de vida dos seres humanos, visto que estes são componentes do meio ambiente (<http://www.converdgenzia.org.br>, acessado em 04 de agosto de 2013)

⁸⁸ Alexandre Nascimento é cientista social e gestor ambiental. Coordena o programa de diversidade étnica e cidadania do instituto de estudos socioambientais - CONVERDGENCIA. Educador e pesquisador de comunidades tradicionais. Consultor de monitoramento e avaliação no projeto de replicação da TS PAIS.

⁸⁹ Marcelo Stumbo é engenheiro agrônomo. Coordenador de Pesquisa em Agroecologia do Instituto de Estudos SocioAmbientais – CONVERDGENCIA. Difusor das práticas agroecológicas em suas diferentes dimensões. Facilitador do Sistema de Garantia Participativa para grupos de pequenos produtores rurais, presta consultoria e assistência técnica às comunidades tradicionais beneficiadas pela TS PAIS.

verdura que se compra aqui, pra fornecer na merenda, vem lá de Paty D'Alferes, longíssimo, porque não se acha aqui na região ninguém que plante pra vender. Ou seja, comprar da gente seria bom pra gente e até melhor pra eles. Agora é só esperar a decisão que vem de cima. Já temos alface, couve, almeirão, jiló, quiabo, e um monte de outras coisas. Essas plantas foram escolhidas pelo técnico por causa da época do ano. No início do ano já teremos como vender. Tomara que dê certo. Nossa horta é linda e fica lá na casa do Pádua e da Lúcia. (T.A.F, 22 anos)

A horta mencionada na entrevista (Figura 14) está sendo bastante produtiva. Entretanto, o Projeto PAIS esbarrou e esbarra, novamente, na dificuldade de escoamento da produção. Infelizmente, os acordos de comercialização até a presente data ainda não foram firmados e a comunidade continua, mesmo após o encerramento oficial do *Projeto da Light*, contando com o apoio dos profissionais mencionados na entrevista, que buscam, inclusive com recursos próprios, auxiliar no escoamento da produção⁹⁰.

Figura 14 - Horta do Projeto PAIS



(a) (b)
 Legenda: Cultivo orgânico consorciado com um galinheiro central. Hoje a horta tem: 3 tipos de alface, 2 tipos de repolho, acelga, brócolis, mostarda, cenoura, couve, beterraba, cebola de cabeça, cebola de cheiro, espinafre, abóbora, jiló, pepino, chicória, rúcula e almeirão (a) - Início do projeto. (b) - Próximo a data de início da colheita.

Fonte: (a) A autora, 2013; (b) Alexandre Nascimento, 2013.

O exposto na fala do informante se aproxima de uma outra questão levantada por Paul Little (2002), a da autonomia cultural. Ele sugere que a noção de autonomia cultural deveria estar na base de qualquer programa de etnodesenvolvimento, ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade do grupo étnico elaborar (e mesmo aprender a elaborar, mediados

⁹⁰ <https://www.facebook.com/PAISConverdgencia>

por um agente externo ao grupo) estratégias de interação com os mercados regional, nacional e internacional. Caso contrário, o projeto estará fadado ao fracasso.

A meta em se alcançar a autonomia cultural constitui um ponto fundamental para o estabelecimento das condições necessárias para a implementação de projetos de etnodesenvolvimento. Ela traz em seu bojo a importância da participação direta nas decisões sobre o destino dos recursos naturais contidos no seu território e, igualmente importante, valorização e controle sobre os recursos culturais do grupo. Para Little (2002), sua operacionalização deve funcionar como subsídio para o etnodesenvolvimento em, pelo menos, três planos: político, econômico e simbólico, aspectos que esta pesquisa indica como possíveis de serem abarcados por projetos ancorados na etnobotânica aplicada.

O autor assinala que, como resposta às situações de saque de recursos, da cultura e dos bens gerados, populações tradicionais vêm elaborando práticas produtivas que garantem o abastecimento das suas necessidades básicas ao mesmo tempo em que permitem a produção de excedentes a serem utilizada na geração de renda para a compra de produtos industrializados. Para tal, a noção de autonomia precisa estar trabalhada no grupo. Dito assim, decidir cada passo, da produção ao escoamento, e desenvolver força articulatória para reivindicação de direitos e obtenção de resultados satisfatórios deve fazer parte das premissas dos projetos que almejam o etnodesenvolvimento local, chamando a devida atenção ao prefixo *etno*.

No plano das lideranças internas, um dos possíveis efeitos colaterais atribuídos ao projetismo é o de criar algumas cisões na comunidade, que tendo em vista que os jovens (que tendem a ter mais facilidade em lidar com a sociedade dominante e, em geral, níveis mais altos de escolaridade) ganham poder rapidamente. Muitas vezes esses jovens não têm a destreza em considerar as experiências vividas pelo grupo, o que leva a uma correspondente e subsequente desvalorização das lideranças tradicionais mais antigas na comunidade.

A respeito dessa sabedoria dos mais velhos que não pode ser desconsiderada, no Quilombo São José da Serra, o atual interesse por projetos atentos as questões socioambientais pode ganhar força nos ecos do passado. O relato a seguir, obtido de um de nossos informantes, retrata uma realidade comum aos agricultores que viveram as mazelas da Revolução Verde⁹¹ e que sofreram as consequências do uso de pesticidas e demais

⁹¹ Conceitualmente, a Revolução Verde é considerada como a difusão de tecnologias agrícolas que permitiram um aumento considerável na produção, sobretudo em países menos desenvolvidos, que ocorreu principalmente entre 1960 e 1970, a partir da modernização das técnicas utilizadas. Embora tenha surgido com a promessa de acabar com a fome mundial, não se pode negar que essa revolução trouxe inúmeros impactos sociais e ambientais negativos. (...) Além de não ter resolvido os problemas nutricional e da fome, a Revolução Verde

substâncias químicas impostas pelo sistema agrícola fortalecido na segunda metade do século XX. Foi relatado:

Já teve muito mais homem aqui. Além de sair para trabalhar, muitos morreram. Eu tenho pra mim que foi devido ao veneno de café. Usavam veneno no café e não usavam máscara. Aquilo atacou eles. Ninguém sabia de nada, aí nem se protegia. Nem o dono da fazenda [Sr. Suinte], porque ele era um homem muito bom e também morreu disso. Era porque ele não sabia mesmo. Acho estranho que todos eles tenham morrido do mesmo sofrimento [câncer?]. Assim foi com o Joaquim e com o Roque, por exemplo, que morreu cheio de caroço na garganta. Acho que era aquela doença. O Domingos Estevão, papai, morreu com 59 anos só! O único que não trabalhava aí no cafezal foi tio Mané Seabra, que está vivo até hoje. Depois que isso aconteceu, se desconfiou que foi isso, e ninguém mais usou. Naqueles dias, eles botavam aquelas bombas nas costas para jogar o veneno e não usava máscara. Isso foi lá pros anos 70 e a gente sente o resultado até hoje, já que as pessoas foram morrendo. (M.C, 62 anos)

Tal fato, de acordo com esta análise, gerou casos de viuvez e a subsequente necessidade de adaptação das mulheres a essa nova condição. Apoiadas na oralidade, as mulheres tiveram seu *status* de detentoras e propagadoras do conhecimento sobre os recursos vegetais favorecido por tais transformações sociais locais, influenciando também o modo de vida da comunidade que, a partir da observação da experiência vivida, gerou uma nova relação ser humano-natureza, optando hoje pela agricultura tradicional, sem uso de agentes químicos.

A presente pesquisa traz em seu âmago que, além das questões da valorização do conhecimento botânico propriamente dito, os estudos em etnobotânica podem contribuir, em especial, para o desenvolvimento planejado de dada região, tanto do ponto de vista conservacionista quanto do econômico (BEGOSSI, 2002). Foi por esse interesse no olhar diferenciado sobre a relação ser humano-natureza, sobre a potencialidade em favorecer a participação popular na formulação de políticas públicas e a sobre a valorização do saber tradicional, que esta pesquisa foi ancorada na etnobotânica aplicada, acreditando na indicação de seu potencial mediador nos projetos de etnodesenvolvimento local.

também é reconhecida por aumentar a concentração fundiária e a dependência de sementes, alterando a cultura dos pequenos proprietários que encontraram dificuldades para se inserir nos novos moldes. A concentração da posse da terra e o decorrente êxodo rural causaram um inchaço das cidades, levando a uma favelização nunca vista. Houve uma transferência do lucro decorrente da atividade agrícola para a agroindústria, deixando o produtor rural com uma estreita margem, levando ao seu endividamento (OTAVIANO, 2010, p.1).

3.1.2 Serviço a gente tem, o que não tem é trabalho: a questão da subsistência no Quilombo São José da Serra

Um sorriso negro
Um abraço negro
Traz felicidade
Negro sem emprego
Fica sem sossego
Negro é a raiz de liberdade
(Dona Ivone Lara, 1981)⁹²

Abordar a relação entre a escassez de trabalho e a dificuldade de permanência dos quilombolas do São José da Serra em seu território surgiu da percepção, ainda na fase exploratória da pesquisa, que esse era o maior problema vivenciado por eles. Portanto, trazer à discussão as questões sociais, ambientais e legais que desembocam nas precárias condições para produção de subsistência que deixaram suas marcas na paisagem despontaram, nesta investigação, como aspecto central na vida daqueles sujeitos sociais.

Início a explanação deste tópico com a citação de um dos informantes da pesquisa que resume bem a problemática vivida por eles:

Outro dia veio uma visitante aqui e disse que nós era rico por morar aqui. É bonito, né? As pessoas pensam isso de nós. Quem vem de fora nem pode imaginar como é difícil viver aqui. A gente ama esse lugar, ama mesmo, mas né fácil não. E eu te digo mais, aqui nós só não passa fome porque nós planta e pela misericórdia de Deus. Mas eu to quase desistindo. Acho que a vida lá pra baixo deve oferecer mais oportunidade. Dizem que é difícil também, mas igual aqui eu acho que não é. Mas como eu amo esse lugar, enquanto não desistir de viver desse jeito vou ficando, né? (G.R, 32 anos)

Como apresentado na tecitura desta pesquisa, o trabalho escravo que movimentou a economia brasileira no período colonial deixou rastros socioambientais vistos nos dias atuais, uma vez que gerou um vasto contingente populacional de marginalizados e invisíveis. Para a população estudada, as dificuldades enfrentadas, apontadas como herança do período escravocrata na região, manifestam-se tanto no conflito pela posse da terra vivido pela comunidade quanto pelo esvaziamento demográfico em decorrência da *desistência de viver desse jeito*, utilizando-me das palavras de um dos quilombolas.

⁹² Canção: Sorriso negro. Autor: Dona Ivone Lara. Álbum: Sorriso Negro. Gravadora: WEA / 1981

De acordo com o que foi descrito anteriormente, a lentidão para obtenção da titulação territorial (um direito adquirido desde a Constituição brasileira de 1988) teve como consequências o conflito entre quilombolas e fazendeiros, a restrição de espaço para o plantio dos roçados, o desemprego e a emigração de vários membros da comunidade em busca de oportunidades de trabalho longe dali, fato que afetou a estabilidade populacional local. Este processo sócio-histórico afetou também as condições de produção de subsistência daquela população e trouxe consequências para a relação dos quilombolas com a paisagem local, sobretudo no que diz respeito aos fragmentos de Mata Atlântica, às transformações das práticas de manejo empregadas por eles há gerações e à qualidade ambiental para prática da agricultura, fatores que discuti ao longo desta pesquisa. Tal situação tem representado um entrave à manutenção do modo de vida da população do Quilombo São José da Serra.

Lopes *et al* (2008), em estudo elaborado naquele ano junto à comunidade pesquisada, apontam que o trabalho influencia vários espaços da vida social humana, e que não seria diferente em populações quilombolas, pois, apesar de serem grupos com uma cultura própria, todavia não estão isolados do restante da sociedade. Os autores, nos idos de 2008, analisaram como a crise do trabalho e a questão social também se materializam dentro da dinâmica social do Quilombo São José da Serra. Eles observaram que, para aquela população, o trabalho é visto como única opção de manter-se vivo, sendo somente através dele que se vislumbra a possibilidade de conquistar as formas de subsistência.

Mesmo aqueles que conseguem obter algum outro tipo de renda, como a aposentadoria e alguns benefícios governamentais atuais como *bolsa família*, por exemplo, trabalham de alguma forma, e traçam algum tipo de relação com o uso da terra. E assim, trabalho, enquanto produção da subsistência e marca identitária de um modo de vida, está presente no cotidiano daquele lugar de forma indissociável.

Ao produzir trabalho, transformando a natureza para assegurar a sua sobrevivência, os quilombolas do São José da Serra não estabelecem apenas relações individuais e técnicas de produção, eles desenvolvem também relações com o grupo ao qual pertencem, por meio das práticas sociais mantidas ao longo desse tempo. E ainda, no âmbito de sua própria subjetividade, criam inter-relações com um mundo simbólico, pelo qual criam e lidam com os bens culturais (imateriais) – enfim, com a paisagem como um todo.

Portanto, o trabalho escasso continua representando o maior obstáculo a ser vencido por aqueles que lutam e desejam permanecer naquele território, mantendo o aspecto concreto e simbólico de sua territorialidade.

Entre os anos 1950 e 1980, o panorama dos problemas já citados para a região (crescente esgotamento da economia cafeeira, a contínua substituição pela pecuária e o escasseamento das oportunidades de trabalho nas redondezas da Fazenda São José da Serra) reduziram as condições, ambientais e econômicas, para produção de subsistência (MATTOS; MEIRELLES, 1997, p. 33-34). Da década de oitenta para cá, muita coisa mudou, pois os movimentos socioambientalistas passaram a fazer parte da realidade política, econômica e social brasileira. Em especial, o movimento quilombola, mais fortemente organizado a partir de meados da década de 90, consolidou-se em uma dimensão nacional e constituiu-se como interlocutor dos antagonismos sociais que envolvem as questões da territorialidade quilombola, marcadamente diferente da lógica dominante (LOPES *et al.*, 2008). Porém, de concreto, em relação a geração de trabalho e renda, as soluções ainda parecem incipientes para a população estudada. E os dados desta pesquisa, quando comparados com o já citado estudo de Lopes *et al.* (2008) revelam que a escassez de recursos e de trabalho continuam presentes, sendo responsável pelas frequentes oscilações populacionais em busca de oportunidades alternativas para subsistência. A título de comparação, expresso a citação encontrada em Almeida (2012) que revela:

A subsistência, até a década de 1990, de praticamente todos os moradores da comunidade provinha do trabalho na fazenda como diaristas, recebendo em torno de R\$ 5,00 (cinco reais) a diária, e suas atividades principais giravam em torno do cultivo de milho e a criação a gado. Além do trabalho para o proprietário, para a sua sobrevivência os moradores também cultivavam variados tipos de frutas, legumes e verduras. Dedicavam-se também a produções artesanais, como balaios e tambores. E realizavam algumas atividades criadoras de animais de pequeno porte, como porcos e galinhas (ALMEIDA, 2012, p.5).

Na atualidade, a maior parte dos moradores, à medida do possível, desenvolve a agricultura de subsistência e cultiva batata, inhame, abóbora, chuchu, mandioca, verduras e algumas frutas como goiaba, banana, manga e mamão. São encontrados, nos pequenos espaços concedidos pelos antigos proprietários da Fazenda São José, as chamadas roças de milho e feijão e ainda são mantidas criações de animais de pequeno porte, como galinhas, porcos e peixes, que complementam os recursos alimentares garantidores do sustento básico. O que é produzido nos quintais é consumido pela própria família ou compartilhado dentro da comunidade e outros familiares.

Outra característica relevante à pesquisa é que a iniciação no mundo do trabalho começa muito cedo para os moradores do quilombo, tendo em vista que as crianças começam a auxiliar as suas famílias no *trabalho na roça* muito cedo. A partir de um recorte arbitrário

baseado nas informações obtidas ao longo da investigação, considere como população economicamente ativa pessoas maiores de 10 anos de idade. Tal realidade é reproduzida na fala de outro dos informantes quando diz:

Serviço a gente tem, o que não tem é trabalho. Por isso tive que sair daqui para trabalhar quando tinha só 10 anos de idade. Trabalhei em Barra [do Pirai], Angra dos Reis e até quase em São Paulo. Sempre voltei para ver minha tia que me criou, mas só agora que estou ficando velho voltei para ficar, mas não é fácil conseguir ficar aqui. Tem que encontrar um jeito de sobreviver aqui. (Z.Z, 56 anos).

Dos 75 indivíduos (maiores de 10 anos) que compõem a comunidade, apenas dois tem emprego fixo na fazenda, enquanto outros trabalham em situações sazonais ou temporárias. De maneira geral, só uma pequena parte da população vende sua força de trabalho a proprietários das fazendas vizinhas, em condições informais, sem vínculos trabalhistas, apenas como mais uma fonte de renda. Portanto, mesmo aqueles que conseguem trabalho nas redondezas o fazem através de contratações sem vínculo empregatício, o que agrava as condições sociais desses sujeitos, pois não contam com amparo de leis trabalhistas.

O trabalho rural só foi regulado durante a Ditadura Militar (1964-1985) pela Lei nº 5.889/73, regulamentada pelo Decreto nº 73.626/74 e no artigo 7º da Constituição Federal/88. A partir de 1974 foi assegurado ao trabalhador rural o rendimento de, no mínimo, o salário mínimo, devendo-se observar o piso salarial da categoria a que pertencer o empregado, sendo que, empregado rural é toda a pessoa física que, em propriedade rural ou prédio rústico, presta serviços de natureza não eventual a empregador rural, sob a dependência deste e mediante salário (LOPES *et al*, 2008). Na atual conjuntura, a maioria dos quilombolas do São José da Serra não conquistou nem mesmo tais direitos básicos destinados ao trabalhador rural, pois não conseguem vincular-se a um empregador.

Tal condição de informalidade, no âmbito de uma sociedade de economia capitalista e regime de trabalho contratual, é agravada quando atrelada à falta de autonomia de uso da terra pelos quilombolas devido ao restrito acesso à terra, tanto do ponto de vista do espaço físico, quanto das condições financeiras e de incentivo governamental para o investimento agrícola (LOPES *et al*, 2008).

O trabalho, considerado como uma extensão do ser humano, é exercido por esses indivíduos, constituindo-se como suporte do vínculo em sociedade e indispensável fator à existência enquanto ser humano. O *trabalho na roça*, especialmente para os quilombolas do São José da Serra, de acordo com a percepção nascida desta investigação, parece ser uma forma de atividade que confere humanidade a esses atores sociais.

3.2 Unidades de Paisagem no Quilombo São José da Serra

O aspecto espacial do conhecimento gerado na interação ser humano e natureza é enfatizado por Guivant (1997) quando a autora assume que todo conhecimento produzido localmente é necessariamente híbrido e único, uma vez que mescla elementos naturais, sociais e técnicos específicos. Portanto, tratar desse conhecimento de forma atrelada à paisagem deu corpo a esta etapa da investigação.

Fizeram parte das questões que abarcam a caracterização das unidades de paisagem; as formas de obtenção, o uso, o manejo e a valorização das espécies vegetais; a sacralização dos espaços constituintes do território que marcam a territorialidade dos quilombolas do São José da Serra.

A biodiversidade das regiões tropicais, tanto de espécies quanto de ecossistemas, permitiu que as populações locais desenvolvessem um sistema integrado de conhecimento, extração e, sobretudo, de produção agrícola composto por atividades de uso dessa grande diversidade de vegetais e animais, pelo manejo e enriquecimento dos ecossistemas naturais e pela lavoura de subsistência. Amorozo (2007) sugere que essas áreas de cultivo domiciliar e cercanias são locais de extrema importância não só para a manutenção das tradições locais como para a segurança alimentar regional. Isto se deve tanto ao fato de oferecer certa autonomia ao produtor, como também por ser uma rica fonte de variabilidade gênica para o desenvolvimento de novos híbridos à agricultura de larga escala.

Para Gonzalo Oviedo (2010), conselheiro sênior em Política Social da Organização das Nações Unidas, a biodiversidade contribui para a capacidade de resistência dos ecossistemas, e há indicações crescentes de que o mesmo pode ser aplicado para as culturas humanas. À medida que os modelos econômicos vigentes e sistemas políticos continuam a promover respostas homogêneas padronizadas para as necessidades e os desafios do desenvolvimento e conservação, perdemos diversidade. Ele também reforça que perdemos resiliência, uma vez que muitas pessoas encontram-se cada vez mais alijados de suas forças culturais - conhecimentos e práticas para a sobrevivência e adaptação acumulado ao longo de gerações. Para o autor, mais políticas, programas e práticas precisam ser impulsionadas por todo o mundo com a finalidade de entender melhor as ligações profundas entre natureza e cultura, valorizar a diversidade a favor da resiliência, fomentar a criatividade, e instrumentalizar as pessoas a valorizar a sua visibilidade, identidade e conhecimento.

Debruçada sobre essa ideia, reafirmo a intenção de indicar o uso da pesquisa etnobotânica aplicada como estratégia metodológica para o fornecimento de subsídios que favoreçam a visibilidade do etnoconhecimento botânico mantido pela própria comunidade do Quilombo São José da Serra. Por meio de tal estratégia, esta pesquisa espera contribuir com o embasamento à formulação de alternativas que contribuam para o desenvolvimento socioambiental local.

Ao obter informações sobre a divisão que os quilombolas do São José da Serra fazem do espaço ocupados por eles há gerações (a que eu chamo aqui de unidades de paisagem); sobre a forma como se relacionam com cada um desses espaços; e sobre as plantas mantidas por eles, quer seja por manejo, critérios de conservação ou sacralização, foi possível traçar configurações interpretativas vistas a partir da perspectiva de quem olha cotidianamente para o quilombo, um *olhar de dentro*.

Os dados obtidos permitiram definir as unidades de paisagem e as plantas que se destacam na relação ser humano-planta, especialmente as plantas que têm utilização enraizada no contexto do etnoconhecimento ancestral dos membros do Quilombo São José da Serra. A diversidade florística distribuída na paisagem possibilita inúmeras utilizações pela população local, seja na alimentação, na medicina caseira, como artesanato ou decoração, para tratamento espiritual, ou para obtenção de madeira, por exemplo, que serão discutidas na seção a seguir. Tal relevância impele a busca por conhecer, sistematizar e visibilizar o conhecimento sobre as etnoespécies. Neste contexto, as plantas merecem destaque em termos ambientais, econômicos e relacionados à qualidade de vida, considerando que são recursos, atuais ou potenciais, importantes para a populações que habitam aquele lugar.

O modo como atores sociais utilizam a terra, como eles se organizam no espaço e como dão significado ao lugar, define a identidade e a territorialidade da comunidade, expressos pelo sentimento de pertencimento ao grupo e ao lugar, respectivamente, e definidos sempre em relação aos outros grupos com os quais aqueles sujeitos se confrontam e se relacionam. Estes são elementos que configuram as múltiplas dimensões de uma população tradicional como a do Quilombo São José da Serra.

Em primeira instância e nos dias atuais, a vinculação desse grupo com a terra é construída no jogo de poder que define a relação dos quilombolas com o proprietário, o que fica evidenciado quando os moradores do Quilombo São José da Serra referem-se à *fazenda* apenas a parte utilizada pelo fazendeiro para plantio, ou seja, ao local onde vendem sua força de trabalho, sempre que possível. Os demais espaços, são chamados de *terra da gente*. A fim de ilustrar e fornecer uma visão panorâmica de toda a área do quilombo, a Figura 15 traz

imagens obtidas a partir do *caminho para o moinho velho* e outra a partir da *pedreira acima do jequitibá*.

Figura 15 - Vista panorâmica do Quilombo São José da Serra.



(a)

(b)

Legenda: Vista de: (a) - caminho para o moinho velho ; (b) - pedreira acima do jequitibá.

Fonte: A autora, 2013.

Ao longo de todas as entrevistas, o espaço *fazenda* desaparece, uma vez que *ainda não pertence* ao grupo e possui, simbolicamente, apenas o sentido de meta, reconhecido lugar a ser ocupado quando o longo processo de titulação chegar ao fim. Em contrapartida, os demais espaços, desde a parte mais alta e pouco visitada por eles, como o *alto do pedrão*, até os símbolos histórico-ancestrais, como o jequitibá, o moinho velho e a represinha, fazem parte do vínculo deles com a paisagem e foram citados como *terra que sempre foi nossa*.

Com intuito de distinguir como o conhecimento sobre as plantas se distribui nas áreas estudadas, além das entrevistas e turnês guiadas, para esta etapa da pesquisa também foram utilizados os resultados do etnomapeamento, que colaboraram com a construção da noção espacial da área de estudo, suscitando alguns dos depoimentos apresentados aqui. Selecionei os 4 mapas nos quais foi possível distinguir os pontos fundamentais para compreensão dos sistemas locais de apropriação e uso dos recursos e demarcação de microambientes (ANEXO A). O etnomapeamento, ao retratar a forma como a população interage com os recursos naturais e como eles percebem seu território, sua relação histórica e cultural, permite também aos membros da própria comunidade, enquanto planejadores de novas perspectivas, visualizarem e conceberem arranjos espaciais multidimensionais, conciliando propostas de zoneamento ecológico-econômico, com as necessidades, respeitando o costume local.

Nesses espaços, de acordo com alguns dos quilombolas, distinguem-se diferentes unidades de paisagem. A investigação mostrou que a população organiza-se em unidades

inter-relacionais de acordo com a utilidade e a sacralização de locais significativos para eles, o que é evidenciado pela fala de um dos informantes:

Nem dá para separar muito os ambientes aqui, é tudo um setor só, mas é possível ver, mata, pasto, quintal, e é no quintal que tem mais coisa, tem coisa de comer, tem remédio e planta pra rezar. O pasto é só mato, mato e algumas ervas que sai lá. A mata, eu penso que é como se fosse o lugar de buscar as ervas, a mata é a cura do local, tudo que você precisar de remédio você procura lá nessas matas. E isso é desse jeito desde o tempo antigo. (A.P, 46 anos)

Outro informante identifica, baseado na visão utilitária do espaço, três unidades de paisagem assim descritas:

Vejo, três ambientes aqui: a mata, que é fechada, onde se vai muito pouco, só mesmo para pegar remédio e lenha de árvore já caída ou seca, porque a gente não pode fazer derrubada. A roça que é o lugar um pouco mais longe de casa, que a gente usa para fazer plantio de milho, feijão, mandioca e batata. E o quintal, que a gente também chama de beira de casa, que é a parte em volta da casa da gente que cada um cuida e planta de seu jeito, plantas menores para o uso do dia-a-dia, como remédio, tempero, pra reza, pra comer e pra enfeitar. (L.E, 31 anos)

E outro resume a distribuição do espaço, ancorando sua fala na importância atribuída à transmissão do conhecimento intergeracional:

Roça é onde planta o milho o feijão. No quintal é para verdura e legumes, e sempre tem o cantinho do remédio. Esse cantinho é importante, porque sempre que a gente precisa de alguma coisa é fácil de pegar. Nós aprende com os mais velho que esses lugares são importantes. Eles sempre ensinaram o que serve para febre, gripe, dor...aí a gente aprende sem perceber que aprendeu, porque aprende pegando para usar. Fica tudo por perto quando a gente sabe cuidar do lugar da gente. Aí é que eu digo que esses cantinhos são importantes porque a gente tem ao mesmo tempo a planta e o ensinamento. (D.F, 20 anos)

Outros informantes identificaram a distribuição do espaço em seis unidades de paisagem - borda do caminho, lugares sagrados, horta, roça, quintal e mata - assim como surgiram informações a respeito das plantas encontradas e utilizadas e o estado de conservação que caracterizam cada um desses ambientes. Tais unidades de paisagem, que serão detalhadas a seguir, são expostas de forma sintética e em ordem alfabética no Quadro 1,

com intuito de demonstrar que não foi considerada nenhuma hierarquização desses espaços por qualquer critério de importância.

Quadro 1 - Unidades de paisagem do Quilombo São José da Serra (continua)

Unidade	Descrição
Borda do caminho	<p><i>As bordas dos caminhos que a gente anda tão cheias de planta, quando a gente quer e só andar por aí. (T.L, 89 anos)</i></p> <p>Áreas imediatamente adjacentes às trilhas, ruas ou caminhos, as quais foram contempladas espontaneamente nas turnês guiadas.</p>
Lugares sagrados	<p><i>[...] aqui a gente sabe que nossos antepassados tiveram uma história, e quando a gente fica sabendo entende que tem que valorizar, aí o lugar fica importante pra gente. Além disso, tem os guias, né? Eles também são importantes e a gente sabe que eles querem que a gente cuide desses lugares, como a cachoeira, por exemplo. Aí eu penso que deve ser isso que diz que um lugar é sagrado. (C.A, 44 anos)</i></p> <p>Foram indicados como sagrado: <i>perto do jequitibá, da cachoeira, da represinha e do moinho velho, o local da mata onde se iniciou o terreiro, a mata mariana, as pedras de Xangô e o poço onde corre água limpa para as obrigações.</i> São locais onde há o cuidado de roçar o entorno como forma de respeito e preservação de suas características, sobretudo aqueles às margens dos rios, para que <i>“nada atrapalhe a água de continuar correndo e trazendo os guias para trabalhar”</i> Às plantas obtidas desses espaços, embora não restritas a ele, são atribuídos valores mais relevantes por estarem atreladas ao poder dos antepassados que marcaram e/ou construíram essas paisagens.</p>
Horta	<p><i>A gente tá sempre fazendo horta. Quase todo mundo tem pelo menos uma hortinha. De vez em quando tem que replantar tudo, mas é uma forma de ter sempre o que comer, né? Se sobrar a gente divide. Se desse para vender seria bom. (L.E, 31 anos)</i></p> <p>Local para cultivo de hortaliças com a finalidade primária de subsistência e onde se busca o excedente para comercialização. Quando possível escoar as hortaliças, frutas e outros produtos das hortas, ainda que sejam produzidos em pequena escala, também geram renda através da venda.</p>
Roça	<p><i>É na roça que a gente planta o grosso do que a gente come e o que dá pra porco também. (T.C, 62 anos)</i></p> <p>Área restrita a pouca variedade de cultivares (sobretudo milho, feijão, mandioca e inhame), destinada à reserva desses alimentos. São áreas maiores que a horta, são, em geral, monocultivadas ou oligocultivadas e sofrem com o empobrecimento do solo porque <i>não tem espaço para ficar trocando a roça de lugar</i>, ou seja, para a população fazer rotação de cultura.</p>
Quintal	<p><i>A gente mora quase dentro da mata, mas dá para identificar o que é quintal porque é aqui que planto as minhas flores e meus remédios. (M.L, 42 anos)</i></p> <p>Espaço de usos múltiplos, próximo à residência do grupo familiar. Apresenta grande variedade de plantas, em uma composição onde componentes da paisagem humana se integram à paisagem natural e onde plantas da mata, fruteiras e plantas medicinais se misturam. Espécimes ornamentais, medicinais e ritualísticas marcam essa unidade de paisagem. São considerados importantes para cultivo de <i>remédios rápidos</i>, aqueles que <i>you já tem em casa para usar quando precisa</i>. É também onde se criam animais de pequeno porte.</p>
Mata	<p><i>[...] a mata é bem diferente do resto do lugar porque não é todo mundo que vai entrar naquele monte de árvore alta, é muita planta grande que faz o lugar ficar fechado, nem se compara aos outros lugares. Na mata tem muita planta boa pra muita coisa, por isso ela é tão importante para nós. (M.L, 42 anos)</i></p>

	Área de vegetação ombrófila não entrecortada por trilhas largas e distantes das bordas de trilhas ou de acesso mais difícil. Também são considerados locais sagrados, por serem <i>morada de Caboclo e de Preto Velho</i> e de onde podemos retirar os <i>melhores remédios da natureza</i> e onde <i>basta você entrar e abraçar um pé de árvore bem bonito para se sentir melhor</i> . Nesses locais <i>é preciso respeito e tem que pedir licença para entrar e toda gente aqui sabe que não pode cortar nada</i> .
--	--

Legenda: Locais de coleta das espécies botânicas e suas descrições.

Fonte: A autora, 2014.

As áreas de *pasto* não foram identificadas pelos quilombolas como unidades de paisagem porque, de maneira geral, não foram mencionadas. Esses espaços só tiveram menção no contexto que apontou para uma não apropriação e mesmo desvalorização desses espaços por não fazerem parte do uso cotidiano da comunidade, além de representar um dos aspectos geradores da problemática vivida pelo grupo – a restrição espacial pela expansão do pasto que acarreta as dificuldades de produção de subsistência no quilombo.

No Quilombo São José da Serra distinguem-se também as áreas de uso comum, não explicitada nas falas, mas que puderam ser observadas na pesquisa. As terras de uso comum abrangem uma gama de situações de apropriação de recursos naturais (solos, hídricos, florestais) utilizados segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre uso e propriedade e entre caráter privado e comum, perpassadas por situações que envolvem parentesco e sucessão, por fatores históricos, por elementos identitários peculiares e por critérios político-organizativos e econômicos.

Com base nos depoimentos levantados, a leitura da paisagem feita pela população do Quilombo São José da Serra desvelou a percepção ambiental que tal comunidade possui sobre o uso que tem sido feito dos recursos naturais, do estado de conservação da biodiversidade local e das necessidades de novas configurações na relação deles com a paisagem descrita. A seguir, cada uma das unidades de paisagem revelada no estudo será explicitada.

Embora faça a descrição de todas as unidades de paisagem citadas pelos informantes e que serviram de guia espacial para coletas, dei ênfase aos quintais e à mata, em razão da melhor delimitação geográfica, do maior número de informações extraídas das entrevistas, da maior biodiversidade encontrada e da maior valorizaçãoêmica desses espaços. Outro fator relevante foi a percepção de *naturalidade* de tais espaços, se comparados com a horta e a roça, que tendem a ter um manejo aplicado à subsistência e à produção de excedente e, em função do pouco espaço e do objetivo, apresentam baixa diversidade, enquanto que mata, e até mesmo os cultivados quintais, apresentam um alto grau de crescimento vegetativo espontâneo, mesmo sem o emprego de sofisticadas técnicas de manejo, como captado na fala a seguir:

[...] Aqui a gente nem precisa de muitos cuidados com o que nasce pelos cantos, porque no quintal as coisas vão crescendo naturalmente, é só limpar um pouquinho de vez em quando. (T.C, 62anos)

3.2.1 Borda do caminho

Embora no primeiro momento não pareça relevante, e mesmo de difícil demarcação espacial, a *borda do caminho* (Figura 16) foi constantemente citada como sendo importante por servir como demarcador de mapeamento local. Várias foram as espécies citadas e, coletadas que vinham com a marca espacial de acordo com o *caminho* onde é possível encontra-las, como por exemplo:

[...] essa planta que eu tô falando só tem lá no caminho da casa do Pádua. (C.A, 44 anos)

[...] se você for olhando com atenção tem muita planta no caminho que você não conhece mas a gente usa muito, é só seguir no caminho do moinho velho que eu te mostro. (M.P, 67 anos)

[...] naquele caminho perto da represinha, que é mais sombreado tem plantas que a gente só vê por lá. (C.A., 46 anos)

[...] as plantas não estão lá no caminho à toa, de alguma maneira elas tão onde a gente precisa delas, como coisa que alguém tivesse colocado de propósito. (T.C, 62 anos)

[...] quando a gente precisa de uma planta para remédio, a gente vai andando pelo caminho e é feito coisa que a planta chamasse a gente. Acaba que a gente até conhece, mas se não fosse andar por aquele caminho nem ia se lembrar. É assim que a gente aumenta nosso conhecimento e vai ganhando memória de aprender a usar as plantas que tem por aqui onde a gente vive. (G.R, 32 anos)

Mesmo não sendo de fácil demarcação, as *bordas dos caminhos* trazem uma noção espacial relevante à obtenção das plantas utilizadas e embasam critérios de localização altamente específicos. A importância dessas unidades de paisagem leva, inclusive, a cuidados especiais, uma vez que frequentemente esses caminhos são limpos do mato por meio de mutirões, como relatado por eles, com a finalidade de que as *plantas sejam bem cuidadas*. Tais momentos de mutirão são uma importante marca do modo de vida e da identidade coletiva mantida pelo grupo, por trazerem o sentido de união experienciado por gerações de quilombolas no São José da Serra.

Figura 16 - Unidade de paisagem: *borda de caminho*



(a)



(b)



(c)



(d)

Legenda: (a,b, c, d) - Caminhos apontados como unidades de paisagem onde diversas coletas foram realizadas.

Fonte: A autora, 2013.

3.2.2 Lugares sagrados

Os *lugares sagrados* (Figura 17) são espaços explicitamente vinculados ao processo histórico e à ancestralidade dos quilombolas do São José da Serra, que foram sendo sacralizados através da relação deles com a espiritualidade do grupo. Independente se intencional ou não, o processo de sacralização foi apontado pelos próprios quilombolas como sendo um dos fatores que leva à conservação desses ambientes, pois são locais que:

Precisam de um cuidado maior, porque, afinal de contas, nossos antepassados devem ficar contentes, e os nossos guias também. Quando fica tudo limpo a gente sente um tipo de paz. (L.F, 31 anos)

Figura 17 - Unidade de paisagem: lugares sagrados (continua)



(a)



(b)



(c)



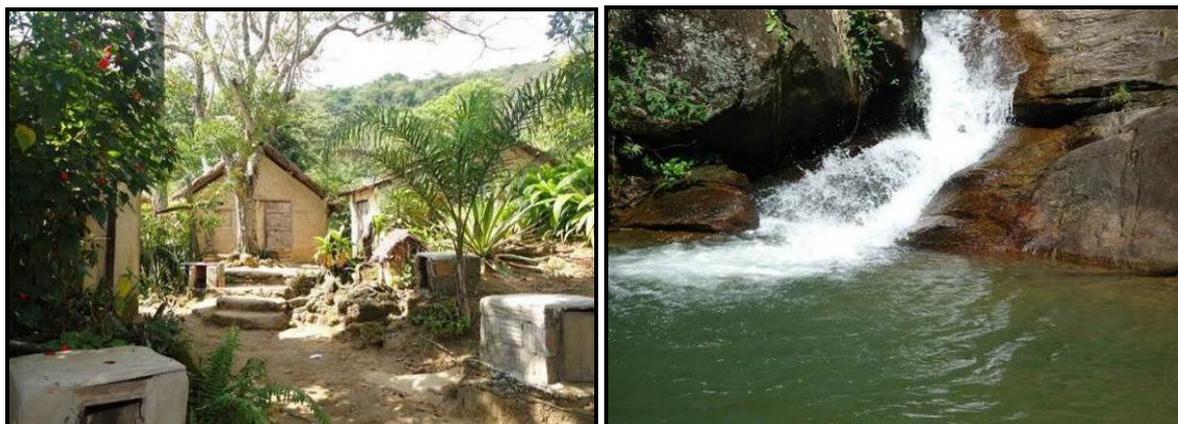
(d)



(e)

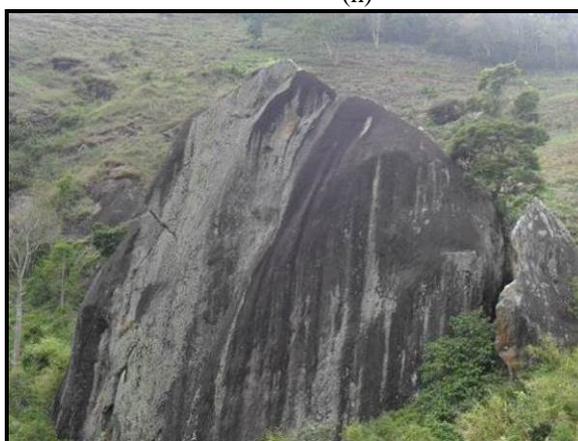


(f)



(g)

(h)



(i)

Legenda: (a) - tronco do jequitibá; (b, c) - *Perto da cachoeira*; (d) - *Represinha*; (e) - *moinho velho*; (f) - local na *mata* onde se iniciou a prática de umbanda “*onde o terreiro começou*”; (g) - Terreiro de umbanda do Quilombo São José da Serra em homenagem a São Jorge Guerreiro e Caboclo Rompe Mata; (h) - *o Poço* ; (i) - *Pedreira de Xangô*.

Fonte: (a, b, c, d, e, f, g) A autora, 2013; (h, i) Thyago Fernandes, 2013.

De acordo com os relatos obtidos na pesquisa, esses lugares sagrados são constituídos por áreas assim definidas pela própria história da comunidade, por seus reconhecidos valores ligados à religião ou crenças como sendo lugares de culto, lembrança, afetividade, pertencimento, materialidade, identidade, diversão, limpeza espiritual, entre outros atributos que dão a esses espaços significativos níveis de diversidade biológica e cultural. Em geral, estão relacionados e protegem uma variedade de habitats e micro-habitats locais, por meio dos costumes tradicionais, de práticas de manejo e pela transmissão dos conhecimentos relacionados à conservação da biodiversidade local, sendo potencialmente capazes de promover o respeito mútuo entre as pessoas e a natureza.

Ao questionar sobre a existência de alguma espécie vegetal restrita ou característica desses lugares a resposta foi negativa. No quilombo São José da Serra, esses espaços foram descritos como mais restritos a momentos ou atividades religiosas do que propriamente pelo uso de alguma espécie vegetal. Porém, mesmo sem que haja, segundo os relatos, uma planta

específica desses lugares (até porque são ambientes muito distintos entre si) foi possível registrar a percepção dos quilombolas de que as *ervas que dão nesses lugares são mais poderosas, e deve ser por causa da força dos espíritos* (T.T, 69 anos), o que leva a um natural e sacralizado interesse em preservar esses espaços.

Encontrei reforço para essa percepção na seguinte fala:

[...] Não tem uma planta que tem só nesses lugares! Tem as plantas que as entidades indicam, mas elas não são de um lugar só, elas não são só desses lugares sagrados. Quem determina isso não é bem o lugar, e sim quem tá pedindo e mandando pegar, nesse caso, os guias. O que tem é assim, a gente sabe que tem planta que só dá em lugar fresco de sombra, outras só em lugar úmido, aí a gente já sabe se pega na mata, se tem perto da cachoeira, e assim a gente vai e pega lá. (M.P, 67 anos).

Embora não vá tecer maiores considerações sobre a diversidade e/ou importância dos espécimes vegetais presentes nos *lugares sagrados*, considero relevante expor algumas citações obtidas nas entrevistas, que resumem bem a importância desses espaços, elevando-os a classificação de unidade de paisagem. A primeira fala traz, embutida na ideia de sacralização, o apreço pelo lugar por representar tanto um significado material, como fonte de água, quanto ancestral:

Dizem que a mata mariana antigamente, era um cemitério de escravos. Dizem que lá mora uma moça [espírito] que se chama Mariana, algumas pessoas conseguem ver e até conversar com ela. Por isso ela é sagrada. A Represinha também é sagrada e tem uma mininha de água bem gostosa lá. No moinho velho tem um paredão feito pelos escravos. Lá também é importante porque é de nossos antepassados. Lá tem uma cachoeirinha e quando fazemos alguma coisa para caboclo a gente vai lá. Esse é também um motivo para a gente preservar aquela água. Ela tem mais importância por isso. É onde mora o 'povo da água'. É por isso também que a gente gosta dessas matas, porque a gente sabe que é de lá que vem a água para ali. E o povo de água, Iemanjá, Maria Guerreira, Iansã, e vários outros ficam contentes. (L.E, 31 anos)

Um sentido de ancestralidade e de resistência atrelado à sacralização também pode ser percebido na fala, a seguir:

No tempo da escravidão, assim a minha tia me conta, essa mata mariana foi dada para umas donas da fazenda. Mas os ricos não

queriam que ela ficava aqui. Eles queriam mandar ela pra cidade para estudar, formar e ir embora, mas ela não queria ir. Então, eles mataram a Mariana e enterraram ela aqui nessa mata. Assim ela permaneceu aí. Ela era filha do fazendeiro, mas gostava dos escravos que existia na época, ela gostava do povo, do trabalho do povo e se recusou a ir embora. Ela queria defender o povo daqui. E minha tia dizia que isso tornou o lugar ainda mais sagrado, e que por isso que se você precisar de um remédio pode ir na Mariana que acha. As vezes alguém diz que foi lá na Mariana e não achou tal e tal remédio, aí eu digo, vai sim que em tal lugar você acha. Conheço a Mariana como a palma da minha mão. Fui aprendendo com o tempo e sempre indo lá para aprender (A.P, 46 anos)

Concepções de ancestralidade, relação desses espaços com a construção histórica da subsistência e a importância da transmissão de conhecimento são expostos na fala, a seguir:

Saber que temos um passado é sempre importante. A gente olha e acha que não tem marca, mas tem marca sim. Se olhar direitinho você vê várias coisas do tempo do cativo. Esses bambuzais, por exemplo, quem plantou foram nossos bisavós, isso não é ser sagrado? Eu acho que é! Isso porque essas coisas contam a história da gente. O moinho velho também. Nossos bisavós fizeram o moinho para moer milho para fazer fubá. Muita gente só sobreviveu porque tinha esse fubá pra comer. Cada um levava seu milho para moer, era de todo mundo, assim nós trabalhava pra não ter fome, nosso pessoal deixou essa lição e isso é sagrado, você não acha? Penso que gostar de viver em grupo, quando um ajuda o outro, faz as coisas ficarem cada vez mais sagradas. E isso a gente aprendeu com nossos velhos. (L.E., 31 anos).

Os valores com que as populações tradicionais, como a do Quilombo São José da Serra, dão aos locais sagrados são, ao mesmo tempo, de natureza biológica e material, assim como construídos como complexos sistemas fundamentados na natureza social, ecológica, ética, espiritual e sagrada. Tais atributos são mantidas de forma indissociável, como exposto na fala a seguir:

Lugar sagrado é o jequitibá. Ninguém mexe, fica quietinho lá. Outros lugares sagrados são as pedreiras porque a gente respeita as pedras de xangô. É onde ele mora. Tem até um jongo que é uma oração e diz assim: 'Ah eu fui na mata cortar a lenha, eu passei na cachuera molhei a mão, Senhor da pedreira, benze essa fogueira, além da fogueira ajudai todos irmão'. Esse jongo foi o que Toninho recebeu no sonho e quando eu fui dormir eu sonhei com a explicação todinha de onde essa letra de jongo começou. É uma oração muito forte. Fala da mata, da cachoeira e da pedreira. Naquela pedra grande lá em

cima, que parece uma igreja, por baixo dela pinga água. Aquela água serve de remédio e curou Maria Paz quando ela estava grávida e quase morreu. O Vovô [guia] da mamãe mandou buscar daquela água para ela tomar banho e beber. Ela sarou. Outra mina, que tem em outra pedra importante, porque cada pedra tem um santo que mora nela, é a de Santa Bárbara do Lajedo, a de Santa Bárbara do Rochedo, outra é de Pai Xangô, de caboclo... muitos deles pousam nas pedras. Se você olha bem para as pedras pode ver os santos todinhos nela. Se você olha direitinho nem vê a pedra, ela se transforma naquilo que mora nela. Tem uma que se pode ver o rosto de Jesus Cristo direitinho e outra a gente vê a nossa Senhora Aparecida. Essa coisa é importante para manter a fé do povo e pra ficar todo mundo unido. (T.T, 69 anos)

Sobre esses lugares obtive alguns relatos referentes aos cuidados com a manutenção ou manejo - *limpeza* - do local para satisfazer os entes do mundo espiritual e favorecer aos que precisam deles:

O jequitibá, por exemplo, é sagrado, né? A gente acha ele milagroso. E como a gente não mexe nele ele tá lá! De vez em quando a gente tem que capinar em volta, porque ele é sagrado e também pelo turismo. A mesma coisa eu falo para mata. Ela é sagrada e temos só que deixar ela quieta, e é isso que a gente faz, respeita não mexendo. Quando a gente precisa de alguma coisa da mata é só pedir ao Pádua e ao Jorge, eles sabem muito sobre mata e sabem preservar porque andam aquilo tudo. (D.F, 20 anos)

Mesmo de forma pouco explícita, a figura do *fazendeiro* (dono de boa parte das terras requeridas no processo de titulação territorial) foi trazida à exposição para tratar da interferência das práticas de manejo permitidas e da relação dessas com manutenção dos *lugares sagrados*. O informante relata:

O jequitibá também é sagrado. Na minha opinião, o entorno do jequitibá também tem que limpar. Sempre tivemos esse cuidado. Na época da Mãe Ferina a gente fazia, mas agora ele [o fazendeiro] não gosta que roce pra lá. Se a gente obedecer tudo que ele fala acaba com nossas coisas mais sagradas. Não dá para deixar nossa história acabar fazendo as ordens dele. (M.E, 48 anos)

Outras duas falas trazem a relação direta da manutenção desses lugares sagrados com a religião praticada pela comunidade (a umbanda):

A Mata Mariana é sagrada! A Mata Mariana é um lugar intocado. É intocado porque ninguém vai lá por respeito. O maior cuidado é justamente não deixar qualquer um entrar e manter o conhecimento sobre ela, porque ela faz parte da história da gente. E é de lá que pegamos quase tudo que os guias pedem. Depois dali, o lugar mais sagrado aqui é o centro [de umbanda], que vem de nossa família faz tempo. (J.D, 47 anos)

O jequitibá é a coisa mais sagrada aqui. Porque é respeitado por todos. Lá não sobe qualquer um, tem que ser acompanhado de alguém que saiba ensinar a respeitar. A cachoeira também é sagrada porque a gente faz nossos trabalhos e nossas obrigações nessa cachoeira. Lá a gente limpa na beira, capina, tira galho que cai dentro d'água, tem que preservar o lugar que os guia gosta! (M.L, 42 anos)

Para dar ao tema uma dimensão que transcende ao âmbito local, exponho que a Organização das Nações Unidas (ONU), através da realização da 8ª Conferência das Partes para tratar da Convenção da Biodiversidade em 2006 (COP-8⁹³) trouxe o tema *lugares sagrados* à tona e motivou uma iniciativa internacional para conservar tais espaços. A ideia defendida pelo órgão é que tais lugares espalhados pelo Planeta podem representar mais uma das estratégias para auxiliar na reversão do declínio das taxas de biodiversidade mundial. A Organização reconhece que desde tempos imemoriais, a religiosidade do homem sempre esteve relacionada à natureza, portanto tal dimensão não pode ser desconsiderada quando o assunto é conservação da sociobiodiversidade.

Embora a Convenção sobre Diversidade Biológica reconheça a sua importância, a necessidade de um maior reconhecimento, conservação e restauro deve ser mais explícita e melhor atendida (SCDB, 2004). É crucial reconhecer o papel essencial que os detentores do conhecimento sobre essas áreas desempenham na proteção de diversidade natural e cultural. Portanto, melhorar a gestão destas áreas terá de avançar de mãos dadas com a valorização, o reconhecimento e o respeito pelo etnoconhecimento sobre esses locais. Isso requer a instrumentalização e a sensibilização dos atores sociais direta e indiretamente envolvidos, algo que esta pesquisa aponta como sendo potencial papel a ser desempenhado por investigações em etnobotânica aplicada.

⁹³ A Conferência das Partes (*Conference of the Parties - COP*) é a reunião periódica dos países signatários da ONU para tratar da Convenção sobre a Diversidade Biológica (*Convention on Biological Diversity - CDB*). É o órgão supremo decisório no âmbito da Convenção. A COP-8 foi realizada em Curitiba, Brasil, de 20 a 31 de março de 2006.

3.2.3 Horta

As *hortas* (Figura 18) são unidades de paisagem que vez por outra tem sua configuração e objetivos alterados, em função de condições econômicas, sociais, climáticas e hidrológicas da região. A maioria dos quilombolas do São José da Serra tem uma pequena horta nas cercanias de sua casa, na qual cultivam, sobretudo, espécies alimentícias para sua subsistência, gastando boa parte de seu tempo para cuidar da terra, plantar, regar e colher. Porém, a cada aporte de interesses gerados por um novo projeto (como explicitado na seção 3.1.1) as hortas ganham relevância e passam a fazer parte de alguma perspectiva de venda do excedente de produção. As hortas de menor porte, segundo os informantes, são permanentes e costumam ter: mandioca - *Manihot esculenta* Crantz; couve - *Brassica oleracea* L., inhame (várias espécies), batata - *Solanum tuberosum* L; chuchu - *Sechium edule* (Jacq.) Sw; abóbora - *Cucurbita* sp; jiló - *Solanum gilo* Raddi; quiabo - *Abelmoschus esculentus* (L.) Moench; taioba - *Alocasia macrorrhizos* (L.) G. Don; berinjela - *Solanum melongena* L., entre outros sazonais que formam a base alimentar da comunidade.

Figura 18 - Unidade de paisagem: *horta* (continua)



(a)



(b)



(c)



(d)

Legenda: (a) - horta da Lúcia; (b) - produção de mudas; (c) - horta da família da Luciene; (d) - horta da Tia Carmen.

Fonte: A autora, 2013.

Em relação ao manejo empregado nas hortas, a cada novo projeto, sobretudo o já citado Projeto PAIS, técnicas diversas foram sendo apresentadas ou introduzidas ao manejo tradicional local. Técnicas agroecológicas como adubação verde, compostagem e receitas de repelentes feitos com as plantas do lugar foram incorporadas ou mesmo resgatadas de um saber encoberto pela invisibilidade vivida pelo grupo ao longo de todos esses anos, desde sua formação.

Quanto à transmissão e manutenção do conhecimento sobre o manejo dos cultivares e espécimes encontradas nas hortas, um dos informantes explica:

De março em diante pode plantar tudo quanto é planta de horta que dá. Em janeiro, tempo de chuva, a gente pode plantar quiabo. Na verdade pode plantar o ano inteiro, igual jiló, mas fica bom mesmo plantado nessa época. Já o jiló tem que escolher onde plantar porque ele não gosta de lugar que dá barro, que fica muito molhado. Ele prefere chão temperado, que fica tudo igual seja tempo seco ou de chuva. A gente aqui sabe o tempo e a estação do ano certinha de plantar cada coisa. Mês que vem agora [março] já podemos plantar feijão. A gente aprendeu essas estações de plantação com os antigos, os mais velhos, pai, mãe, avô... Outra coisa é o feijão, o feijão que nós vamo plantar agora no verão, por exemplo, é diferente do que plantamos em setembro. Tem feijão de seca e feijão das águas. O que é mais cascudo a gente planta no tempo das águas e o que é macio se planta na seca. Pode ser o preto, o carioquinha, pardinho (que a

gente não vê mais) ou mulatinho (que também não se vê mais por aqui). Já os temperos a gente tem que semear todo ano. Se o canteiro não melar, não acabar e não sujar ele pode durar o ano todo. A cebolinha, por exemplo, a gente corta ela que ela volta a brotar. E assim a gente vai tendo nossa horta bem cuidada. (T.T, 69 anos)

O hábito alimentar desta comunidade é relativamente variável, se considerarmos que os produtos são cultivados em espaços restritos. Devido às escolhas mais tradicionais na forma de manejo, ao conhecimento adquirido sobre o risco do uso de agrotóxico (ver seção 3.1.1) e aos escassos recursos financeiros para compra de insumos, a produção de alimentos nas hortas do Quilombo São José da Serra busca o cultivo orgânico, que aponta para o consumo de alimentos com maior riqueza nutricional, maior qualidade e maior potencial de venda, na mesma medida que favorece a segurança alimentar do grupo.

Sobrevivendo de suas atividades na terra, num conflituoso cenário de resistência, torna-se cada vez mais importante que esta comunidade mantenha suas características enquanto reafirma sua identidade e cultura. Valorizar seu modo de vida, até o momento, tem lhes proporcionado benefícios em simultânea manutenção e conservação da cultura e do meio ambiente.

3.2.4 Roça

A roça é uma atividade importante para o desenvolvimento das populações tradicionais (DIEGUES, 2001, DIEGUES; ARRUDA, 2001), uma vez que favorece a manutenção do modo de vida e garante a reprodução material e cultural dentro da comunidade.

As roças são uma referência essencial que sedimenta as relações intrafamiliares e entre diferentes grupos familiares, além de assegurar um caráter sistêmico à interligação entre os povoados. Tais designações espaciais compreendem uma representação particular do tempo traduzida por uma compreensão particular de calendários agrícolas e extrativos, e uma noção de espaço muito peculiar que orienta o uso simultâneo, próprio para cada unidade familiar, de diversas áreas de cultivo não necessariamente contínuas. Tudo isso regido pelo etnoconhecimento transmitido intrageracionalmente (ALMEIDA, 2004a).

Maior e menos variada do que as hortas, a roça (Figura 19) é uma associação de diferentes espécies, de porte, sistema radicular e área foliar heterogêneos. Em termos gerais,

elas são formadas por plantas perenes, embora elas possam ser cultivadas em um sistema agrícola anual. Dentre as espécies de plantas cultivadas presentes nas roças, foi percebida a existência de um núcleo de elementos comuns muito consistentes: milho - *Zea mays* L.; abóbora - *Cucurbita* sp.; mandioca - *Manihot esculenta* Crantz, batata-doce - *Ipomoea batatas* (L.) Lam.; batata - *Solanum tuberosum* L. e grande variedade de inhames e de feijões⁹⁴.

Figura 19 - Unidade de paisagem: roça



(a)

(b)



(c)

Legenda: (a, b) - roça de milho; (c) - roça variada.

Fonte: A autora, 2013.

⁹⁴ Embora esse alimento seja conhecido pelo nome comum de feijão, nem todas as plantas são da mesma espécie. Entre a família das leguminosas, as principais espécies de feijão cultivadas no Brasil são *Phaseolus vulgaris* – feijão comum do grupo carioca, do preto ou do especial; *Vigna unguiculata* – também conhecido como feijão-caupi, vinga, feijão-da-colônia, feijão-da-estrada ou feijão-de-corda; e o *Cajanus cajan* – feijão-guandu (este bem representado na amostragem feita nesta pesquisa).

Muitas das espécies constituintes das roças são de propagação vegetativa, um método usado por populações humanas para plantio e multiplicação mais rápida do material. Porém, o sistema sexual nunca foi eliminado, o que favorece a diversidade e a variabilidade gênica, como explicita um dos informantes quando diz que:

As plantas precisam fazer como é o natural dela, de vez em quando tem que dar flor para não sumi da região. (O.C, 66 anos)

Tratando-se de manejo, um fator relevante em relação à escolha das espécies a serem cultivadas refere-se à variabilidade gênica. Além da grande riqueza de espécies cultivadas em consórcio, a maioria das espécies cultivadas nas roças, como é o caso da mandioca, possui alta diversidade intraespecífica, que se reflete em diferentes períodos para o plantio e usos diversos para cada variedade (MARTINS *et al.*, 1994; PERONI; HANAZAKI, 2002). Para aquelas pessoas, a escolha das plantas não é mero acaso. Trata-se de uma escolha intencional, garantidora de alimento ao longo de todo o ano, e que vai representar, também, um dos elementos centrais para a manutenção da complexidade desses sistemas agrícolas, graças ao etnoconhecimento mantido pela população do Quilombo São José da Serra.

A mesma observação pode ser feita para a cultura das etnoespécies de feijão relatadas pelos quilombolas. Segundo um dos informantes, muito embora já tenham contado com maior variedade de feijões (Figura 20), ainda hoje podem ser encontrados nos quintais e roças o feijão laguna, feijão rozio, feijão vara, feijão guandu, além do preto. A fala a seguir, descreve tal fato:

[...] Sempre teve muito feijão aqui. Só o guando tem duas qualidades, o branco e o preto. Existem vários outros, mas as pessoas foram perdendo o hábito de comer e a vontade de plantar. Além de hoje estar mais difícil de plantar em tão pouco espaço. Antigamente dava muito mesmo. Muito mais que hoje em dia Eram caixas e mais caixas de feijão. Pena que hoje não é mais tanto assim (T.T, 69 anos)

Figura 20 - Variedades de feijões cultivados nos quintais e roças



Legenda: (a) - feijão rozio; (b, c) - feijão vara; (d) - feijão guandu.
Fonte: A autora, 2013.

As roças fazem parte do passado agrícola da comunidade e do seu vínculo com a terra. Embora sejam estabelecidas em terras de uso comum, seus produtos pertencem às unidades familiares. Em tempos de boa relação com o dono da fazenda, o antigo proprietário, as terras chegaram a ser loteadas para que seus empregados, os quilombolas, pudessem estabelecer seus roçados a fim de garantir o próprio sustento familiar, como relatado na seguinte fala:

[...] Seu Suinte mandou o Roque, marido da Santina, fazer uma divisão de pedaços de terra para gente. O pessoal lá de baixo ficou com pedaços de lá mesmo, mas daqui para cima cada um ganhou um pedacinho para plantar. Eu, como era sozinha, fiquei com esse pedaço aqui mesmo perto de casa. Ele tinha esse cuidado com nós. Assim nós sempre tinha coisa plantada pra comer. Ninguém

reclamava da vida, mesmo sendo dura. Afinal, nada mais importante do que garantir a própria comida sem depender de ninguém, né? (T.J, 83 anos).

Nesta linha de raciocínio, a problemática enfrentada pelo grupo em decorrência da atual restrição espacial para manutenção das roças é exposta na seguinte fala:

[...] na roça, como o espaço para plantar é pouco, o que a gente produz é mesmo só para a gente e para nossas criações (porco, galinha, cachorro). E ainda assim tem comprar coisa porque o que a gente consegue colher não dá. E dá muito trabalho fazer a roça dar alguma coisa com a terra tão cansada. Antigamente, eles contam, que ainda dava para andar com a roça [fazer rotação de cultura], mas hoje em dia, já que ele [o fazendeiro] não deixa, a coisa foi ficando mais difícil pra nós que quer viver aqui. Viver de que? (L.E, 31 anos)

Complementando a ideia, de acordo com Pedroso Júnior *et al.* (2008) manter as roças depende de algumas estratégias adaptativas que envolvem necessariamente, decisões acerca do uso do solo, que normalmente estão associadas tanto a fatores específicos da dinâmica interna da área de plantio da roça, quanto a fatores ligados ao cenário socioeconômico regional e nacional. Dentre os fatores internos mais relevantes, encontram-se as diferenças de acesso à terra e ao trabalho, a idade do *dono* da área doméstica e a quantidade de mão-de-obra familiar disponível para manter a produção. No caso do Quilombo São José da Serra, as questões relacionadas à posse da terra e ao esvaziamento demográfico, citado no decorrer da pesquisa, vêm afetando a manutenção desta forma de produção de subsistência, como explicitado na fala a seguir:

[...] De primeiro, mamãe engordava porco com batata. Tinha muita batata! Hoje temos que comprar. Mesmo a gente plantando para comer, tem que comprar porque não dá muito, como dava antes. A terra cansa! Temos pouco espaço. Todo ano a gente tem que plantar no mesmo lugar. De primeiro a gente trocava de lugar o que ia plantar. Às vezes de dois em dois anos, ou de quatro em quatro anos. Agora não dá pra fazer isso tudo, não tem espaço. Teria que deixar um pedaço sujo uns dois anos ou três pra ver se fortalece e depois plantar, mas não dá pra esperar esse tempo todo, e o que fica de espaço para ser usado não é suficiente pra plantar pra todo mundo que precisa. (T.T, 69 anos)

Segundo Sodero Martins (2005), quando populações tradicionais são obrigadas a interromper o processo de manutenção de suas roças, por problemas das mais variadas

naturezas, como conflitos agrários ou migração forçada, além da imediata consequência revelada na redução da produção de alimento, ocorre não só uma perda de variabilidade como também uma cessação do processo evolutivo de espécies que a roça é capaz de gerar. Sobre o tema, com base em seu etnoconhecimento, um dos informantes relata:

Nós temos bastante coisa plantada por aqui, como batata, inhame japonês, inhame chinês, inhame rosa (o grande), mandioca, jiló, milho, verduras... mas já teve muito mais. Feijão era assim, tinha pra mais de cinco variedades - feijão laguna, feijão de vara, feijão rozio, e mais outros (...). O Guando se colhia de saca! Era muito mesmo! Hoje as crianças daqui mesmo nem conhecem se vê por aí. Acaba que todo mundo só come o preto que a gente tem que comprar na rua. Eles até dizem que não gostam do vara porque não estão acostumados. As coisas mudaram muito, nem os tipos de planta não são mais os mesmo de antigamente. É uma pena! (T.J, 83)

Outro de nossos informantes revela considerar que a comunidade possui certo cuidado com o manejo e também aponta para fatores históricos e atuais que julga necessário ser discutido no âmbito do grupo, para que sejam propostas novas estratégias:

A gente sempre soube como era para fazer. O adubo da gente é a terra mesmo. Usamos esterco, restos de roçado. Temos bastante água de mina. Queimada a gente não faz mais. Nem terra tem mais para plantar, vai queimar o que? Antigamente tinha que queimar mesmo, era nosso jeito de lidar com a terra. Você imagina só, aqui na fazenda tinha 12 cavalos puxando milho o dia todinho, a semana inteira. Era tanto milho que a parede do paiol caía. Era muita coisa, não tinha outro jeito que não fosse fazer queimada. Agora nem terra a gente tem. Nessa época, o fazendeiro dividia a produção com a gente. Era tanto que a gente comprava muito pouca coisa na rua. Feijão não comprava, arroz não comprava, fubá não comprava... tinha tanto arrozal que dava gosto, era lindo de ver! Era na época do Sr. Suinte, uns 20 e poucos anos mais ou menos... Hoje o camarada [fazendeiro] manda jogar Valmet⁹⁵ para matar o mato, aí não tem que capinar. Tanto é que a gente trabalhava muito mais antigamente. Era de sete as cinco, mas ao menos tinha serviço. Hoje em dia só os homens podem trabalhar para o fazendeiro, e bem poucos. Que eu saiba só dois, o resto só de vez em quando, quando ele [o fazendeiro] tem muita precisão. E a gente [mulheres] faz o que? Esse é nosso maior problema para morar aqui. Temos que pensar mais sobre isso, arrumar uma solução para esse problema e assim a gente pode ver se

⁹⁵ Durante processo de busca *on line*, para esse nome não encontrei nenhuma referência. A informante não sabia ao certo o nome do herbicida (“remédio para matar mato”), e esse foi o nome mais próximo ao recordado e dito por ela.

dá para ficar aqui mesmo fazendo de tudo pra não ir mais ninguém embora. (M.E, 48 anos)

Por outro lado, como destaca Albuquerque e Andrade (2002) há que se ter em mente que nem todas as comunidades possuem atitudes conservacionistas e algumas de suas práticas podem ser altamente agressivas. Neste sentido, os moradores do Quilombo São José da Serra reproduziram, até bem pouco tempo, a prática da coivara, regime agrícola que consiste num sistema de corte e queima da vegetação nativa antes do período das chuvas que, segundo os quilombolas, servia para fertilizar a terra com as cinzas que servem de adubo para só então poder fazer a roça. Entretanto, do ponto de vista do uso sustentado dos recursos naturais, trata-se de uma prática nociva e não mais permitida por órgãos ambientais. Todavia, tais práticas por eles outrora empreendidas, apesar de serem reconhecidas como danosas na concepção da biologia da conservação, para eles representava uma dinâmica que favorecia o manejo de componentes da paisagem assentes em entendimentos próprios das dimensões espaciais e temporais da reprodução da agrobiodiversidade local. Os quilombolas se ressentem por não mais poderem adotar tais práticas e alegam que as dificuldades enfrentadas para se viver no quilombo também passam por este aspecto.

Como apontado pelos próprios quilombolas, as maiores dificuldades enfrentadas para o plantio devem-se à falta de espaço e de recursos financeiros para insumos e ferramentaria, e ao conflito cotidiano entre os quilombolas e o proprietário da fazenda. Quando vencem os intempéries e conseguem colher algum produto agrícola excedente e com potencial de comercialização, existe a barreira do escoamento da produção. Hortaliças, por exemplo, se mostram inviáveis ao plantio para comercialização, enquanto não for sanado o problema de transporte para escoar, em tempo hábil, antes que os produtos pereçam. Sobre esse aspecto de mudanças de hábito em relação ao plantio, em seu contexto socioambiental, um outro informante revela:

De primeiro a gente plantava arroz. Esse brejo daqui lá em cima era tudo arroz. Pegava desse caminho aqui até aquela represa lá, não tinha espaço, era tudo arrozal de fora a fora. Uma ocasião, Aff Maria, deu um mar de pássaro preto, aqueles melro, que nós tinha que ficar gritando e batendo palma para espantar. Isso não era só eu não, era fulano lá em cima, outro fulano mais lá pra cima, ficava aquela criança ajudando para conseguir colher o arroz. Era de manhã e à tarde, na hora pior do pássaro preto. Mas hoje você nem vê o pássaro preto cantar. Essa hora assim [fim de tarde] chegava bando, não era um, era bando! Eu acho que mudou porque mudou o que a gente plantava, né? Hoje ninguém planta mais arroz, ninguém

quer nem saber de plantar arroz [...] E por falar em arroz, ele também foi parado de plantar não foi por ter menos água, como muita gente pode pensar. Foi por causa de uma crença que seria bem mais fácil comprar o danado do arroz do que plantar. De primeiro você tinha que cavucar o brejo todo, aquele trabalho de revirar tudo de perna para baixo, aí vinha com aquelas mudinhas. No lugar que você dava de andar você plantava, onde afundava você não podia plantar. No lugar que você afundava você botava uns pau ou uns pedaço de bambu, ia andando por cima daquilo, senão você ficava lá plantado também. Aí você vinha plantando. Era trabalhoso, se tirava algum lucro com aquilo sim, ah, mas era trabalhoso mesmo! Aí, por isso, ninguém mais quer plantar. Mas não acabou ainda. Depois disso tudo ainda tinha que passar o arroz no pilão. Lá em casa tem um até hoje. E todo mundo tinha pilão em casa para socar o arroz. Chegava no final de semana, sábado, meu pai, que era bicho da goiaba e criou 8 filhos vivos só ele trabalhando, ia até a cidade, comprava só aquela comprinha (dois quilinhos de arroz, um quilinho de feijão, uns quilinhos de fubá, meio quilo de banha...) que era para durar aquela semana, aí chegava na quarta feira já não tinha mais nada disso, aí você apelava, tinha arroz lá no paiol, o milho também, aí você puxava e socava. Era para dar um jeito de dar conta do que comer a semana toda. (A.P, 46 anos)

Diante das restrições impostas pela secular invisibilidade, pela morosidade judiciária e pelo política ambiental restritiva, as famílias do Quilombo São José da Serra vêm desenvolvendo mecanismos de resistência para dar sequência às suas práticas agrícolas a despeito da redução das roças e das restrições às atividades extrativistas. Para eles, os mecanismos de solidariedade continuam sendo essenciais neste processo. As relações principais são entre as famílias residentes do próprio quilombo, por meio das quais muitos produtos são trocados ou fornecidos para auxiliar algum vizinho em dificuldade. Também são comuns trocas entre as famílias que permaneceram no quilombo e aquelas que transitam entre o quilombo e a cidade. Baseados em tais relações, são mantidas redes de troca, com os produtos das roças sendo, muitas vezes, levados para complementar a alimentação das famílias que partiram. É essa forma de economia local que contribui para a superação das dificuldades de subsistência no Quilombo São José da Serra. Sobre o que vem sendo desenhado para a relação dos quilombolas com seu modo de vida, um dos informantes releva:

Aqui tem que se ter mentalidade de roça. Roça é bom? Sim, roça é bom, mas dá de viver na roça? De primeiro até dava, agora até dá, mas agora a gente tem que utilizar muito da cidade. Você não consegue se manter na roça. Mas como fazer se não tem trabalho? Ficou muito difícil. Tudo tem o tempo da natureza. Eu não posso plantar esse milho aqui hoje para colher ele amanhã, tem que

esperar! De primeiro a gente podia esperar os meses para colher, a gente plantava o feijão, por exemplo, no meado de maio para colher no finalzinho de junho, mas agora os bicho come tudo. Aqui na roça tem que plantar nessa dinâmica, você não pode plantar contando com o lucro, vai plantar para ter aqui e se sobrar pra vender tá bom demais. (A.P, 46 anos)

Assim, o que se manteve da roça como modo de vida no quilombo do São Jose da Serra é uma forma de resistência e tentativa de recuperação dos valores tradicionais desta população afetada pela lógica do sistema vigente, bem como das imposições ambientais restritivas e pouco consensuais que ignoram as invisíveis populações que vivem em estreita relação com a paisagem.

3.2.5 Quintais

Os *quintais* (Figura 21) são espaços produtivos do entorno das casas, cuja gestão está tradicionalmente sob o controle de cada família, sobretudo das mulheres. Além de abastecerem parcela importante da alimentação das famílias, fornecem plantas medicinais e condimentosas, e possuem um vasto acervo de plantas ritualísticas e ornamentais. São, portanto, essenciais para a manutenção de um modo de vida peculiar e para a conservação da biodiversidade local. Os quintais apresentam uma série de funções econômica, ecológica, agrícola e sociocultural, todas percebidas (em maior ou menor escala) na área estudada nesta pesquisa.

Figura 21 - Unidade de paisagem: *quintal(continua)*



(a)



(b)



(c)



(d)



(e)

(f)

Legenda: (a) - casa e quintal da Tia Hercilia; (b) - quintal da Darcilene; (c) - coleta no quintal da Tia Lora;
(d) - criação de galinhas soltas no quintal da Tia Lora.

Fonte: A autora, 2013.

Mesmo quando se mostra difícil a caracterização desses ambientes, a sabedoria local faz a distinção do espaço, como explicitado na fala de um de nossos informantes:

[...] A gente mora quase dentro da mata, mas dá para identificar o que é quintal porque é aqui que planto as minhas flores e meus remédios. Assim fico perto das coisas que preciso. (M.L., 42)

A maneira como os quintais são referidos nas falas dos informantes revela tanto o perfil utilitarista quanto afetivo desses espaços, como por exemplo:

Nos quintais a gente tem de tudo. A gente planta coisas para enfeitar jardim, alguns até, quando dá, plantam milho e feijão num canto. Planta abóbora, tem sempre uma parte para hortaliças, pra comer mesmo em casa, e sempre tem um cantinho com as plantas de remédio

de roça, principalmente nas casas que tem criança, que sempre precisam de um xarope bem caseiro para uma gripezinha começando. (M.L, 42)

E outro informante complementa:

[...] O bom do quintal é que podemos plantar remédio de rápido, aqueles que toda vez que a gente ou alguém de perto precisa a gente tem. Sempre tem quem precisa, por isso acho que meu quintal precisa sempre estar assim arrumadinho com todas essas coisas. Se quer algum remédio e banho pode vir cá pedir. (T.C, 62 anos)

Ainda como demonstrativo desta observação, outras falas dos informantes trazem os componentes econômico e de subsistência, e afetivo ligados aos quintais, tais como:

Já percebi que os quintais são uma importante fonte de nutrientes, tudo que a gente precisa comer pode ser plantado aqui pertinho, quase nem precisaria comprar. Então, quintal também é bom pra saúde, né? (L.E, 31 anos)

Aqui tem muita fruta para fazer doce que um dia quero até vender. Só preciso conseguir os potes. Vejo nessa ideia um jeito de ganhar mais algum dinheiro. (T.C, 62 anos)

E pensar que tem gente que não gosta de tempero...olha só esse quintal cheio de coisas para deixar a comida mais gostosa. Adoro cozinhar usando coisa do meu próprio quintal. Acho isso importante pra nós aqui, faz arte de nosso jeito de viver aqui no quilombo. (T.J, 83 anos)

Eu adoro flor, por isso tenho sempre algumas aqui para enfeitar meu quintal. Cuido com muito carinho desse espaço que me traz coisa boa (M.L, 43 anos)

Sento debaixo daquela árvore daqui do quintal para pensar nos problemas da vida. Até me acalmo quando faço isso. (M.L, 43 anos)

Gosto de ter um quintal assim arrumadinho para ficar feliz. Só de passear nele já fico bem. (T.J, 83 anos)

Tais colocações foram indicadoras de que a relação dos moradores do Quilombo com seus quintais revela-se dinâmica e afetuosa. Embora estas características sejam subjetivas e

difícilmente mensuráveis, mostram a importância de se considerar as distintas áreas do conhecimento para a conservação dos recursos cultural e natural mantidos nesses espaços.

O quintal é uma unidade de paisagem na qual variadas espécies são cultivadas adotando-se lógicas próprias para cada família para a escolha das plantas e das técnicas de manejos, quase sempre sendo concebidos e executados de maneira utilitária (CARNIELLO *et al.*, 2010). Para Kumar e Nair (2004) o elevado número de espécies encontrado nos quintais e as interações estabelecidas com os respectivos idealizadores/mantenedores satisfazem necessidades econômica, social e cultural específicas do grupo envolvido. Sendo assim, os quintais podem ser considerados relevantes depositários de germoplasma (algo proeminente para a sustentabilidade local ao longo prazo), além de outros aspectos como segurança alimentar, estético, econômico, afetivo e cultural (AMOROZO, 2002a).

Conforme Castro (1995), no Brasil, apesar de poucos estudos relacionados com a avaliação nutricional dos componentes alimentícios produzidos nos quintais, estes, geralmente, representam, para as populações de baixa renda, uma contribuição significativa na dieta alimentar familiar. Praticamente em todas as regiões do país, os quintais assumem um importante papel na subsistência sustentada da população brasileira. O que também pôde ser confirmado para o Quilombo São José da Serra.

Os quintais do Quilombo São José da Serra seguem o padrão de quintais encontrados em países tropicais. Eles são constituídos por diversas plantas de *habitus* distintos, incluindo árvores, arbustos, trepadeiras e herbáceas, crescendo adjacentes às casas (CARNIELLO *et al.*, 2010). São plantados e mantidos pelos membros da casa, e seus produtos são principalmente para consumo próprio. Fornecem parte das necessidades nutricionais da família, assim como outros produtos como lenha e plantas medicinais, condimentosas e ritualísticas. Árvores frutíferas também são uma constante nos quintais estudados no quilombo, inclusive sendo muito utilizadas para produção de compotas caseiros, como goiabada, doce de banana e de mamão-verde.

Além dessa análise direta, os cultivos perenes que compõem esses sistemas também são capazes de modificar o ambiente, proporcionando sombra, funcionando como quebra-ventos, melhorando a infiltração da água, produzindo biomassa que se transforma em matéria orgânica, criando, desse modo, um microclima que permite manter uma variedade mais ampla de espécies. Muitas reuniões e encontros na comunidade são feitas, por exemplo, debaixo do pé de jamelão da casa de Tia Tetê, constituindo, portanto, um microambiente propício a união do grupo.

Segundo Brito e Coelho (2000), no Brasil, as funções socioculturais dos quintais não têm recebido muita atenção. Por todo o mundo, os quintais fornecem uma variedade de plantas que são empregadas em rituais e cerimônias. Os quintais do Quilombo São José da Serra, assim como outros quintais brasileiros, também são locais onde são cultivadas várias espécies *protetoras*, *ritualísticas*, *sagradas* ou *místicas*, sendo posicionadas, geralmente, no espaço do quintal que *dá para a frente da casa*, de forma a proteger seus moradores contra *energia negativa*, *carrego*, ou *mau-olhado*. Essas plantas desempenham uma importante função na vida daquelas pessoas.

O espaço dos quintais do São José da Serra é, em geral, dividido. Além dos *cantinhos de remédio*, *cantinho dos temperos* e *cantinho das ervas*, também há a demarcação do espaço para a *criação* (porcos, aves de terreiro e cachorros) formando um arranjo onde componentes da paisagem humana integram-se à paisagem natural e onde animais, *coisas de comê*, *planta pra enfeitar*, *plantas da mata*, *árvore que dá fruta* e *plantas pra remédio* se misturam.

De maneira geral, os quintais das regiões tropicais são aptos a fornecer produtos para uso local, bem como apresentam potencial de contribuir para a economia regional, enquanto, ao mesmo tempo, mantêm uma cobertura vegetativa diversificada sobre o solo (CARNIELO *et al.*, 2010). Entretanto, esta pesquisa indica que, embora valorizem e cuidem bem destes espaços, os quilombolas do São José da Serra não se utilizam dos quintais com fins comerciais.

Silva e Guarim Neto (2012) relatam que estudos realizados em vários países demonstram serem altos os níveis de diversidade genética vegetal, inter e intra específicas preservadas nos quintais, especialmente dessas variedades de espécies tradicionalmente utilizadas (etnovariedades e etnoespécies). Tal fato foi confirmado para os quintais do São José da Serra por meio das técnicas de etnobotânica aplicada.

O valor potencial desses espaços reside também na habilidade da agricultura tradicional dos trópicos adaptar-se às condições locais variadas, gerando um valioso e diversificado conhecimento do manejo, apontando para um eficiente mecanismo de aumentar a produtividade e reduzindo a incidência de pragas e doenças. Além disso, há um saber local quanto as melhores formas de utilização do espaço e do tempo pelas plantas e animais com diferentes ciclos biológicos e formas de crescimento. A alta diversidade de culturas, a baixa densidade por espécie e os diferentes ciclos biológicos das culturas são fatores que reduzem os riscos ligados às pragas e doenças. Portanto, o manejo dos quintais depende de fontes de conhecimento e tecnologia locais, sendo, geralmente, compatíveis com as práticas culturais das populações, baseadas em técnicas baratas e facilmente disponíveis (BRITO; COELHO,

2000). A título de exemplo, uma das estratégias mantidas e citadas como forma de manejo dos espaços cultivados é a de

Plantar fumo na borda da horta ou em vários lugares do quintal para evitar praga de pulgão (V.L, 53 anos).

Nesta etapa da pesquisa, é possível apontar para o fato de que é o conhecimento tradicional que ainda alimenta o modo de vida daquele grupo, em virtude da experiência acumulada, sem necessariamente depender de aporte de capital, crédito ou mercado. A longa experiência adquirida lhes proporciona a vantagem de conhecer e utilizar as espécies vegetais em seu próprio benefício e convertê-las em muitos produtos usados na alimentação (geleias e temperos), na cura de doenças (banhos e garrafadas), na produção de objetos, artesanatos e benfeitorias.

É neste espectro de interesse que reside a importância de identificar o etnoconhecimento produzido e mantido por aqueles quilombolas, e esperar que se discuta mais a conservação da sociobiodiversidade sob o ponto de vista da massa de invisibilizados e excluídos da economia formal, que complementa os seus ganhos com o uso e o manejo dos recursos naturais.

Nos quintais do Quilombo São José da Serra, a variedade de espécies é alta, assim como são diversificadas as formas de uso dos vegetais. Nossos dados encontram apoio em Carniello *et al.* (2010) que acreditam ser o número de espécies cultivadas diretamente relacionado ao interesse e à necessidade do proprietário aliados à arquitetura e ao porte das espécies sob influência do espaço territorial disponível para o cultivo de plantas.

A abordagem sobre a unidade de paisagem *quintal* encontrada em Zart (2007, p.12) impeliu a reflexão propositiva de que tais espaços têm função e carregam perspectivas de uso que sugerem alto potencial ao serem incorporados em projetos de etnodesenvolvimento local. O autor salienta que:

[...] Quintais são destinados para finalidades distintas: aclimatar, sombrear, ornamentar, prevenir e curar enfermidades, alimentar e usar misticamente. As espécies e famílias mapeadas representam a capacidade de conservação da diversidade, da produção de saberes e do uso adequado em termos econômicos e ecológicos. Quando voltamos o olhar para o modelo econômico e ecológico dominante assentado na monocultura que se embasando na agricultura de precisão aplica intensivamente recursos energéticos externos aos ambientes, reduzindo drasticamente a diversidade e os mananciais de

água é que percebemos a relevância da notícia e da análise inteligente de uma resistência propositiva, de espaços e tempos pouco valorizados no imaginário e nas simbologias coletivas: os quintais.

Fica aqui a incitação ao pensamento sobre a importância dos quintais como unidades de paisagem para os quilombolas do São José da Serra e seus futuros projetos.

3.2.6 Mata

Originalmente, a Mata Atlântica brasileira ocupava 1.290.000 km², ou seja, algo em torno de 12% do território nacional. Mesmo fragmentada e reduzida, atualmente ocupando somente cerca de 7% de extensão original, este bioma possui importância social e ambiental para boa parte da população brasileira. Além dos recursos florestais madeireiros e não madeireiros, ela também regula o fluxo dos mananciais hídricos, favorece a fertilidade do solo, interfere nos fatores climáticos, protege encostas, e preserva um considerável patrimônio natural e cultural (VARJABEDIAN, 2010). Tais florestas, historicamente, foram ocupadas e devastadas, primeiro pela exploração colonial que resultou na substituição de grande parte delas por monoculturas extensivas, que utilizaram a mão de obra escrava, e depois pela expansão da agropecuária extensiva e, mais recentemente, pela urbanização e industrialização (REZENDE-SILVA, 2011).

Para muitas comunidades tradicionais por todo país, a floresta é essencial para a sobrevivência econômica e manutenção da identidade cultural. Atualmente, 57% das florestas públicas existentes no país são florestas comunitárias, segundo o Cadastro Nacional de Florestas Públicas⁹⁶. E, segundo o Sistema Florestal Brasileiro (2014), a maior parte das florestas ocupadas por comunidades tradicionais estão mais conservadas do que outras áreas na mesma região, devido às práticas ancestrais de uso da floresta e à defesa do território que ocupam. No entanto, várias comunidades enfrentam problemas para realizar o uso sustentável de seus recursos florestais, o que implica na degradação das florestas.

⁹⁶ O Cadastro Nacional de Florestas Públicas (CNFP) é um instrumento de planejamento da gestão florestal, que reúne dados georreferenciados sobre as florestas públicas brasileiras, de modo a oferecer aos gestores públicos e à população em geral uma base confiável de mapas, imagens e dados com informações relevantes para a gestão florestal. Os dados do CNFP auxiliam os processos de destinação das florestas públicas para uso comunitário, criação de unidades de conservação e realização de concessões florestais. O Cadastro contribui para a transparência, a participação social e unificação das informações sobre as florestas públicas. (Sistema Florestal Brasileiro, 2014).

Os fragmentos florestais secundários de Mata Atlântica encontrados na paisagem do Quilombo São José da Serra são denominados pela população local como *mata* (Figura 22). Eles vêm sofrendo sensíveis alterações em decorrência das já citadas pressões antropogênicas (NEFFA, 2001). Mais recentemente, as questões envolvendo a luta pela posse da terra e a criação e transformações das leis ambientais brasileiras também vêm interferindo diretamente na relação da comunidade com o bioma, pois as restrições impostas por força de tais circunstâncias são fatores impeditivos ao uso e ao manejo desses espaços.

Figura 22 - Unidade de paisagem: *mata*(*continua*)





(e)

(f)

Legenda: (a) - mata Mariana; (b) - “*a mata que está crescendo*”; (c) - coleta na mata Mariana com Pádua;
(d, e) - coleta na mata Mariana com Jorge; (f) - coleta na mata do moinho velho com Cida.

Fonte: A autora, 2013.

Para os quilombolas do São José da Serra, trata-se de espaços consagrados tanto pela percepção de sua importância ambiental quanto pela própria religiosidade do grupo, o que pode ser exemplificado, como passo inicial desta discussão, por duas orações destinadas a Pai Oxossi⁹⁷:

Oxossi, Senhor das matas e da vida silvestre, neste momento, Pai, sou sua flecha. Sou a força do seu arco, sou tudo o que é, a agilidade, a sabedoria. Faça de mim, soberano caçador, uma pessoa de sucesso, e que haja fartura em minha casa. Dê a mim sabedoria para agir, paz para construir meus ideais, força para seguir sempre. Oxossi, rei das matas, da lua, do céu azul, que seja eu leve como o pássaro que voa, livre como o cavalo que corre, forte como o carvalho na mata, direto como a sua flecha. E que eu vença e seja feliz sempre (DOMINIO PÚBLICO).

Oxossi, Divino Pai do Reino Vegetal, onde a vida se renova sem sangrar, quero beber da seiva pura das tuas matas, para me curar e renascer. E nos Segredos encantados onde habitas. Peço licença para entrar e aprender. Busco a cura da alma e do corpo e sei que no Teu

⁹⁷Oxossi representa a Natureza das matas virgens, a juventude de homens e mulheres, a determinação e fartura. No sincretismo é representado por São Sebastião. Seu nome simboliza: "O catequizador das almas". (Conhecendo os Orixás. Disponível em: <http://www.curaeascensao.com.br>)

Reino vou encontrar. Vou me cobrir de folhas e me banhar dos seus segredos, limpando a mente das ilusões e medos; Mirar o Alto da Tua Sagrada Flecha, que às Luzes do Criador vai me guiar. Quero abraçar os animais e as plantas a quem dedicas tanto Amor, assim nos ensinando que toda vida é Santa, embora feita de elos desiguais, mas que se juntam sob o Teu comando para varrer do mundo a ignorância e a dor. Divino Pai, que nos ensinas a todo o instante e a vida inteira, Tu és o nosso Educador e Mestre, a nos mostrar o valor de cada espécie do fabuloso mundo em que campeias, extraindo sucos e remédios, domando feras e elevando os homens para honra e glória de Olorum, a nos mostrar que diante Dele e Nele, nós somos Um! Okê, Oxóssi! Amado Pai, Senhor da Flora e da Fauna, Arqueiro Sagrado de Olorum, que venha a nós a Cura Soberana do Teu Conhecimento Iluminado! Dá-nos a Tua bênção, Divino Instrutor! (DOMINIO PÚBLICO)

As orações apresentadas evocam Oxossi, a entidade protetora da mata. Suas palavras denotam respeito, reverenciam o potencial de conhecer e conceder conhecimento para aqueles que almejam aprender, valorizam a relação com diversos seres que habitam esses espaços, e trazem o sentido de necessária utilização sustentável dos recursos nela existente. Trata-se de uma simbólica síntese da vinculação entre a religiosidade do grupo e a paisagem local, algo marcadamente presente no modo de vida dos quilombolas do Quilombo São José da Serra em relação aos fragmentos de Mata Atlântica constituintes da paisagem onde vivem.

De acordo com o que aponta Rezende-Silva (2011), não procede aqui a negação de que a comunidade em questão, assim como outras populações tradicionais brasileiras, usasse ou ainda use os fragmentos de floresta atlântica locais. Ao contrário, os dados revelam que tal população sempre utilizou e em alguns casos ainda se utiliza desses ambientes para atender a algumas de suas necessidades. Contudo, o que se pretende frisar é o modo como este uso aconteceu ou vem acontecendo. Há que se diferenciar o modo pelo qual se relacionam com a *mata* e sobrevivem dela, e as formas predatórias comumente observadas, sobretudo na região, historicamente marcada pela monocultura.

Como exposto nas sessões 1.3 e 2.1, diversas pesquisas vêm sendo desenvolvidas em etnobiologia reforçando o relevante papel do conhecimento que populações tradicionais têm sobre os ambientes naturais onde vivem, inclusive as florestas tropicais. Este conhecimento compreende não apenas um grande número de espécies úteis, mas também se destaca pela percepção sobre processos ecossistêmicos, muitas vezes determinantes à conservação desses ecossistemas (HANAZAKI, 2002; POSEY, 1987).

Esta pesquisa observou que os quilombolas do São José da Serra, cientes da importância do bioma e das determinações legais, além de utilizarem com parcimônia

determinados recursos vegetais da Mata Atlântica, mantém inúmeros saberes acerca das plantas, bem como dos aspectos que beneficiam ou desfavorecem a ocorrência dessas espécies. Para Berkes *et al* (1998) e Amorozo (1996) tais saberes são oriundos de experiências práticas acumulados através da vivência junto ao ecossistema, que apresentam potencialidade de complementar o conhecimento científico sobre o manejo de populações naturais. Portanto, com base nesses autores, sustento a ideia de que a compreensão da forma como os quilombolas se relacionam com esse ecossistema, visibilizada pela capacidade de mediação da etnobotânica aplicada, pode apontar para novas perspectivas de uso e conservação dos mesmos, à medida que desvela perspectivas socioambientais compatíveis com os ideais de uso racional dos recursos naturais. Dentre os recursos oriundos das matas, destaco o potencial dos produtos florestais não madeireiros (PFNM)⁹⁸.

De acordo com Villalobos e Ocampo (1997), os produtos florestais não madeireiros (PFNM) constituem um meio de autossustentância para muitas populações tradicionais, sendo também elementos significativos da economia local e regional. Estes produtos e serviços cumprem um papel crucial na vida diária dessas populações, como fonte de importantes insumos, tais como alimentos, remédios, forragem, fertilizantes, energia, fibra, resina, goma, materiais de construção, entre outros. De acordo com Tewari e Campbell (1996) cerca de 500 milhões de pessoas que vivem nas florestas e nos arredores dependem destes produtos como componente essencial para seu sustento e manutenção de seu modo de vida. E, no âmbito local, favorecem oportunidades de empregos e renda às comunidades.

Entretanto, as matas possuem valores e interesses díspares entre populações tradicionais e corporações industriais, pois fornecem matéria-prima para inumeráveis indústrias que processam ou produzem, por exemplo, óleos essenciais, inseticidas, medicamentos, alimentos e corantes (VANTOMME, 2001). A disparidade desses interesses vem gerando distorções quanto à responsabilização pela degradação ambiental e influenciando a formulação das leis sobre o tema.

Muitas das ideias preservacionistas sobre o mundo natural, que nortearam as primeiras leis ambientais do Brasil, baseiam-se em concepções de uma natureza intocada, não-domesticada ou não manejada. Tal concepção assenta-se na noção de equilíbrio dos ecossistemas, dificilmente encontráveis mesmo nas florestas tropicais. De acordo com o que

⁹⁸ PFNM são recursos ou produtos biológicos da flora – que não a madeira - obtidos das florestas para subsistência ou para comercialização. Eles podem vir de florestas naturais, primárias ou secundárias, florestas plantadas ou sistemas agroflorestais. PFNMs descrevem uma ampla gama de produtos incluindo plantas medicinais, fibras, resinas, tipos de látex, óleos, gomas, frutas, castanhas, temperos, tinturas, rattan, bambu etc. (Serviço Florestal Brasileiro, 2014. <http://www.florestal.gov.br/florestas-comunitarias/produtos-florestais-nao-madeireiros/manejo-de-produtos-florestais-nao-madeireiros-pfnm>).

foi levantado por Diegues (2001), o argumento utilizado pelos preservacionistas é que a interferência humana sobre as áreas naturais é negativa, sem se fazer distinção entre os interesses econômicos externos às áreas e as atividades das populações viventes nessas áreas, desconsiderando que, em grande parte, são os responsáveis pela manutenção da diversidade biológica local. Ancoradas em tais ideias estritamente preservacionista, o propagado é que para que haja conservação, áreas naturais devem ser colocadas de lado e, automaticamente, se garantirá a integridade biológica e se permitirá a recomposição ou regeneração desses ambientes. Tais considerações fazem emergir as seguintes questões: Nestes casos, as populações que vivem nesses biomas são consideradas? Elas são visíveis? Elas costumam ser ouvidas? Elas participam da tomada de decisão quanto ao destino das áreas onde vivem? Como é possível desconsiderar o etnoconhecimento e a influência dessas comunidades sobre a o ecossistema?

Tendo como ponto de partida a percepção dos quilombolas do São José da Serra sobre a temática, aponto a seguinte fala:

A mata faz parte de nossa vida aqui desde nossos antepassados. Então temos que saber viver com a mata perto, né? Se a gente que conhece desde o tempo dos escravos não saber cuidar dela, quem é que sabe? Deveriam perguntar pra gente que conhece como nós deve fazer com a mata, né? Aqui até o 'povo da mata' sabe ensinar como respeitar a mata. E nós, que sempre trabalhamos nessas terras, sabemos bem como fazer para usar e manter a mata, até porque nós somos os primeiros a não querer mata derrubada e destruída. (T.T, 69 anos)

Neste ponto da pesquisa acentuo, mais uma vez, a importância de trazer à tona a categoria analítica visibilidade das populações tradicionais e seus conhecimentos acerca da paisagem local. A linha invisível que separa o mundo em *dois lados* e evidencia as dominações econômicas, políticas e culturais, traduzidas por um lado na hierarquização dos saberes e, por outro, na negação da diversidade e de direitos (SANTOS, 2002) é bem representada nesta etapa da pesquisa.

No Quilombo São José da Serra é ampla a gama de conhecimento sobre os fragmentos florestais. As entrevistas desta pesquisa revelaram a percepção quanto à extensão desses ambientes, reconhecidamente transcendente a paisagem local, e sua importância para os quilombolas e para a região, o que pode ser percebido na seguinte fala:

Essa mata da montanha daqui é a mesma de Angra. Ela vem vindo, passa por Barra Mansa, depois até Amparo e chega até aqui. Ela é

muito importante para nós. De lá vem água. Tem árvore importante. Lá tem até onça e macaco, para você ver como é fechada. Lá na mata do Cardoso [fazenda vizinha] tem toda qualidade de onça. [...] nessa mata toda tem plantas que só se encontra lá, até mesmo planta que dizem que sumiram de outros lugares lá ainda tem, quem conhece entra lá e sabe onde encontrar (T.T, 69 anos).

Também foi captada a percepção da alta biodiversidade, da necessidade de conservação e da relevância da mata para os quilombolas nas falas de outros informantes:

Na mata tem muita planta boa pra muita coisa. Tem a genciana, a casca d'anta, a canela sassafrás, a quina rosa, guiné cruzeiro... todos são ervas que servem pra uma dor de barriga, uma outra dor qualquer...você faz um tipo de raizada, aí um dia você está sentido alguma dor, pega um pouquinho daquelas ervas, bota um cadinho d'água e bebe que passa rapidinho, porque se tem aquela crença, aquela fé naquele remédio faz logo efeito. Tem a questão espiritual desses remédios, e isso não podemos esquecer. (A.P, 46 anos)

Na mata tem vários tipos de planta...árvores, samambaia, orquídea, parasita da pedra e do pau que precisam ser preservadas. A mata onde corre a água nascente tem que ser bem cuidada, né? A gente sabe que é de lá que vem nossa água boa. Tem várias águas correndo das matas, dos morros lá de perto da Tia Tetê e nessa daqui de casa. A minha água vem direto de dentro da mata. Então, tem que manter a mata para ter sempre água, isso a gente sabe desde os antigos. Até que, graças a Deus, não está faltando água aqui não, mas tem que cuidar. Tem que pensar no futuro. Aqui a gente não faz queimada, mas pode ter um curioso que quer fazer, né? Temos que sempre falar sobre isso pra ninguém pensar em fazer esse tipo de besteira. (M.L, 43 anos)

Revelou-se também a importância da mata para a comunidade que guarda relações de materialidade e sacralidade relevantes, inclusive, à própria manutenção desses micro-ambientes. Podemos observar tal fato quando captamos nas entrevistas que:

Qualquer um pode entrar na mata e tirar remédio, basta conhecer. Mas tem que pedir licença, pra entrar, claro, mas todo mundo pode. Mas tem que conhecer. Acho que todo mundo daqui conhece, de alguma maneira os antigos ensinaram, mas nem todo mundo quer ir lá buscar ou continuar aprendendo. Para começar você precisa pedir licença para entrar na mata, mas também tem que pedir o que você quer, pra que doença você quer aquela planta de remédio, por exemplo. Se você chegar e simplesmente pegar a planta e levar, não vai fazer o efeito que você quer. Tem que virar para a planta e pedir,

dá licença, vou te pegar para remédio porque fulano está sentindo essa dor e está precisando de você para sarar ele. Esse pedido é feito para a mata, para o povo da mata⁹⁹, eles têm que abençoar a planta, são eles que ajudam a pessoa a curar, senão não adianta porque não faz efeito, vai beber só um chá, não vai curar. Quando me pedem eu pego porque sei que ninguém vai pedir à toa, aí eu vou lá, peço para catar e digo para quem é. Pra mim tirar daqui tenho que pedir essa licença a esse povo que tá lá, aos médicos orixás que tem na mata, só quando eles abençoá é que faz efeito. [...] Muito remédio que hoje a turma bebe, faz, compra e toma antes era buscado na mata mesmo, nem precisava buscar lá fora. Muita gente nunca saiu daqui pra ir buscar remédio fora, sempre tinha aqui. Mas tem muita erva que tinha aqui que sumiu, hoje não tem mais, foram embora. De tanto tirar, tirar, tirar a natureza da mata acabou o que era pouco, mas tem muita ainda que existe aqui. Tem pra tudo, pra beber, tipo medicina mesmo, remédio pra banho, remédio pra benzer, remédio pra isso, pr'aquilo, tem de todo tipo, tudo dentro da mata, graças a Deus. (A.P, 43anos)

Outro informante corrobora com essa ideia quando revela:

Eu penso que a mata é sagrada também por causa da água, mas também porque é um lugar sossegado. Quando a gente tem algum problema, dificuldade de alguma coisa, é só entrar nela, abraçar um pé de árvore mais bonito que você achar, conversar, pedir ajuda pra ela. Ela é tão sagrada que a gente nunca entra nela sem pedir licença pro povo dela, os caboclos. Até pra remédio mesmo. Quando a gente pega um remédio também conversa com o remédio. Pede licença. Se for para dor ou mesmo para descarrego, tem que pedir. Eu sempre peço, porque não se pode sair pegando de qualquer jeito. Até depois que usa. Depois que você faz o banho de descarrego, não pode ir jogando o que sobrou dele em qualquer lugar. As vezes uns [orixás] mandam botar na água corrente, tipo aquela da cachoeira, outros mandam botar em algum cantinho...eles é que sabe. Quando eles dão a receita já dizem como jogar fora. É coisa séria, menina! E quem decide que planta a gente deve usar também são eles [orixás]. Agora eles estão me ensinando, mas alguns eu ainda não conheço. Quando eu entro na mata eu peço licença e vou escolhendo o que eles mandam eu pegar. (M.L, 43 anos)

Dado o grau de importância e o crescente interesse pelos fragmentos florestais do bioma Mata Atlântica, o governo do Estado do Rio de Janeiro elaborou uma série de estudos para avaliar e comparar as áreas cobertas pelos remanescentes de florestas com as ocupadas pelos diversos usos do solo em cada município fluminense, o que gerou o Índice de Qualidade

⁹⁹ Na umbanda, o Povo da Mata são os caboclos de penas, que são os espíritos ancestrais dos índios, e os boiadeiros, entes que vivem e são responsáveis pelas matas. (T.T, 69 anos)

dos Municípios - IQM Verde (2000; 2003) - produzido pelo Centro de Informações e Dados do Rio de Janeiro (CIDE¹⁰⁰). A classificação foi feita de acordo com a capacidade estimada de cada município atrair novos investimentos em projetos ambientais, retratando o interesse político e econômico pelo bioma. Segundo dados do IQM-Verde, quase todos os municípios da região do médio vale do rio Paraíba do Sul ampliaram os fragmentos florestais da Mata Atlântica seguindo uma tendência de regeneração de forma espontânea da vegetação secundária, se comparados aos últimos trinta e cinco anos.

Com intuito de exemplificar o refinamento da percepção ambiental dos quilombolas ouvidos nesta pesquisa, relato as falas que indicam tal tendência de crescimento vegetacional e as consequências deste fato para o modo de vida local. Quando assumi a etnobotânica aplicada com intenção de ir além do inventário de nomes nativos de plantas e de práticas produtivas do grupo, procurei compreender como o grupo atua na paisagem que os cerca, inclusive sobre os sistemas florestais, partindo de uma lógica própria de conservação, de transmissão do etnoconhecimento e de sacralização. Assim, nesta análise foi revelado que a *mata está crescendo*, mudando de fisionomia, de composição florística e alterando a paisagem local, o que vem configurando uma nova relação. Sobre este aspecto, coube a reflexão: quanto esse crescimento beneficia a população local? Os quilombolas do São José da Serra responderam:

A mata está aumentando! Ninguém aqui, graças a Deus, tem o hábito de desmatar. Nem mesmo o fazendeiro. Por ele ter parado de roçar tem algumas partes que já se tornou mata de novo. Olha aquela beiradinha ali [apontando], ali já é mata e é fechadinha, já se formou mesmo e era tudo pasto, mas ele não roça mais. (L.E, 31 anos)

Tem muitos pedaços de mata crescendo. Tem muita coisa que cresceu. A Mariana mesmo era só esse setorzinho aqui, era pequenininha, era só um beco de mata. Agora ela vai até lá em cima, tá chegando no caminho de lá [aponta], cresceu toda vida. A mata tá crescendo muito. E em todo esse setor do São José criou mata. A mata que tinha, tá vendo aquela mata lá do alto [aponta]? Ali era a única mata, dali para baixo era tudo pasto, era capim gordura de fora a fora. Vinha até aqui. Não tinha mata nenhuma! O cabra vinha pegando de quadra a quadra no morro capinando, vinha de lá de cima até aqui embaixo roçando. Não tinha mata, tinha capoeirinha, mas mata não. Nessa permanência de não derrubar é que foi crescendo. Se ninguém for limpar vai virar tudo mata, como nós vai ficar aqui? Pra nós é como virar o famoso São José do deserto. Como nós vai plantar ou botar

¹⁰⁰A Fundação CIDE (Fundação Centro de Informações e Dados do Rio de Janeiro) foi substituída pelo Fundação CEPERJ (Centro Estadual de Estatísticas Pesquisas e Formação de Servidores Públicos do Rio de Janeiro).

uns bois aqui se virar tudo mata? Quem vai roçar pasto para ficar pasto à toa? E se na mata ninguém pode mexer, como vai dá para viver? Se tudo virar mata acho que acaba. Acho que aqui não deveria virar mata. Ainda mais que a única coisa que cresce é pau bobo. (A.P, 46 anos)

Faz muito tempo que não posso entrar dentro da mata. Uns 10 anos. Tá tudo muito sujo e difícil de andar. De primeiro era tudo pasto, agora virou tudo mato. Nem vou dizer que foi ruim porque eu gosto bem de uma mata, mas complica, né? As coisas complicam, não dá para sair aqui e chegar lá no currá sem passar por lugar sujo. E é nesse lugar que não dá para plantar nada. Sem roçar a coisa ficou difícil. (M.S, 94 anos)

Quanto a isso, outros informantes mostraram-se atentos e preocupados com crescimento das matas, tais como:

Os pedacinhos de mata estão crescendo muito. Ali perto da casa da tia Jorgina não tinha mata nenhuma, agora vê como tá crescendo! Aqui perto de casa mesmo também era pequena e tá crescendo. Só é perigoso mesmo por causa de bicho brabo, como cobra. Lá pro morro até já apareceram umas onças. Já pensou essa mata crescendo e esses bichos fazendo moradia com nós? [risos] (M.L, 43 anos)

Se a mata é um lugar sagrado? Olha, no tempo que eu andava na mata eu achava, hoje em dia nem sei. A mata é importante pra gente sim. É bom para catar um remédio, um pouco de madeira e uma lenha. Mas hoje a gente nem pode cortar, só pode pegar do chão. Mas ninguém que isso é importante pra nós porque assim a gente não depende só do gás, que está caro. Mas de que adianta se ninguém pode tirar nada dela? Um dia todo mundo tirou muita coisa dela até quase acabar, mas não foi nós! Mas agora nós não pode tirar nem um tanto pra viver aqui. Ficou difícil assim. Assim não dá pra viver aqui tão longe de tudo e sem muito dinheiro, né? (M.E, 48 anos)

Mais do que percepção do crescimento, os quilombolas do São José da Serra carregam consigo a noção do potencial da comunidade em se relacionar, manejar e conservar tais ambientes, o que me foi revelado nas seguintes falas:

A gente sempre soube como é que é pra fazer. Quando a gente precisava de um caibro sabia como tirar e respeitava as árvores de lei. A gente só tira o necessário e deixa o resto lá. Certa vez o Darci veio pegar um moirão pra mim e de cada moita ele tirou um e deixou a moita, não tirou do mesmo lugar, assim a gente protege, você não acha? Mas uma coisa a gente também sabe, não é bom a mata crescer

para perto de casa. Não sei como isso vai ficar. Se for assim as coisas vão complicar muito. (T.T, 69)

Aqui tem muito lugar que precisa cuidar. Tem muito mato. A gente está ficando perdido no meio desse matagal todo. De primeiro não era assim, era tudo limpo, tudo roçado, e a gente podia plantar. Hoje a gente não pode plantar mais sem ser dentro do nosso quintal. Aí o mato está tomando conta. Dizem que é mata, mas pra mim é mato. Eu tenho medo da mata! A mata mariana, por exemplo, sempre foi sagrada. Hoje está abandonada. Tinha até picada para entrar e tirar remédio, lenha e café para fazer pó. Lá é o lugar dos banhos de descarrego, pra você vê como é importante. Mas hoje não pode mais, está tão sujo que não dá mais para entrar para aqueles lados de lá. Minha mãe foi picada de cobra lá. Pouca gente se arrisca. Acho uma pena. (M.E, 49 anos)

Os pedaços de mata vêm crescendo tanto que agora a mata emendou uma na outra. Falta pouco a onça chegar aqui embaixo. A gente se arrisca até nisso quando não pode roçar. Enquanto não sai a posse definitiva da terra o fazendeiro não paga ninguém para roçar, aí tá ficando assim. Até a gente conseguir de vez a terra a gente não vai poder mais roçar nada. A gente quer preservar a natureza e a mata que é bonita e importante. Vai dar pena de cortar, mas a gente não sabe como vai ser se não cortar, ao menos um tanto para manter nossa vida aqui. (T.T, 69 anos).

Quando a gente roçava, que se podia roçar, era muito melhor. Agora, com tudo sem poder mexer, tem lugar que a gente só entra se for de machado. Está tudo sujo. Ai fica mais difícil da gente conseguir trabalhar por aqui. Tem que ir para outras fazendas e até para outros lugares. Eu mesmo já trabalhei até em Angra e Barra [do Piraí]. A mata é importante, mas nós fica sem serviço assim, né? E com isso ninguém de fora daqui se importa. (Z.Z, 56 anos)

A coisa anda muito esquisita na natureza. Para piorar, teve uma época que apareceu muitos bicho de fora pra comer. Deu um bando de maritaca uma vez que não teve jeito. Não tinha jeito de fazer um remado de plantação não. Comeram tudo. Ainda está tendo, parece que está voltando tudo de novo! Se o bando pegasse uma roça como esse meu quintalzinho aqui, eles comiam tudo num dia. Quando você ia ver só tinha umas espiguinhas viradas pra cima. Aí quem vai querer plantar assim? E lá no Spire e no Mario [outros fazendeiros] deu foi o problema do porco do mato. Você plantava e o danado do porco do mato aparecia de noite, as vezes até de dia e comia tudo. Da última vez que plantei no Spire mesmo, só consegui colher metade, a outra metade o porco comeu! Assim a gente desanimou de plantar! A gente antes plantava pra todo lado, não era só o fazendeiro que plantava, nós também plantava, mas teve uma época aqui que os

*bicho ficaram mais guloso que a gente! [risos]. Você pode até plantar, mas quem vai querer plantar para não colher? Tem alguma coisa acontecendo por aí... é por isso que a mata não pode crescer mais. Não pode virar tudo mata! Tem que ter de tudo, mata, roça, quintal! A gente tem que ter onde e como plantar. Pra viver na roça tem que conciliar essas três coisas! Você quer o ambiente livre? Você quer proteger aquela maritaca? Mas aquela maritaca come milho! Aí você não pode deixar ela comer um pouquinho e dar um tiro para espantar ela, ou você vai espantar ela como? O sujeito não pode mais andar armado, aí vai fazer como, tacando pedra nela? Você tá aqui embaixo, ela vai voar e voltar. E o porco do mato, você não pode mais caçar o danado do porco do mato por que ele é **do mato**? (grifo para caracterizar tom enfático e irônico da palavra mato) Você fica com raiva e tem vontade de matar o porco do mato, porque você planta para colher 6 meses depois, perde 5 ou 6 meses de serviço e **o porco do mato tem o direito de comer tudo** (grifo com a mesma intenção), tanto serviço para você colher um carreirinho de milho? Você não pode ter arma em casa, você não pode fazer isso, não pode fazer aquilo... quem mora na roça acabou ficando prejudicado e ninguém escuta nós. Você não pode fazer nada disso porque está agredindo ao meio ambiente. Agredindo o meio ambiente como, se você só queria ir lá buscar o porco do mato que está comendo seu milho, ou a maritaca que come tudo? Se você dá um tiro neles lucro seu porque o marvado não vai comer tudo que você plantou. A gente não pode dar um tiro na maritaca para espantar! Ah, você não pode dar um tiro na maritaca porque **ela é brasileira, só tem no Brasil, e nós? Nós somos o que?** (grifo com a mesma intenção). Mas pensa só, se eu não matar alastra. O grande predador se quiser matar maritaca ele vai lá e mata, mas se eu mato me dá o maior problema. E tem mais, quem tem uma terra grande para ter muita roça de milho não tem problema com maritaca, porque mesmo um bando desses de maritaca que passou por aqui consegue comer tudo porque é muito milho, mas quem tem uma rocinha pequena como a que eu tinha aqui não resiste a um bando desses. O meu acabou. Perdi meu tempo todinho. Desisti. Fico preocupado como será daqui pra frente! Será que tendo a posse da terra toda pode melhorar? Não sei não... (A.P., 45 anos)*

Desde 1988, a Constituição Federal declara a Mata Atlântica como Patrimônio Nacional, e, em 1993, por meio do Decreto Federal nº750/93 definiram-se legalmente os termos da proteção para os ecossistemas integrantes desse domínio. O referido decreto vigorou até a sua revogação, em 2008, pelo Decreto nº6.660. O artigo 2º deste decreto estabelecia que a exploração seletiva de determinadas espécies nativas nas áreas cobertas por vegetação primária ou nos estágios avançado e médio de regeneração da Mata Atlântica poderia ser efetuada desde que observados os requisitos de não promover a supressão de espécies distintas das autorizadas mediante práticas de roçadas, bosqueamento e similares; de

se basear na elaboração de projetos, fundamentados em estudos prévios técnico-científicos; no estabelecimento de área e de retiradas máximas anuais; e de prévia autorização do órgão estadual competente, de acordo com as diretrizes e os critérios técnicos por ele estabelecidos. No parágrafo único do citado artigo 2º, estabelecia-se que a exploração eventual de espécies da flora, utilizadas para consumo nas propriedades ou posses das populações tradicionais, ficaria sujeita à autorização pelo órgão estadual competente.

Em 22 de dezembro de 2006, foi editada a Lei nº 11.428 (Lei da Mata Atlântica) e o Decreto Federal nº 6.660/06 que regulamenta dispositivos desta lei e dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica. O artigo 9º da referida lei faculta a exploração eventual, sem propósito comercial direto ou indireto, de espécies da flora nativa, para consumo nas propriedades ou posses das populações tradicionais ou de pequenos produtores rurais, independentemente de autorização dos órgãos competentes. Entre os critérios estabelecidos, são referendadas situações de extração de baixo impacto, como por exemplo, a retirada de lenha para uso doméstico, cuja vazão não pode ser superior a 15 metros cúbicos por ano. Há também a hipótese de exploração de madeira para construção de benfeitorias e utensílios, e, nesse caso, a retirada não pode ser superior a 20 metros cúbicos a cada período de três anos.

Para Varjabedian (2010), o problema da flexibilização proposta nesta nova tendência jurídica é que não há controle. Para o autor, vale destacar que os critérios que caracterizam a exploração eventual sem propósito comercial direto ou indireto não podem ser considerados inofensivos, sobretudo, considerando que poderão ocorrer predominantemente sem anuência prévia dos órgãos competentes, configurando-se com um amplo convite para atividades de exploração clandestina e outras irregularidades.

Por outro lado, pesquisadores como Diegues (2000) e Gómez-Pompa e Kaus (2000) afirmam que muitas das áreas habitadas por populações tradicionais se conservam com cobertura florestal e com alta biodiversidade em virtude do manejo ligado ao modo de vida dessas comunidades. Esta forma de enxergar as relações entre homens e natureza se diferencia por se apoiar na etnociência, isto é, nos conhecimentos empíricos e cosmológicos das populações tradicionais acerca da natureza como fonte de informação.

Diante do cenário exposto, por que não ouvir o que tem a dizer as populações locais envolvidas na situação de conflito quanto ao uso dos recursos naturais? Por que não visibilizar e instrumentalizar esses atores sociais para que se obtenha resultados favoráveis quanto à manutenção do grupo e das boas condições ambientais? Considerando haver a necessidade

tanto de conservação ambiental quanto de utilização dos recursos naturais por parte das populações viventes nesse bioma, torna-se relevante que pesquisas como esta lancem luz sobre a discussão quanto ao potencial participativo dessas pessoas e seus conhecimentos por servirem como base para tomada de decisão sobre o uso dos recursos naturais. Corroborando com esta discussão, encontrei eco em Christo *et al* (2006) que afirmam ser uma das ações prioritárias para os programas de conservação da biodiversidade a inclusão de comunidades tradicionais no processo de proteção e manejo sustentável da biodiversidade. Como desconsiderar a opinião e a sabedoria de quem vive e faz parte da paisagem?

Os resultados desta pesquisa mostraram que o modo como os quilombolas do São José da Serra traduzem de forma peculiar sua relação com a mata, com a ideia de conservação ambiental, é relevante à compreensão da paisagem local. A análise desta interpretação sugeriu que não se trata somente de falta de controle e fiscalização na forma como o ambiente é explorado, ao contrário, a significativa acurácia em perceber e se relacionar com o espaço ocupado por eles indica que pode estar sendo desconsiderado o potencial de parceria da população em questão. Não se pode desconsiderar a capacidade de compreender e manejar *as matas* mantida pelo modo de vida peculiar daqueles atores sociais. Para ilustrar a questão, exponho as falas de outros informantes:

Já ouvi falar de plantas que tenham desaparecido nessas matas. Eles [os especialistas locais apontados pela própria comunidade como os maiores conhecedores sobre esse ambiente] sempre têm encontrado tudo quando entram na mata para procurar. Mas eles sabem o ponto certo de procurar, porque eles falam que já tem muito pouco. Foi muito tempo tirando mata pra virar pasto. Hoje, pra nós daqui, da mata se pega bem pouco, é só pro consumo mesmo, a gente tem muito cuidado com isso. Até para fazer remédio nós sabe que tem que tomar cuidado, porque se a entidade te passou aquela planta é porque a planta tem um dom e não se pode abusar. Se tira com cuidado tem mais chance de ter sempre, e isso a gente sempre soube ouvir dos mais velhos: ‘sabendo usar não vai faltar’. (L.E, 30 anos)

Da mata a gente cuida quando quase ninguém fica entrando lá. A gente não tira quase nada da mata, só remédio e lenha mesmo. E só num caso de muita precisão a gente corta uma madeira, mas é pouco. A gente que mora aqui as vezes precisa de madeira para fazer uma cerca, né? Mas a gente tira uns paus mais bobos que tem. Nessa mata aqui tem madeira mais importante que o fazendeiro teve que replantar, mas a gente só tira pau bobo mesmo. Tirar pau bobo já é um meio de proteger a mata. Já imaginou se a gente explorasse a mata assim, ao invés de cortar lenha seca, a gente tirasse pau verde, arrancasse e jogasse tudo por lá, como faz em muito lugar por aí, e

desmatasse tudo para depois tacar fogo? Já vi um caso desses assim, mas não foi por aqui não. Tem gente que faz isso e não pensa no amanhã. Limpar a mata pra depois tacar fogo, é mole? Eu não concordo com isso. Acho que não deve desbastar nem para fazer roça, principalmente essa mata aqui que é antiga que nem aquela lá de cima. Tem que escolher bem o lugar que se pode cortar, tipo as bordas, pra nunca faltar espaço pra roça e controlar o tipo de mata que a gente não quer. (M.L, 43 anos)

Eu acho que o ambiente aqui não está bem preservado. Uma pena! A coisa mudou muito! A gente está sentindo muita falta de alguns passarinhos que cantavam marcando a hora certa para gente. A siriema sempre cantava sete horas certinho, e meio dia em ponto. As cinco ela vinha para perto, desse lado aqui, e cantava de novo. Isso foi porque antes a gente podia roçar. Antes a gente vinha roçando de lá do alto da serra até cá embaixo. Só deixava as árvores grandes que eram necessárias. Aquelas que eram praga o pessoal sabia a gente roçava todas para não estragar o pasto. Essas que são pragas sugam a água toda e aí foi acabando muita mina de água. Essa árvore mexerico é esquisita, não deixa dar milho. Até para roçar é difícil. A canela de veado também estraga o pasto. De primeiro era capim gordura e sapê não tinha mais nada. Antes, ruim era só samambaia que dava no alto da serra, mas dava para tirar. Você podia passear em qualquer lugar, mas agora dá medo de sair por causa de cobra. (T.T, 69)

O meio ambiente aqui está bem, porque não tem impurezas. Quando começaram a desbravar a terra derrubaram bem mata, e agora não se faz mais. Já foi muito pior. Agora não! Também agora não pode derrubar mais. E não é coisa do fazendeiro não, é por causa do governo. A gente vem vendo pela televisão, que sempre está falando sobre essa coisa de não poder desmatar. Temos que ter cuidado mas manter o nosso jeito de viver. (L.O, 33 anos)

Na sequência, ao serem indagados sobre a necessidade e a melhor forma de *cuidar da mata* outro informante narrou que:

O que fazer para melhorar? Fazer o que se fazia antigamente. Se roçasse só ia nascer coisa boa outra vez. A natureza ia gostar. Pela natureza é que a gente lamenta e sente falta. Antes a gente via uma maravilha pra todo lado, agora a gente olha pra um lado é mato só, e pra outro é mato só, e a gente sabe que todo esse mato é praga, não é mato que dá pra usar pra nada. E se a gente roçava, selecionava o que é bom. Não é a mata que pode derrubar, é mato bobo. Lá para trás tem aquelas matas bonitas que ninguém nunca mexeu, mas agora dá até medo de ir lá. Antes a gente ia andando para dentro da mata pegar pau seco pra lenha no chão, não derrubava, sempre protegeu

ela. Precisamos melhorar a natureza para ter sapê. Se roçar pasto nasce. Se cuidar dele nunca mais acaba, vai deixar conservar. Mas a praga tomou o lugar dele, agora no lugar dele só nasce capim. O mato tomou conta de tudo. O pessoal está botando telha porque não tem outro jeito, mas nosso sonho está ficando lá atrás. O sonho de todo mundo é conservar a natureza. É nosso costume, e é mais fresco. Pode estar calor que for, mas está fresquinho. É coisa boa que vem da natureza. (T.T, 69 anos)

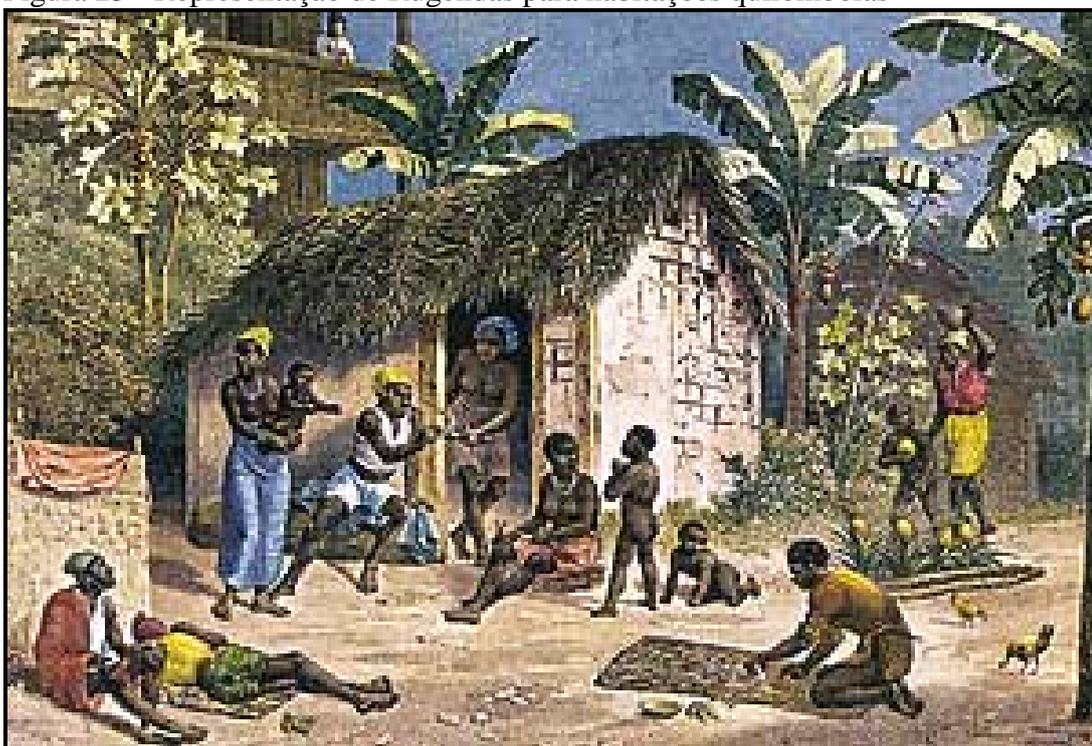
As análises realizadas apontaram para o fato de que os produtos e serviços gerados pela mata são fator essencial para a população do Quilombo São José da Serra. Além de proporcionar benefícios diretos por meio da exploração dos recursos florestais múltiplos e não apenas madeireiro, os fragmentos de floresta atlântica da região desempenham função vital na manutenção da estabilidade e qualidade do meio ambiente, protegem o solo e os recursos hídricos, conservam a diversidade biológica, protegem os valores culturais e recreativos que contribuem para a melhoria da qualidade de vida da população, e que portanto, precisa ser conservada. Contudo, a constatação desta pesquisa é que a conservação desse bioma envolve, necessariamente, a instrumentalização dos quilombolas para que sejam criadas alternativas de uso que permitam retorno econômico, caso contrário, o imediatismo continuará sendo a principal causa da devastação ambiental e das distorções sociais.

A prática de percepção das relações estabelecidas entre seres humanos e natureza e das potencialidades favorecidas pela compreensão da paisagem que os cercam significa apreender através dos sentidos, penetrando na complexidade que está contida na paisagem. É também explorar os significados do poder simbólico, o poder da cultura local, favorecendo o interesse e a valorização capaz de serem assimilados como potencialidade em elaboração de programas de desenvolvimento local, pelos benefícios que representam para a população em questão, uma vez que a cultura local prioriza preservar as suas necessidades de morar, produzir, viver e se reproduzir, compreendendo que em viver estão contidos muitos fatores e se faz na instância de um contexto abundante de materialidades, de signos e de significados afetivos. Bastaria ouvir, observar e refletir, debruçando-se sobre os relatos e depoimentos obtidos na comunidade, constantes deste trabalho.

Pelos caminhos percorridos no Quilombo São José da Serra, pelos lugares sagrados e seu simbolismo ancestral, pelos roçados e hortas de produção familiar, pelos quintais com plantas ornamentais, alimentícias, medicinais e ritualísticas, e pelo respeito às áreas de mata, encontrei as marcas da herança do processo histórico vivido por eles desde a colonização, como representado na obra clássica de Rugendas (Figura 23 **Figura 23**) e possível de ver nos

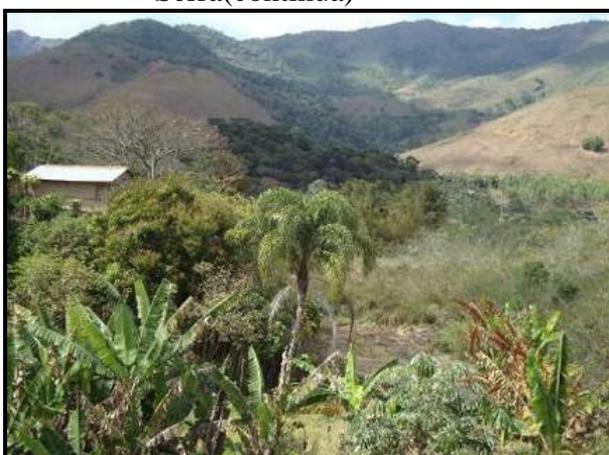
dias atuais (Figura 24). Espero que a presente tese venha contribuir no processo de valorização desses espaços, diretamente relacionados à concepção do termo território, à valorização do etnoconhecimento sobre espécimes vegetais e a sua relação com o meio ambiente como um todo, por crer ser esse acervo de conhecimento fundamental para a compreensão do modo de vida da população, e conseqüentemente, primordial para a construção da identidade quilombola e as subseqüentes conquistas ligadas a ela.

Figura 23 - Representação de Rugendas para habitações quilombolas



Legenda: RUGENDAS. *Habitação de negros no Brasil Imperial*. 1835.

Figura 24 - Habitações e quintais representativos da região do Quilombo São José da Serra(continua)



(a)



(b)



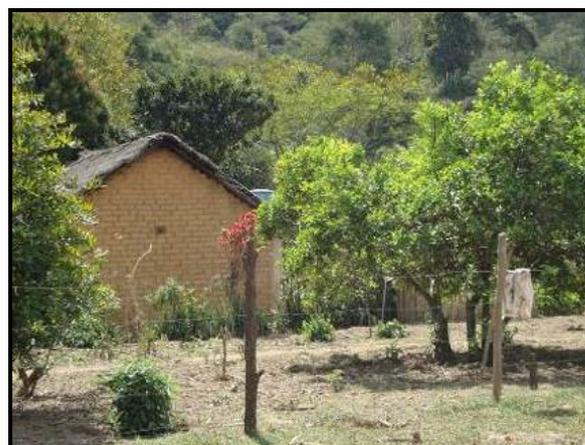
(c)



(d)



(e)



(f)

Legenda: (a,b, c, d, e) - habitações variadas na área estudada.
Fonte: A autora, 2009 a 2013.

3.3 Etnoconhecimento botânico visibilizado: o reconhecimento das possibilidades

Sacerdote ergue a taça
Convocando toda a massa
Nesse evento que com graça
Gente de todas as raças
Numa mesma emoção
Esta Kizomba é nossa constituição
Que magia
Reza ageum e Orixá
Tem a força da Cultura
Tem a arte e a bravura
E um bom jogo de cintura
Faz valer seus ideais
E a beleza pura dos seus rituais
Vem a Lua de Luanda
Para iluminar a rua
Nossa sede é nossa sede
De que o Apartheid se destrua
Valeu Zumbi!
(VILA ISABEL, 1988) ¹⁰¹

¹⁰¹ Festa da raça Kizomba. Martinho da Vila, Rodolpho, Jonas e Luiz Carlos da Vila. Samba-Enredo da Vila Isabel, campeão de 1988

Ao longo de sua existência, o ser humano acumulou informações sobre o ambiente onde vive por meio das constantes observações da natureza e da experimentação empírica no uso dos recursos naturais disponíveis. A riqueza do conhecimento popular, gerado ao longo dos tempos e repassado oralmente através das gerações, é vasta. Todavia, é preciso atentar para o fato de que muito do que será transmitido no futuro também está sendo fundamentado e testado de forma empírica atualmente. Sendo assim, amplia-se a importância da análise sobre o uso das plantas ancorado nas diversificadas utilizações mantidos por um modo de vida tradicional, como pretendido nesta pesquisa.

De forma geral, os grupos humanos que vivem no meio rural, dispendo de recursos tanto em ambiente antropogênico como em área natural, tendem a conceber os recursos vegetais segundo uma concepção de utilidade, que distanciando-se da compreensão dos pesquisadores. O significado da utilidade de uma planta varia muito de comunidade para comunidade e de pessoa para pessoa. De certo modo, a utilidade pode não se concretizar na materialidade, mas pode estar muito ligada a práticas imateriais que se estabelecem enquanto patrimônio cognitivo de uma dada comunidade, pois o conhecimento sobre um determinado uso não tem a ver somente com seu uso prático, mas com a capacidade de atender às múltiplas necessidades de uma população.

Tendo como base metodológica a etnobotânica aplicada (ALCORN, 1995), esta etapa da pesquisa procurou responder a questões como: *quais plantas estão disponíveis no determinado ambiente? Quais plantas são reconhecidas como recurso? Como o conhecimento etnobotânico está distribuído na população? Como os indivíduos percebem, diferenciam e classificam a vegetação local e como esta é utilizada e/ou manejada?* Partindo das respostas a essas perguntas, esperei poder, de forma conjunta com os quilombolas do São José da Serra, nortear possíveis proposições de cunho socioambiental em benefício da própria comunidade estudada.

Partindo da fundamentação metodológica da etnobotânica aplicada, considerei a participação como ponto fundamental para a compreensão da relação interativa que une aqueles atores sociais à paisagem, na perspectiva de conhecer e visibilizar o contexto no qual se inserem, e a partir de que alicerces eles retroalimentam o etnoconhecimento sobre as plantas enquanto recurso. Assim como, também de forma participativa, foram analisadas as situações que despontam como potenciais alternativas para superação de dificuldades

socioambientais enfrentadas pelo grupo, favorecendo um processo de visibilidade e valorização do saber local passível de se inter-relacionar ao saber científico.

Compreender a paisagem de forma ampla é, segundo Guarim Neto e Carniello (2007), não se fixar exclusivamente em dados/informações macroestruturais. Tampouco é considerar o acervo de plantas utilizadas como único predicado da mesma. Na esteira deste pensamento, se faz mister reforçar a ideia de que na paisagem estão presentes também os aspectos de micro-economia e da micro-ecologia locais, cada qual contribuindo com seus elementos materiais e imateriais.

Seguindo a afirmativa dos autores, esta pesquisa detectou que o conhecimento e o uso de produtos vegetais oriundos dos espaços abarcados pelas unidades de paisagem do Quilombo São José da Serra são importantes na atualidade e apresentam potencial significativo para a economia familiar daquele grupo. Além dos atributos imateriais, afetivos e ancestrais, as plantas citadas de forma utilitária como alimentos, temperos, chás, banhos, garrafadas, madeiras, entre outros, foram apresentados pelos informantes e observados no cotidiano dos quilombolas, como constituinte da base material/econômica da vida daquelas pessoas, tendo em vista que tais espécies são passíveis de doação, de troca, de comercialização ou até mesmo de contribuir para a diminuição dos gastos financeiros com a compra de itens para subsistência das famílias.

Quanto às questões ambientais, as unidades de paisagem, graças ao acervo biológico presente em cada um deles, ganham relevância para os quilombolas à medida que desempenham várias funções ecológicas, incluindo benefícios hidrológicos, modificações microclimáticas, distribuição espontânea de espécies, controle da erosão do solo, além do intercruzamento e a conservação de recursos genéticos (GUARIM NETO; CARNIELLO, 2007). Portanto, a noção de valores atribuídos às plantas em relação à distribuição nesses espaços reforça a importância do uso da etnobotânica para além da elaboração de um inventário no qual se exponha apenas o acervo de plantas de forma descontextualizada. Entender material e simbolicamente o envolvimento indissociável daqueles atores sociais com as plantas e o ambiente onde se encontram revela a relação de potencial valor tanto para manutenção de um modo de vida peculiar, com seus fatores socioculturais, quanto para conservação da biodiversidade local e para atender às necessidades financeiras da própria comunidade.

Como exposto ao longo desta pesquisa, estudos que tomam como base a memória coletiva sobre o uso das plantas - etnoconhecimento - tem ganhado assento nas discussões de participação social das comunidades detentoras do conhecimento quanto ao uso dos recursos

vegetais (OLIVEIRA *et al.*, 2009; AMOROZO, 2007; BEGOSSI *et al.*, 2002). As investigações etnobotânicas, por buscarem a interpretação deste conhecimento, do manejo e dos usos tradicionais dos elementos florísticos mantidos localmente, têm ido além do que pode pretender a investigação botânica propriamente dita, uma vez que as metas se concentram em torno de um ponto fundamental, que é a significação e o valor cultural das plantas para uma determinada comunidade (CABALLERO, 1979). Tais estudos tem como consequência a visibilização do etnoconhecimento e a capacidade de influenciar diversos aspectos da economia local. Os dados levantados nesta pesquisa corroboraram com esta tendência.

Trazer o etnoconhecimento botânico mantido pela comunidade do Quilombo São José da Serra à tona por meio da visibilização e da valorização mostrou-se potencialmente capaz de nortear novas perspectivas socioambientais à medida que técnicas de etnobotânica aplicada revelaram significativo número de espécies vegetais utilizadas para diversos fins (ANEXO B).

Os resultados indicam que as plantas e seus usos, resgatados da memória coletiva, guardam marcas do passado e despertam interesses futuros. As informações captadas ao longo do trabalho de campo permitiram fazer inferências quantitativas e qualitativas sobre o conhecimento etnobotânico no Quilombo, e os dados foram apresentados ao grupo como forma de retorno dos resultados da pesquisa e de estímulo à discussão e às proposições. Os resultados dessa ação foram discutidos no próximo capítulo.

O que se viu no processo investigativo no quilombo, através das entrevistas e da observação participante, foi a memória posta em movimento por meio dos sentidos materiais e imateriais, perfazendo saberes reveladores de um modo de vida peculiar mantido por gerações. Foi desvelado um processo de rememoração coletiva, de onde brotou saberes há muito mantidos dentro desta comunidade de matriz africana. A biodiversidade local, a diversidade de categorias de uso das plantas (adaptáveis ou não aos interesses do mercado externo), as peculiaridades das receitas e o traçado religioso-sincrético das formas de utilização foram características marcantes nos resultados desta investigação etnobotânica.

Seguindo o predito por Almeida (2004a), reconheci que os conhecimentos reproduzidos pela população do Quilombo, mais do que utilitários, são sofisticados e inseridos em uma lógica de funcionamento de um sistema de vida, não se restringindo a um mero repertório de ervas medicinais ou listagens de espécies vegetais mais usadas. Foi preciso entender como aqueles indivíduos usam as espécies, acreditando que não apenas se usa a planta, mas se relaciona com a natureza. Trata-se de uma relação balizada pela própria

tradição oral, que possibilita e mantém o uso e a conservação dos recursos naturais presentes na paisagem onde vivem. Os dados obtidos revelam a existência de sofisticadas fórmulas de interação ser humano-natureza, mostrando-se de grande valia e guardando significativas perspectivas de uso.

Ao considerar as plantas, enquanto recursos, que têm servido como medicamentos, alimentos, elementos fundamentais para religiosidade do grupo, ferramentas, materiais de construção, entre outros fins, admiti que tal acervo de espécimes vegetais forma a base material e imaterial daquelas pessoas. Para tanto, minha atenção voltou-se para a ação subjetiva das pessoas que ali se encontram, observando o seu cotidiano, composto de atributos cognitivos peculiares ao grupo. Assim como também foram observados o modo de produção de subsistência, os sistemas de valores, as tradições e as crenças que determinam o comportamento do grupo em relação à paisagem.

A partir destas premissas, ao analisar os dados do ANEXO B, foi possível identificar a necessidade da categorização das plantas de acordo com as categorias de uso determinadas pelo próprio grupo. Existem alguns trabalhos clássicos comumente usados como modelos a serem adaptados com esta finalidade, como por exemplo, Prance et al (1987) e Phillips e Gentry (1993). Embora na maioria dos estudos etnobotânicos haja a tendência de seguir esses modelos e sistematizar os dados enquadrando as plantas em categorias de uso pré-definidas (Quadro 2), considerar a cosmovisão peculiar da comunidade analisada me fez traçar as seguintes opções metodológicas: (1) evitar a *tradução* do que foi revelado nas entrevistas, ou seja, houve a tentativa de registrar, da forma a mais fiel possível, o que foi dito pelos entrevistados e (2) atender ao enquadramento criado pela comunidade para descrever o uso que fazem das plantas, retratando a configuração do perfil próprio de nomear, identificar e classificar a utilização que fazem das etnoespécies (Quadro 3). Tanto é que, muitas vezes, a distinção entre *indicação de uso* e *forma de uso*, classicamente definida como coisas distintas, não ficou bem clara, como pode ser observado no referido ANEXO B.

Assumir tal postura quanto a categorização de uso das plantas, ao mesmo tempo que se fez fundamental aos objetivos desta investigação, criou um dilema. Não incluí-las em categorias de uso comuns entre estudos etnobotânicos, inviabilizou alguns tratamentos estatísticos dos dados e me impediu de compará-los com o acervo etnobotânico levantado por outros trabalhos. Portanto, considerar a relevância e as limitações metodológicas para o tratamento dos dados levou-me ao desafiador diálogo assimétrico intencional entre o quantitativo e o qualitativo, assim como, à tentativa de diálogo entre as diversas disciplinas

que formam o arcabouço da etnobotânica como a biologia, antropologia, ciências sociais, agronomia, geografia cultural, dentre outras.

Para elaboração do Quadro 3, optei por apresentar os dados revelados nas entrevistas, apontando para além de uma simples descrição superficial onde prevalecesse a visão hegemônica quanto ao sistema de uso dos vegetais, na perspectiva de compreender que a forma como os quilombolas utilizam as plantas é um fenômeno elucidativo de uma cosmovisão peculiar. Assim, o que interessou não foi apenas a interpretação ou explicação de fatos isolados, mas sim a descrição do conjunto de atributos mantidos por um modo de vida próprio, o que também justifica o tamanho da tabela apresentada no ANEXO B. Tal forma de interpretação mostrou-se capaz de promover a abertura de um espaço de comunicação a mais, e não o fechamento de um campo sistemático de saber pré-definido, o que tenderia a desconsiderar a riqueza de detalhes fornecidos ao longo das entrevistas, o que em, última análise, seria correr o risco de descartar informações carregadas de potencialidades para construção de novas perspectivas.

Os dois quadros supracitados, e expostos a seguir, foram elaborados com o intuito de registrar e explicitar, a título de comparação, a dificuldade de enquadramento e indicar os ricos de perdas de informações significativas, quando se busca enquadrar plantas e seus usos em categorias de utilização pré-definidas. Para evitar o sentido de hierarquização das categorias de uso, as mesmas foram apresentadas em ordem alfabética.

Quadro 2 - Categorias de uso adaptadas de Prance et al. (1987) e Philips; Gentry (1993).

Categoria	Definição
Alimentícia	Plantas consumidas como alimento, bebida ou tempero.
Combustível	Plantas usadas como combustível para forno a lenha e fogueiras.
Construção	Plantas usadas na construção de casas, embarcações e cercas.
Medicinal	Plantas usadas com finalidade de curar doenças e também como cosméticos.
Ornamental	Plantas usadas como ornamento em locais públicos ou residências.
Ritualística	Plantas usadas em simpatias ou que conferem algum tipo de proteção (associadas à religiosidade e ao sincretismo).
Tecnológica	Plantas usadas na construção de ferramentas e utensílios de lazer e trabalho. Podem estar associadas a facilitação de construção de casas e embarcações.

Legenda: Quadro exemplificador das categoria de uso etnobotânico pré definidas com base em Prance et al (1987) e Philips; Gentry (1993).

Fonte: A autora, 2014.

O Quadro 3 apresenta de forma sistematizada e sintetizada as categorias de uso descritas pelos quilombolas do São José da Serra, algumas das quais serão detalhadas a seguir.

Quadro 3 - Categorias de uso de plantas reveladas no Quilombo São José da Serra (continua)

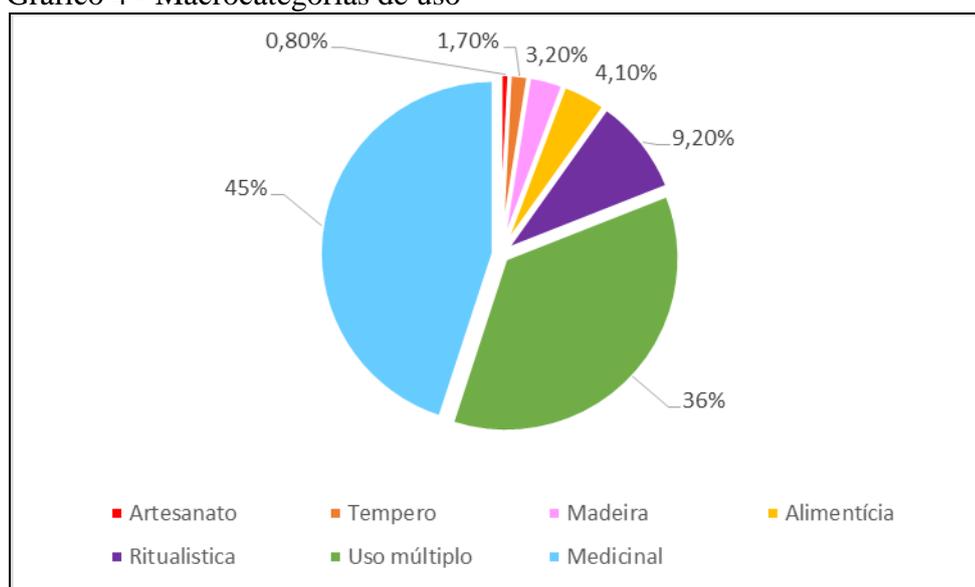
Artesanato	Para este uso, não houve muita citação, e as poucas mencionadas tinham fins bem específicos. Foram citadas, por exemplo, a bucha (<i>Luffa</i> sp., Cucurbitaceae) principal matéria prima para fabricação de bonecas para venda e erva grossa (<i>Alternanthera brasiliana</i> , Amaranthaceae) para fazer as <i>flores decorativas para as bonecas</i> . Entretanto, dentro desta categoria, puderam ser enquadradas espécies citadas como <i>usadas antigamente para fazer artesanato, mas que hoje a gente quase não faz</i> .
Banho	29% das espécies tiveram indicação de banho. Tal categoria tanto pode ser considerada como planta medicinal (<i>banho pra lavar machucado inflamado</i>), quanto ritualística (<i>banho de descarrego</i>). A ênfase dada se o banho era <i>da cabeça aos pés</i> ou se <i>só do ombro para baixo</i> marcou presença. Com essas particularidades de formas de se tomar o banho, as indicações para esse uso, além de frequente, foram também bem abrangentes quanto aos males a que se destinavam, revelando-se categoria de suma importância para a comunidade. Eles demonstram conhecer as propriedades das ervas para o tratamento do corpo físico e astral, ponto crucial de certos rituais praticados no Quilombo.
Beber	Ao se revelar a forma de uso <i>chá</i> , a indicação foi quase sempre seguida de: <i>ah! essa planta aí é para beber!</i> Os chás mostraram-se de uso genérico em diversas enfermidades e outras necessidades. Foi comum a citação de <i>chá para acalmar, chá para esquentar, chá para tomar depois de rezar</i> . Dentro da mesma categoria também foram enquadradas as <i>plantas colocadas de molho no vinho ou na pinga</i> (maceração).
Cabelo	Comparativamente à categorização dos clássicos estudos etnobotânicos, as plantas destinadas ao tratamento capilar seriam classificadas como cosmética e enquadradas na macrocategoria medicinal. Nos dados desta pesquisa, as plantas destinadas a este fim não foram chamadas de <i>remédio</i> , foram classificadas como <i>planta pra cabelo</i> , uso que vai desde o embelezamento e o brilho até o fortalecimento e a intervenção contra queda.
Cobrir casa	Embora tenha como representante apenas uma espécie, o sapê (<i>Imperata brasiliensis</i> , Poaceae), a categoria <i>planta para cobrir casa</i> apresentou dados relevantes que foram além do restrito à sua funcionalidade. O lamento presente em muitos depoimentos que relatam o <i>desaparecimento do sapê</i> e a atribuição desse fato às alterações na forma de manejo da paisagem (<i>não podemos mais roçar que até o sapê foi embora</i>) trazem embutidos a percepção ambiental que perpassa o utilitarismo e recaí nas questões socioambientais e na micro-ecologia local.
Colchão	A citação do capim crina (<i>Digitaria</i> sp., Poacea) apresentou importância histórica. A chamada <i>planta para colchão</i> rendeu longas conversas sobre o <i>tempo de antigamente</i> , e as necessidades e anseio pelas quais a comunidade passou e vem passando. Trata-se da categoria de uso de uma só espécie, mas que traz em si a memória coletiva do grupo.
Comer/alimento/ alimentação	Espécimes plantadas ao <i>redor de casa</i> , nos quintais, nas hortas ou nos roçados, constituíram categoria em destaque, desde que houvesse o estímulo certo para serem citadas. Embora sejam de suma importância para a comunidade, a percepção foi de que se tratava de uma categoria óbvia demais para ser citada. Com o aprofundamento das informações, quase sempre as descrições de uso das plantas desta categoria recaíam nas histórias de restrição espacial para plantar e a indicação das dificuldades de produção de subsistência do grupo.
Defumador	A queima de certas ervas especiais, com finalidades e fins indicados pelos orixás ou ancestrais tem como objetivo <i>descarregar o ambiente de dentro de casa para livrar a gente daquele carregamento, daquele peso</i> . A defumação é muito utilizada na comunidade estudada e, em geral, é acompanhada de pontos cantados específicos para defumação. Um dos informantes revela: <i>Existem várias ervas de defumador, para cada objetivo que se tem ao se fazer uma defumação, diferentes tipos de ervas, que juntas, trazem energia para as pessoas e para os ambientes, porque queimar essas ervas produz reações no mundo dos espíritos e dos nossos ancestrais</i> .
Enfeitar	Denota cuidado com o quintal e com a casa. Em particular, as mulheres exibem com orgulho e carinho as suas <i>plantas para enfeitar</i> . Dentro desta mesma categoria houve a aproximação entre as ornamentais propriamente ditas, e aquelas plantadas nos jardins com a finalidade de <i>espantar mau olhado</i> , tendo como principal atributo o potencial dessas plantas em proteger a casa. Outro dado que pareceu relevante foi a percepção dos quilombolas sobre qual o potencial adaptativo de algumas espécies que <i>podem ser trazidas para perto de casa</i> , enquanto outras <i>não se dão bem quando saem do seu lugar para outro, aí só podemos admirar fora da beira de casa</i> . Em complementação a este

	<p>pensamento, foi enfatizado que: <i>é por ter planta que só se dá bem livre por aí que nós aprendemos com nossos velhos que temos que cuidar da natureza. Assim nunca vai faltar essa beleza toda em volta da casa da gente.</i></p>
<i>Garrafada</i>	<p>Muito presente tanto como forma de uso quanto como indicação, a garrafada revelou-se importante sobretudo por também estar relacionada aos rituais de umbanda praticados pelo grupo. As citações revelam uma alta gama de combinações possíveis, com vários fins e diferentes receitas de preparo. A opção pela planta a ser utilizada é feita pela combinação da experiência vivida no dia a dia e da magia que as envolve.</p>
<i>Lenha</i>	<p>A categoria <i>planta pra lenha</i> revela a dificuldade da comunidade em atender às restrições legais quanto ao uso de recursos florestais e manter-se sob as condições sociais em que vivem. A fala que melhor exemplifica tal fato é: <i>A gente precisa catar um pouco lenha de vez em quando. Mas hoje a gente nem pode cortar, só pode pegar do chão. E nem sempre o que tá no chão presta pra lenha. Isso é uma grande dificuldade pra nós e ninguém lá de fora pensa nisso. A gente nem quer derrubar nada, mas pra nós é importante conseguir lenha porque assim a gente não depende só do gás, que tá caro e ainda tem que pegar na cidade. Você acha que viver aqui é igual a viver na cidade? Não é não! E isso ninguém pensa quando diz que não pode tirar coisa da mata. E nem que seja pau bobo, não pode.</i></p>
<i>Madeira</i>	<p>De acordo com a interpretação proposta nesta pesquisa, a categoria de uso <i>madeira</i> vai abranger tanto as categorias classificadas em clássicos estudos etnobotânicos como “construção” de casas e benfeitorias quanto a “tecnológica”, que diz respeito à madeira para produção de utensílios, ferramentas, bengalas, cochos, entre outros. Entretanto, assim como para categoria lenha, as restrições impostas pelas leis de proteção ambiental têm se mostrado restritiva ou mesmo impeditiva desta utilização, o que vem afetando a relação dos quilombolas com esta categoria. É o que revela um de nossos informantes: <i>E só num caso de muita precisão a gente corta uma madeira, mas é pouco. A gente que mora aqui as vezes precisa de madeira para fazer uma cerca, né? Mas a gente tira uns paus mais bobos que tem. Ou ainda: Com esta madeira, antigamente se fazia cocho. Isso é histórico porque hoje gente faz tudo de cimento. As coisas mudaram muito por aqui.</i></p>
<i>Para mau olhado / protetoras</i>	<p>Muito citada, essa categoria se distinguiu das plantas para enfeitar porque há a particularidade de serem representativas dos orixás ou santos (espada de São Jorge, tapete de Oxalá, lágrima de Nossa Senhora). São plantas cultivadas em lugares estratégicos como <i>em volta da casa</i> ou <i>bem na porta de casa</i> por serem destinadas a defender os moradores de <i>inveja, mau-olho, olho-gordo, mau-olhado, energia ruim</i> etc.</p>
<i>Pra porco</i>	<p>Salvo as galinhas, cachorros e gatos, que se alimentam de restos de comida e de manejo das hortas e quintais, o porco necessita de muito alimento e parte da produção agrícola precisa ser destinada aos suínos. Batata, batata doce, inhame, milho, chuchu e abóbora são os principais alimentos cultivados com objetivo de excedente de produção para esse fim.</p> <p>Os quilombolas não possuem cavalos e nem gado bovino.</p>
<i>Pra tudo / Pra muita coisa</i>	<p>Classificada por Boscolo (2013b) como categorias de uso múltiplo, várias espécies citadas puderam ser enquadrada nesta categoria (36% das citações). Os informantes desta pesquisa apontaram que um grande número de espécies pode ser classificada como <i>planta pra tudo</i> ou <i>planta pra muita coisa</i> por combinarem dois ou mais atributos, e por isso serem utilizadas para diversos fins. Tal fato favorece a ampliação de perspectivas de uso desses recursos.</p>
<i>Remédio</i>	<p>As citações para este fim equivalem a 45%, sendo a categoria mais representativa e será detalhada adiante.</p>
<i>Rezar</i>	<p>Cercadas de misticismos, as plantas para esse fim são também carregadas de ancestralidade, pois a escolha das plantas para rezar não é intencional, trata-se de uma <i>encomenda do guia</i> e <i>quem vai rezar sabe que planta tem que pegar de acordo com o mal da pessoa</i>. De acordo com as citações, há uma correlação direta entre os males físicos (<i>dores, cansaço, sonolência, nervosismos, tristeza</i>) e o poder da oração utilizando vegetais específicos, determinadas pela mediunidade do benzedor e seu <i>guia espiritual</i>.</p>
<i>Tempero</i>	<p>Citação muito comum, mas em geral, essa categoria apareceu quase sempre acompanhada da indicação de <i>remédio</i>, e não apenas como <i>tempero</i>. A percepção revelada de que os <i>temperos fazem a comida durar mais</i> é carregada de informações de tempos imemoriais, uma vez que tal categoria de uso tem este atributo há muito reconhecido.</p>

Legenda: Categorização êmica de uso de plantas reveladas na pesquisa. Fonte: A autora, 2014.

Embora tenha optado por não descrever detalhadamente cada uma das categorias constituintes do quadro anterior, a categorização exposta no quadro 3 não foi totalmente descartada. Ela foi utilizada, sob alguns aspectos, como orientação para uma macrocategorização para fins quantitativos, com intuito de dirimir distorções estatísticas decorrentes das categorias com pouca representatividade numérica, tais como: *para colchão* e *para cobrir casa*. Desta forma, uma livre adaptação feita de associações entre algumas categorias de uso levantadas pela pesquisa deu origem às seguintes macrocategorias de uso: alimentícia, medicinal, tempero, artesanato, ritualística, madeira e categoria de uso múltiplo. Os percentuais aproximados para cada uma dessas macrocategorias são expostas no Gráfico 4 a fim de direcionar a análise para as potencialidades de uso dos recursos vegetais identificados pelos quilombolas do São José da Serra.

Gráfico 4 - Macrocategorias de uso



Legenda: Dados da pesquisa.

Fonte: A autora, 2014.

Mais do que definições e detalhamentos acerca de cada categoria, a intenção deste tópico foi evidenciar o despertar de interesses da comunidade analisada para cada uma das utilizações que fazem das plantas, no dia-a-dia dos quilombolas e que marcam o modo de vida deles. Algumas das categorias foram pouco citadas ou apresentam aparente baixa significância. Porém, mesmo para essas, o estímulo provocado pela pergunta: *Quais plantas são reconhecidas como recurso?* E seus desdobramentos: *O que é possível fazer com elas? Será que dá para ganhar algum dinheiro com elas?* Trouxeram bons resultados e foram exemplificados por algumas falas.

As plantas indicadas para fins artesanais despontam como a macrocategoria menos citada. Embora Teixeira *et al.* (2011) levantem a ideia de que as atividades artesanais estejam se constituindo, ao longo do tempo, como uma das principais fontes de subsistência para comunidades tradicionais, esta realidade não se aplica, na íntegra, à população em questão. Como exposto na seção 3.1.1, diversos projetos sociais (governamentais e não governamentais) foram levados ao quilombo nos últimos anos, sendo alguns desses relacionados ao artesanato. Por não fazerem parte do *hall* das tradições daquele grupo, poucos são os recursos naturais locais extraídos e manejados com este fim, o que se reflete no baixo índice de citações de etnoespécies. Porém, objetos de cestaria, a produção de alguns utensílios de madeira e as bonecas de bucha (fruto do já citado Projeto Bonecas do Quilombo) fazem parte desta categoria, sendo tais bonecas um significativo elemento de geração de renda para comunidade nos dias atuais.

Com base na experiência do grupo com o tema, embora o percentual de citação para este fim seja baixo, ao longo das atividades da pesquisa, os membros da comunidade reconheceram que há, entre as plantas do acervo citado por eles, espécies potencialmente aplicáveis a esta finalidade e outras que já foram utilizadas e não são mais, como exemplifico nas seguintes falas:

A gente fazia muito cesto aqui para guardar as coisas que plantava, mas como agora a gente quase não planta, vai fazer cesto pra que? Perder tempo? Acho que daria para vender como artesanato, né? O negócio é começar a se interessar por isso de novo. Parece que está todo mundo cansado de lutar. (T.J, 83 anos)

O cipó alho é bom para fazer um trançado de enfeitar garrafa e outras coisas. Fica bonito mesmo, mas será que alguém compra? Até já tive várias ideias, mas nem sei se daria certo. (A.P, 46 anos)

A gente usa conta de lágrima mais para fazer guia lá pro centro. Mas outro dia descobri que lá no Rio custa 25 centavos cada semente! Fiquei boba de saber disso! A gente tá perdendo tempo de não vender para ganhar algum dinheiro. (M.A, 44 anos)

Segundo Pousada (2005), nas atividades relacionadas ao artesanato estão potencialmente incluídas atividades econômicas (trabalho e geração de renda) e fatores culturais, seja na forma de conteúdo do patrimônio material (produtos, utensílios e demais objetos) e imaterial (significados e conhecimentos). O artesanato, como parte ativa e criadora de cultura material, é também movido pela arte do saber e do fazer, influenciado pelo

ambiente, pela cultura e pelas tradições locais. Desta feita, as atividades de artesanato diretamente relacionadas aos recursos naturais, ao estilo de vida e à prática do comércio com visitantes pode ser considerado um potencial componente impulsionador de perspectivas de etnodesenvolvimento local, incentivando o trabalho comunitário, podendo influenciar, inclusive, ações de valorização do território, da cultura tradicional e da identidade do grupo.

Quanto às plantas utilizadas como *tempero*, o percentual de citação também foi baixo (1,7%). Todavia, foi detectado que todas as citações para essa categoria de uso sempre foram acompanhadas da indicação como *remédio* (para indigestão, gases, azia, verminoses, pressão alta, entre outras). A conexão existente entre as duas categorias é resumida na seguinte fala:

O alho é tempero do dia a dia que vai só fazendo bem sem a gente perceber. E muda a saúde da gente. (T.J, 83 anos)

O critério de escolha e utilização desta categoria, segundo Brasil (2002), é baseado na observação direta dos fenômenos da natureza e na experimentação empírica dos recursos naturais disponíveis.

A percepção revelada de que os *temperos* – plantas condimentosas – fazem a comida durar mais tempo é carregada de informações de tempos imemoriais, uma vez que tal categoria de uso tem este atributo há muito reconhecido, tendo sido, inclusive, um dos elementos impulsionadores do comércio no período das grandes navegações (século XV e XVI). No quilombo também são produzidos temperos (com misturas de ervas) com a intenção de favorecer a durabilidade dos alimentos. Alguns relatos revelaram que:

Na época que não tinha luz elétrica o jeito era temperar as comidas porque demora para estragar, aí esse hábito acabou ficando (T.T, 68 anos).

Embora seja uma categoria de uso importante e promissora, a pesquisa também revelou que a produção desses temperos está restrita ao uso familiar. Ao longo do processo investigativo, que contou com o impulso à participação, despontou o interesse dos quilombolas em investir nesta categoria de uso em futuros projetos de etnodesenvolvimento. As falas (captadas sobretudo na *reunião de retorno* explicitada mais adiante) que melhor ilustram tal fato são:

Eu sempre soube que a pimenta era um bom tempero, mas nunca imaginei que pimenta desse dinheiro. Agora que vejo o livro que você

trouxe, um livro só sobre pimenta, fiquei cheia de ideias! Geleia de pimenta? E Tem gente que compra?! Meu Deus! Mas é bom! Agora eu gostei! Ah, vou fazer pra vender, então. (M.L, 42 anos)

Pior que é mesmo, se a gente for olhar, tempero lá na rua [na cidade] é caro mesmo! E cada saquinho tem só um pouquinho de nada. Com esse tanto de planta que a gente tem aqui já dá pra pensar em faturar um troquinho com isso, né? (M.A, 44 anos)

É, nosso tempero misturado e batido com carinho no pilão do tempo dos antigos fica mais gostoso. Você falando desse jeito, me fez ver que deve dar pra vender mesmo. É uma coisa pra se pensar. (T.T, 69 anos)

Em suma, em relação aos *temperos* a percepção de que é uma categoria até agora pouco valorizada, mas bastante promissora para futuros investimentos foi notório. E ideias como venda de *vasinhos com vários temperos, temperos prontos que aprendemos a receita com nossos velhos, mudas e sementes, saquinhos com tempero seco*, dentre outras, surgiram e agora fazem parte de uma nova perspectiva do grupo em relação à essa categoria de uso.

O também baixo percentual de indicação da categoria de uso *madeira* se justifica pelas já citadas restrições legais para a exploração dos recursos florestais madeireiros (seção 3.2.6). Como descrito sobre unidade de paisagem *mata*, a relação entre os quilombolas do São José da Serra e os fragmentos florestais em crescimento têm agravado os problemas socioambientais locais. A pesquisa também detectou como problemática vivida pelo grupo a dificuldade de obtenção de materiais (lenha, madeira para construção de casas e cercas, entre outras) que, embora sejam essenciais para a manutenção do modo de vida e influenciarem a questão da subsistência no quilombo, tem afetado diretamente a cosmovisão do grupo em relação a esses ambientes.

Entretanto, as discussões e os questionamentos levantados sobre o tema, ao longo da pesquisa, acabaram por suscitar um outro aspecto de interesse do grupo, que foi de certa forma inovador para eles - a produção de mudas para o reflorestamento¹⁰² do bioma Mata

¹⁰² A saber: A presidente Dilma Rousseff sancionou em agosto de 2013 a Lei 12.854/13, que visa fomentar e incentivar ações que promovam a recuperação florestal e a instalação de sistemas agroflorestais em áreas rurais desapropriadas e em áreas degradadas que estejam em posse de agricultores familiares assentados, de quilombolas e de indígenas. A lei estabelece que as ações de reflorestamento deverão representar alternativa econômica e de segurança alimentar e energética às famílias beneficiárias. De acordo com a lei, as ações de recuperação florestal e a instalação de sistemas agroflorestais poderão ser financiadas com recursos de fundos nacionais como o de Mudança do Clima, o da Amazônia, o do Meio Ambiente e o de Desenvolvimento Florestal. Outras fontes são acordos bilaterais ou multilaterais, além de acertos decorrentes de ajustes, contratos de gestão e convênios celebrados com órgãos e entidades da Administração Pública federal, estadual ou municipal, de doações e, ainda, de verbas do orçamento da União ou privadas.

Atlântica. Os quilombolas identificaram e reconheceram que o investimento em tal atividade pode vir a contribuir com a geração de renda, além de contribuir com a qualidade ambiental local, a exemplo do que apresentei ao grupo como ação motivadora – o programa de revitalização ambiental “Todos Juntos pelo Vale do Ribeira”¹⁰³, na comunidade do Quilombo de Pedro Cubas em Eldorado, SP, desenvolvido desde 2008¹⁰⁴

Eles identificaram que podem, inclusive, envolver os jovens na tarefa de recolher sementes, ajudar na semeadura, fazer a manutenção das mudas etc., o que ganhou valor agregado à medida que os jovens representam a parcela do grupo mais vulnerável ao desejo de partir do quilombo em busca de novas perspectivas de trabalho e melhores condições de vida. Sobre o tema um dos informantes relata:

Eu até questionei uma vez [...] tinha um projeto nosso que tava pra acontecer, aí veio um ambientalista aqui. Eu expliquei pra ele nosso dilema. A gente aqui tem que pegar coisa na mata. Não tem outro jeito! A gente aqui não tem como comprar ferro, cimento, e outras coisas pra fazer um galinheiro, uma horta, uma lenha, uma cerca pra vaca não entrar, melhorar uma casa e outras coisas que precisamos. Aí eu falei que a gente tinha que fazer diferente. A gente tinha que trazer semente e muda pra cá, pra plantar pra poder ter o uso. Até dei exemplo: vassourinha, casca de arroz, braúna, goiabeira, que são madeiras ótimas, que você corta e dura uma eternidade. Mas a gente não pode mais pegar. Por outro lado, eu expliquei pra ele, tem coisa assim, por exemplo, esse galinheiro aqui é todo de monjolo, só que ele dura apenas uma média de 5 anos. Se tivesse uma braúna e colocasse nos quatro cantos nunca ia cair, ela fica em perfeito estado por muito tempo! Se eu boto uma madeira dessas na minha casa, até meus bisnetos vão ter aquela casa. Tinha que produzir muda de coisas assim. Por que não fazer, né? Não que seja impossível, mas tendo um projeto elaborado, o ambientalista disse que dá pra fazer sim. E acho que futuros projetos nesta área podem influenciar os jovens daqui a traçar novas alternativas para não precisar sair em busca de serviço, como a gente tem feito esse tempo todo. (T.A.F, 22 anos)

A saber, existe a atenção governamental para o tema. O Programa de Manejo Florestal Comunitário e Familiar (PMFC) foi criado para coordenar as ações de gestão e fomento ao manejo florestal sustentável voltadas para os povos, comunidades tradicionais e agricultores

¹⁰³ Programa desenvolvido pela Aymoré Financiamentos, pela ONG Iniciativa Verde, pelo Instituto Socioambiental (ISA) e pelo departamento de Botânica da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp)

¹⁰⁴ PALMARES, 2014. <http://www.palmares.gov.br/?p=2501&lang=en>

familiares que tiram sua subsistência das florestas brasileiras¹⁰⁵. O Programa foi instituído no âmbito dos Ministérios do Meio Ambiente (MMA) e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), em 5 de junho de 2010, pelo Decreto nº 6.874, de 05 de junho de 2009.

Para o MMA, o manejo florestal apresenta-se como uma promissora alternativa de renda para as comunidades rurais, ao mesmo tempo em que alia o uso eficiente e racional das florestas ao desenvolvimento sustentável local, regional e nacional. No entanto, o Manejo de Florestas Comunitárias (MFC)¹⁰⁶ ainda enfrenta diversos entraves, tais como: a ausência de regularização fundiária, a dificuldade de acesso a linhas específicas de crédito, a lentidão na aprovação de planos de manejo e a inadequação das exigências para aprovação à realidade dos comunitários, a reduzida escala de produção e a precária infra-estrutura para garantir o fluxo e o beneficiamento dos produtos florestais. As possibilidades existem e esse é um caminho promissor a ser trilhado por comunidades tradicionais como a do Quilombo São José da Serra.

Ainda sobre a categoria *madeira*, a exposição e discussões sobre o resultado do levantamento etnobotânico, e o estímulo à elaboração de novas perspectivas de uso dessa categoria, trouxeram à tona um outro aspecto em relação à vegetação local e as atuais tendências de cultivo de produtos florestais observada na região, a produção de eucalipto¹⁰⁷.

A região do Vale do Paraíba, onde está inserida a comunidade, nos últimos 30 anos, vem sofrendo uma reconfiguração da paisagem. A partir da década de 1980, em resposta à escassez de madeira para atender à demanda mundial para abastecer as indústrias do papel e celulose, o interesse pelo plantio de eucalipto no Brasil aumentou. As empresas

¹⁰⁵ Esta pesquisa levantou a existência de outros projetos na região sudeste que envolvem viveiros de mudas como palmito e mudas de cerca de 30 espécies nativas, feitos por quilombolas como em Nhunguara, e ainda com a comunidade de Ivaporanduva (ISA e Fundação Ford) – todas no Estado de São Paulo - que prevê, além do replantio de árvores, a certificação da produção orgânica da comunidade. Esses projetos com comunidade s quilombolas do Vale do Ribeira, contaram com recursos do PDA (Projetos Demonstrativos) Mata Atlântica, do Ministério do Meio Ambiente. E o projeto de recuperação de áreas degradadas da Mata Atlântica, com o envolvimento e capacitação para desenvolvimento econômico da comunidade no Quilombo do Cabral, em Paraty/RJ. O programa está sendo realizada por um grupo interinstitucional composto por representantes do laboratório de extensão da Unicamp em Paraty (LEPAC/UNICAMP), EMBRAPA, UFRRJ, ICMBio/RJ, Secretaria Municipal de Urbanismo e Meio Ambiente de Paraty (SEDUMA) e a empresa Carbono Florestal.

¹⁰⁶ Para o Ministério do Meio Ambiente, Florestas Públicas Comunitárias são aquelas habitadas ou usadas por comunidades tradicionais, agricultores familiares e assentados da reforma agrária. No Brasil, estas florestas têm significativa importância, em função de sua abrangência - ocupam cerca de 136 milhões de hectares - e de sua relevância social e econômica, pois o uso destas florestas gera produtos e renda para mais de 2 milhões de habitantes (<http://www.florestal.gov.br/florestas-comunitarias/sobre-florestas-comunitarias/sobre-florestas-comunitarias>).

¹⁰⁷ O Eucalipto é a designação popular das várias espécies vegetais do gênero *Eucalyptus*, são em termos gerais, árvores nativas da Oceania. Ele pertence à família das mirtáceas, que compreende outros 130 gêneros. Podemos considerar como o início do cultivo de eucalipto para fins comerciais no Brasil o final do século XIX (VITAL,2007).

multinacionais do setor, com o apoio dos governos europeus, resolveram terceirizar a produção, enviando o plantio e a produção para os países em desenvolvimento como o Brasil. Em consequência disto, extensas áreas agricultáveis brasileiras vêm sendo ocupadas pela monocultura do eucalipto, inclusive o Médio Vale do Paraíba Fluminense, foco geográfico desta pesquisa (VITAL, 2007).

Embora ainda não haja grandes plantações de eucalipto dentro do quilombo, apenas na região, a opção por trazer a temática à discussão se deve ao fato de tal assunto já fazer parte do dia-a-dia dos quilombolas do São José da Serra, quando tratam das perspectivas do uso que farão da terra tão logo lhes sejam garantidas por força de lei. Sobre o tema, um dos nossos informantes descreve:

O fazendeiro já andou plantando eucalipto por aí. Até que não foi muito, que nem lá na estrada pra Ipiabas. Ainda bem, né? O que eu já escutei por aí é que ele não faz bem pra terra, e por isso eu acho que não vale a pena arriscar. Eu até não sei bem, mas penso que depois de tanta luta para conseguir a terra, não dá para perder por uma escolha errada do que vamos plantar, porque depois já era, ninguém vai conseguir recuperar a terra para plantar outras coisas. Já pensou, meus netos não consegui plantar mais nada?! E aí, como a gente fica? Depois de tanto lutar, a história de irmos embora vai continuar e só será culpa nossa mesmo, culpa da escolha pelo eucalipto. (L.E, 31 anos).

Outro membro da comunidade, reconhecendo a prosperidade vivida por fazendas vizinhas, produtoras de eucalipto, se mostra ao mesmo tempo interessado pelo lucro alardeado e temeroso por ter tomado conhecimento que se trata de um cultivar gerador de polêmicos impactos ao meio ambiente. Ele descreve o que sabe sobre o tema:

O eucalipto é a melhor caderneta de poupança do mundo! Vamos supor, você compra a muda a 1 real, você gasta 2 dias de serviço pra plantar 300 mudas, a 40 reais o dia, usa 10 reais pra botar gasolina pra ir buscar... vamos arredondar pra 100 reais pra você ter tudo isso. Depois de pouco tempo, cada pé de eucalipto pode ser vendido a 100 reais, ou quase isso. Mas, se puder esperar mais, ele tratado, já bem maduro, pode vender até 300 reais. Parece bom, né? Confesso que dá a maior vontade. Mas eu tenho muita dúvida porque escuto falar umas coisas que não são tão boas. Tem que ver isso direitinho. O que eu fiquei sabendo é que depois que a gente corta ela [a plantação de eucalipto], vai plantar mais o que? Dizem que não dá mais nada! A gente até pode conseguir essa renda, mas a felicidade vai durar no máximo 50 anos. E depois desses anos todos esperando pela posse da terra, se plantar eucalipto, a gente perderá a terra pra

ele. Será que é isso que a gente quer? Uma hora ou outra vamos ter que reunir todo mundo para decidir se isso vale a pena. Tomara que a gente possa tomar a decisão mais certa. (T.A.F, 22 anos)

De certa forma, o que esses jovens membros da comunidade têm de informação é que a introdução da cultura do eucalipto vem trazendo sérios riscos aos recursos hídricos, ao solo, à fauna e à flora locais, contribuindo também para a inviabilidade da agricultura familiar na região, justamente por avançar em direção às terras agricultáveis. Além do conhecido desgaste dos nutrientes do solo provocado por monoculturas, devido ao relativo baixo índice de área foliar e o espaçamento utilizado no plantio, o eucalipto permite que mais água alcance diretamente o solo (em comparação com a mata atlântica), acarretando maior erosão e conseqüentemente mais perda de nutrientes por lixiviação (FREITAS JUNIOR *et al.*, 2012).

Em relação aos recursos hídricos, essa expansão da monocultura do eucalipto, ao longo das últimas três décadas, tem impactado rios que vem sendo degradados pela contaminação por uso intensivo de agrotóxicos e por um processo de secamento relacionado ao plantio de eucalipto em larga escala, comprometendo a qualidade e a quantidade da água potável. Isto porque cada pé de eucalipto necessita, para crescer satisfatoriamente, levando-se em conta o rendimento econômico, de aproximadamente 30 litros de água por dia, o que acaba gerando um grande déficit hídrico nas regiões onde são cultivados. Esse é um grave problema, já que muitas plantações são realizadas às beiras de córregos e nascentes de rios, o que acaba por ressecar o solo (VITAL, 2007).

Os quilombolas relatam que, embora não saibam ao certo o motivo, há uma considerável redução dos recursos hídricos no quilombo. A princípio, eles relacionam tal perda a diminuição da prática de *roçar os morros*, mas não descartam a possibilidade de desequilíbrio ambiental no entorno, e trazem como exemplo a expansão do cultivo de eucalipto nas fazendas vizinhas. Tal baixa hídrica é um fator que vem preocupado o grupo, uma vez que só amplia a dificuldade já vivida naquela paisagem.

A diminuição da biodiversidade é outra consequência desta opção agrícola. Uma vez que as florestas de eucalipto são cultivadas priorizando somente o retorno econômico, e todo espaço é ocupado pela única espécie de interesse, o que diminui a diversidade vegetal da região de floresta. Além disso, por ser espécie de crescimento rápido, a mesma também impede que outras plantas de menor porte cresçam e se desenvolvam. Na seqüência, a diversidade da fauna também é afetada pela monocultura deste cultivar, pois os animais migram em busca de ambientes mais diversos. Destas potenciais ameaças os quilombolas do

São José da Serra não estão imunes. Felizmente foi despertado o interesse em, pelo menos, discutir o tema coletivamente, antes de tomarem a decisão de plantar tal cultivar.

Da perspectiva do setor governamental e dos setores do socioambientalismo há uma necessidade de adequação da legislação ambiental à realidade da conservação da diversidade cultural e biológica. Neste contexto, a academia desponta seu potencial de exercer o papel de subsidiar cientificamente o uso racional da biodiversidade. A detecção do informante (na fala anteriormente citada) de que é preciso *ajuda* para fazer um *projeto bem elaborado*, traz ao centro da discussão a conexão significativa entre a população e os centros de pesquisa. Para Kubo *et al.* (2008) trata-se de um sistema de reconhecimento do estatuto da academia como sendo capaz de avaliar, subsidiar, sistematizar, validar e favorecer determinadas práticas sociais, o que pode visibilizar e abrir portas para um reconhecimento mais amplo desses saberes.

As plantas constituintes da categoria *alimentícia*, muito embora formem a base da subsistência do grupo, tiveram baixo índice de citação (apenas 4,1%). Quer sejam obtidas dos quintais, hortas ou roçados, as plantas alimentícias, mesmo importantes, ao que parece, eram óbvias demais para serem citadas. Entretanto, as falas a seguir denotam a importância e a percepção da dimensão do *alimento* para os quilombolas, que as trazem também como *remédio* para a boa saúde, tais como:

A couve [Brassica oleracea] a gente tem sempre plantada no quintal porque ajuda a ter comida nutritiva e assim a gente nunca fica doente. (D.F, 20 anos)

Além de comer a farinha, a mandioca [Manihot esculenta] também serve para anemia. A gente torra a folha, faz um pó bem fininho e põe no meio da comida, de preferência no feijão. (T.J, 83 anos)

O almeirão [Cichorium intybus] é verdura de comer refogado, e como é amargo a gente sabe que é bom pro fígado. (T.T, 67 anos)

Aqui a gente sempre soube que o melhor remédio é a boa alimentação. Tanto é que, mesmo com toda dificuldade, a gente antigamente só ficava resfriado era duas vez no ano, porque nós comia tudo que era bom pra ter saúde. Por isso que comida é remédio. A gente mal conhecia médico, até porque nem tinha. Hoje nem tanto, mas a gente tenta, né? A gente segue plantando e ensinando as crianças o que aprendemos com nossos pais. (M.P, 67 anos)

A indagação sobre a existência de plantas *usadas para comer* revelou o cuidado dos membros da comunidade em buscar a variedade nutricional e a vantagem qualitativa das plantas cultivadas de forma orgânica. Foi detectada, também, a atenção dos quilombolas aos ciclos reprodutivos das plantas, com a finalidade de garantir a produção de alimentícia o ano todo, como foi explicitado na sessão 3.2.4.

Do ponto de vista da economia local (familiar) do grupo, esta foi a categoria de uso mais influente na manutenção do aspecto comunal para produção da subsistência deles, pois subsidia as relações de troca entre eles, revelando marcante influência desta na identidade quilombola no São José da Serra. Como são espécies constituintes da base material/econômica da vida daquelas pessoas, são elas que sustentam boa parte da economia local, tendo em vista que são passíveis de doação, de troca, de comercialização ou até mesmo de contribuir para a diminuição dos gastos financeiros com a compra de itens para subsistência das famílias.

De acordo com o descrito por Boscolo (2013) e com o observado nos dados levantados nesta pesquisa, há uma linha tênue que classifica as plantas com base em seu uso pelo ser humano. Muitas espécies citadas nesta pesquisa encontram-se enquadradas na categoria de uso múltiplo (36%), em suas mais diversas combinações, por exemplo:

O alecrim-do-campo [Baccharis dracunculifolia] é bom para banho de descarrego, gripe, varrer casa e fazer mel, e esse é um mel dos mais caros. (M.A., 45 anos)

O saião [Kalanchoe brasiliensis] é usado como expectorante; cicatrizante; pneumonia; mancha no pulmão; inflamação de machucado; gripe; rezar espinha e para tratar do cabelo. (M.H, 48, anos)

O guiné Santo Antônio [Petiveria tetrandia] é usado para várias doenças; crescimento de cabelo; fortalecer o sangue e os músculos; mal olhado e também pra conseguir madeira. (A.P, 46 anos)

O carrapichinho [Desmodium barbatum] é bom pra tudo, por isso a gente diz que ele é um santo remédio. (T.J, 83 anos)

O alto índice encontrado para as plantas de uso múltiplo não é uma particularidade do acervo de conhecimento dos quilombolas do São José da Serra. Trata-se de algo comum em pesquisa etnobotânica, o que corrobora com a ideia de que a tênue linha que separa os predicados atribuídos às plantas é artificial e, de certo ponto de vista, questionável. À medida

que a categorização pré-determinada tornou-se uma tendência, o que se observa é a grande dificuldade enfrentada pelos pesquisadores que tentam enquadrar as plantas em categorias criadas *de cima para baixo* ou *de fora para dentro*.

Quanto a essa categoria cabe mais uma reflexão levantada por Torres *et al.* (2009) de que a versatilidade de uma espécie, ou seja, suas variedades de usos podem acarretar uma maior pressão sobre esta espécie. Tal pressão sobre os recursos devido ao interesse por seus variados atributos e a facilidade de acesso aos mesmos aumenta o risco de que a exploração possa ocorrer em níveis predatórios, podendo contribuir para o declínio de suas populações. Se a espécie for nativa, o extrativismo torna-se ainda mais problemático, se feito de forma predatória, pois tais espécies, por estarem adaptadas ao ambiente local tornam-se parte fundamental da manutenção de seu equilíbrio dinâmico, e se deixarem de existir poderão incorrer em uma série de problemas ambientais.

Este é um fato que precisa ser considerado no momento da escolha consciente das plantas a serem obtidas com o objetivo de comercialização, pois os próprios atributos dessas plantas podem acarretar em risco à manutenção de tais espécies. O cultivo controlado deverá fazer parte dos cuidados especiais em relação a elas.

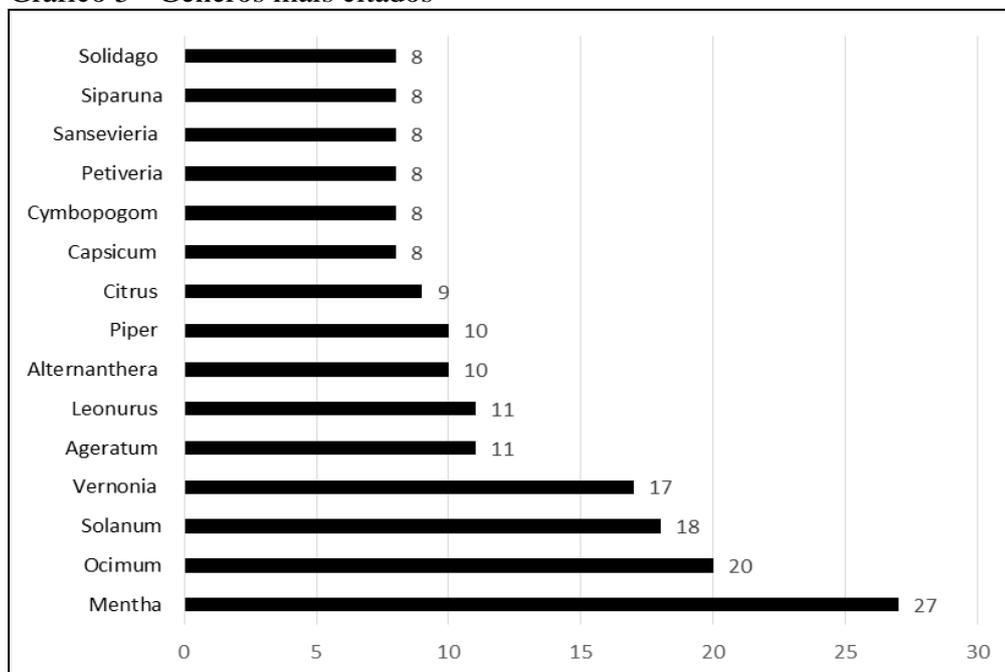
As etnoespécies citadas como medicinais e ritualísticas formam, juntas e de forma quase indissociável, o maior índice de citação (45% e 9,2% respectivamente). Tal fato levou ao interesse em elaborar um tópico, apresentado a seguir, destinado à explanação mais detalhada desta imbricada relação.

Graças à percepção da dificuldade de enquadramento, revelada pelos resultados desta pesquisa, foi detectada a existência da complexa relação entre seres humanos e o uso das plantas. Apesar das tentativas de categorização sistematizada para apresentação dos dados, o que prevaleceu foi a noção de que a associação de diversas categorias faz parte da estrutura material para subsistência do grupo, das peculiares formas de assistência à saúde que reúne aspectos físicos e espirituais, do sistema de crenças e representações sociais da população analisada. Portanto, buscar o rigoroso enquadramento das citações em categorias fixas e pré-determinadas seria assumir uma visão reducionista da análise, levando à perda da essência das informações obtidas em campo e reduzindo o potencial das perspectivas de uso do etnoconhecimento em futuros projetos que visem ao etnodesenvolvimento local.

O conhecimento dos nomes científicos é importante no uso adequado das mesmas. Das entrevistas com os informantes foram obtidas 560 citações de uso de plantas (sendo o somatório de todas as citações obtidas de cada informante) que, após identificação botânica, constituiu um acervo de 211 etnoespécies, sendo que, para algumas plantas, a identificação

em nível de espécie não foi possível devido à ausência de material fértil. As espécies identificadas foram distribuídas em 160 gêneros, dos quais os mais citados são expostos no Gráfico 5 e as espécies com maior índice de citação estão apresentadas no Gráfico 6

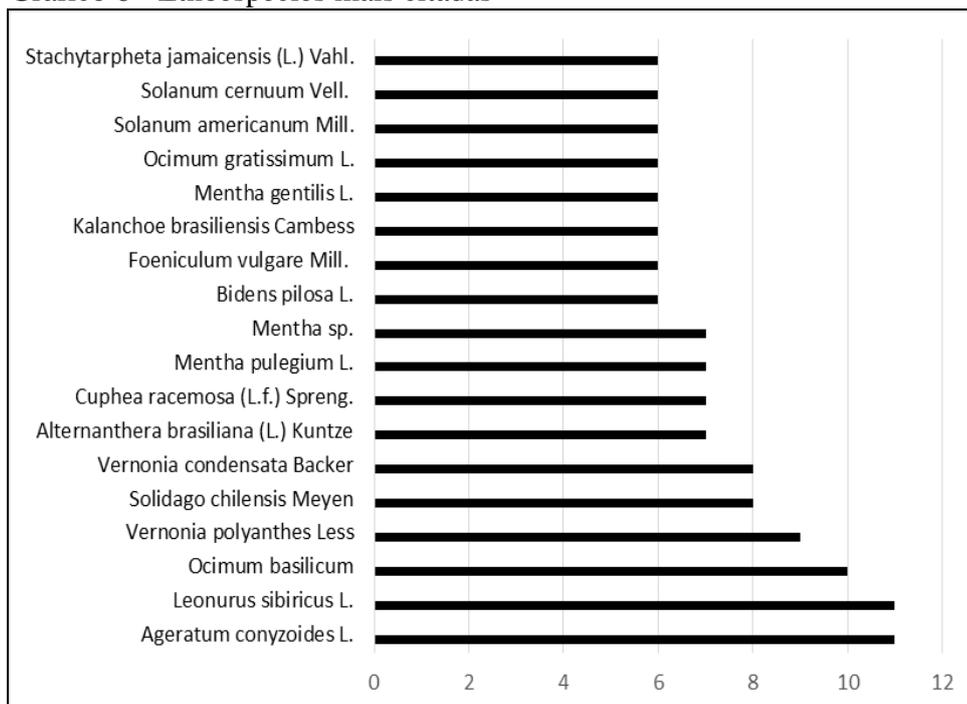
Gráfico 5 - Gêneros mais citados



Legenda: Dados da pesquisa.

Fonte: A autora, 2014.

Gráfico 6 - Etnoespécies mais citadas

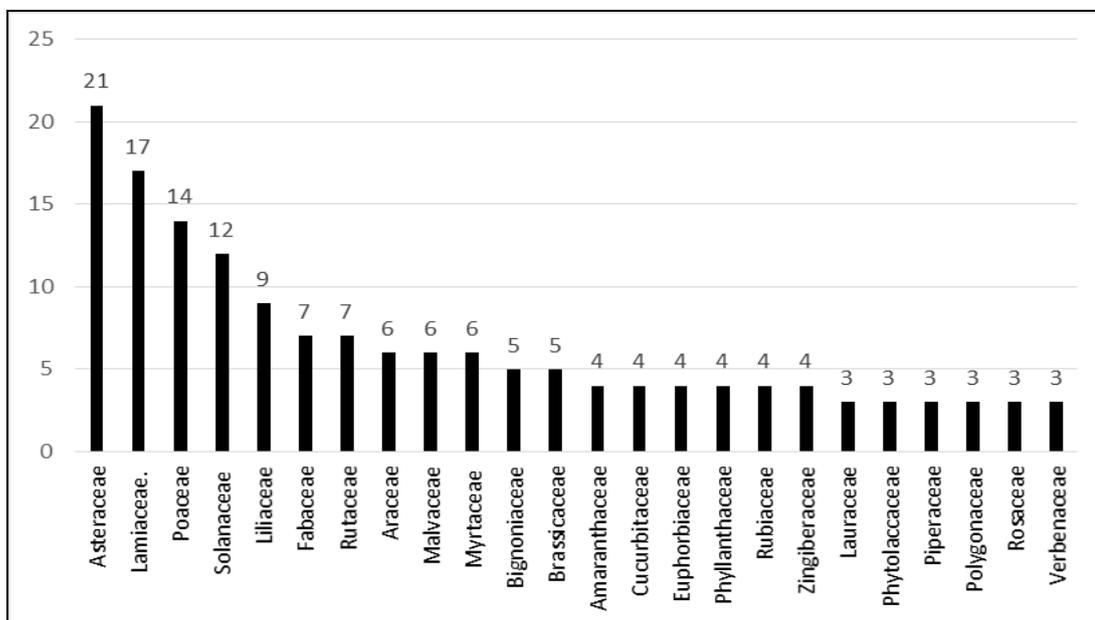


Legenda: Dados da pesquisa.

Fonte: A autora, 2014.

Tais etnoespécies identificadas foram agrupadas em 86 famílias, das quais as de maior riqueza específica são expostas no Gráfico 7.

Gráfico 7 – Famílias mais citadas



Legenda: Dados da pesquisa.

Fonte: A autora, 2014.

Quanto à forma de uso, as citações indicam que a principal é o chá (sem distinção entre infuso e decocção) com 60,7%; seguido por banho 30,8%; ingestão direta como alimento 21,8%; sumo 16,1%; xarope 15,6%; macerado e tempero, cada qual com 7,6% das citações. As demais formas de uso tiveram, cada qual, índices percentuais inferiores a 7%.

Uma outra característica marcante nos dados levantados foi que das 211 espécies citadas, 18% apresentam indicação de uso em conjunto com outras espécies, sobretudo nas garrafadas e nos xaropes, *misturas* nas quais as ervas são postas *juntas para cada uma dar contribuição no efeito do remédio*. Em alguns casos, os informantes justificam a *mistura* com o argumento que se determinada planta for administrada em separado não terá efeito ou mesmo que *utilizada sozinha pode gerar mais mal do que bem* (efeitos colaterais). As falas que melhor exemplificam tal percepção são:

A erva grossa [Alternanthera brasiliana], por exemplo, a gente sempre usa misturada com outras, ela sozinha não faz quase nada. Tem que socar o sumo de folhinhas novas, juntar com saião [Kalanchoe brasiliensis] e mentrucho [Coronopus didymus], colocar água e beber por três dias em jejum para depois rezar espinhela caída, além de ser expectorante pra tirar catarro. (T.J, 83 anos)

Uma vez minha mãe estava com pneumonia e o médico desenganou ela. Aí nós juntamos o picão [Bidens pilosa] com erva grossa [Alternanthera brasiliana], cambará [Vernonia polyanthes], canela [Ocotea sp] e mais outros remédios para fazer remédio. Ela sarou e sobreviveu para ensinar para mais gente e também curou uma menina desenganada assim, com essa garrafada. E se mistura o picão com o hortelã [Mentha sp] ele passa a ser bom pra verme. (T.T, 68 anos)

Quanto à noção de toxicidade e efeitos colaterais, os dados mostram que existe esse cuidado do grupo, sobretudo em relação à dosagem, e todos os informantes salientaram que a dosagem utilizada é fundamental para a cura das enfermidades, e que o excesso dessas plantas ou o seu uso prolongado pode provocar alguns males. Essa informação, obtida através das entrevistas e à luz da observação participante, é exposto nas seguintes falas:

O mentrucho [Coronopus didymus] é bom remédio, mas tem que ser pouco porque é forte. Se tomar muito desse remédio puro faz mal. (M.L, 42 anos)

A casca danta [Drimys brasiliensis] a gente tem que usar só a casca porque a folha é venenosa. (T.M, 94 anos)

O abacate é bom pra pressão alta, mas a gente só pode usar folha seca na sombra porque a folha verde provoca cegueira. Além disso, tem que usar junto com picão e cipó cabeludo. (M.P, 67 anos)

O sabugueiro [Sambucus australis], erva de São João [Ageratum conyzoides] e a arruda [Ruta graveolens] dizem que são abortivas mas é melhor não escrever isso aí, porque remédio bom é aquele que cura e não o que mata, melhor não ensinar essas coisas, só avisar pra pessoa tomar cuidado. (T.J, 83 anos)

Quanto à transmissão do etnoconhecimento, a maioria dos informantes revela que não há um momento específico para *passar as coisas aos mais jovens*. Embora reconheçam e lamentem o que chamam de *mudança dos tempos vista no conhecimento dos jovens*. Os mesmos consideram que a melhor forma de transmitir o conhecimento continua sendo o dia-a-dia, por transmissão oral e *de acordo com a necessidade de aprender*, ou seja, conforme a situação que estão vivendo. O descrito é que, em geral, as crianças e adolescentes acompanham os mais velhos nas tarefas cotidianas e o etnoconhecimento vai sendo compartilhado dentro dessa cultura, e transmitido de forma transgeracional, adquirindo, ao

mesmo tempo, a dimensão teórica e a prática por absorção das explicações verbais e gestuais codificadas pela tradição do grupo.

Eles relatam que, no passado, *o conhecimento sobre as plantas medicinais, por exemplo, era utilizado como a única alternativa para prevenção e tratamento de doenças*, porém, com o tempo, os valores foram sendo adequados às novas realidades, incorporando novos conhecimentos e novas práticas de uso. A fala que melhor exemplifica essa forma de ensino-aprendizagem é:

Aqui a gente aprende no dia-a-dia. Por exemplo, quando a gente é criança os dois primeiros remédios que a gente logo aprende é o chá baiano e o cambará. O chá baiano é que, 'ah! to com dor de barriga', aí a gente pega o chá baiano, esfrega na água e bebe, e o cambará porque tá brincando e 'pum, rebentou o dedo', aí pega o cambará, esfrega em cima, amarra um paninho que vai cicatrizar e não vai deixar dar infecção e essas coisas. E funciona assim, eu sei umas coisas, você sabe outras, um vai passando pro outro e assim é o conhecimento desde os tempos antigos. Isso é o nosso saber. E isso vai indo até acumular esses conhecimentos todos. (T.A.F, 23 anos)

Embora vários entrevistados tenham relatado que os jovens quilombolas *não se interessam muito pelo conhecimento e experiência dos mais velhos*, houve também a assunção, por parte de alguns, que isso decorre das transformações que a comunidade vem passando nos últimos anos, e que *não tem como evitar*, como descrito nas seguintes falas:

A gente aprendeu com a mamãe desde criança. A gente prestava atenção. Mais do que eles prestam hoje. Médico ninguém conhecia. Quando dava febre alta era macelinha e casca de limão galego que a gente tomava. Ia colocando na canequinha e ia dando essa água para aliviar a sede. Mas muitas coisas mudaram depois da luz. Trouxe muito mais conforto. Melhorou por um lado e piorou por outro. Agora muita gente não quer trabalhar na roça e só quer ver televisão. Mudou que ninguém trabalha como antigamente, porque antes da TV a gente trabalhava o tempo todo. Mas fazê o que? Mudou a época mesmo! A própria natureza mudou. É um tempo que não volta. A vida é assim mesmo, a gente só pode tentar se acostumar. (T.J, 83 anos)

A relação da gente com a natureza mudou muito, antes tudo que a gente usava era da natureza, agora a gente compra coisa demais. Mas a gente não é diferente de ninguém por aí né? A gente que viveu um pouco daquele tempo antigo, viu isso tudo aqui sem luz, estranha mais que os outros, né? Aí o que a gente faz é contar as histórias pra vê se ninguém esquece daquilo tudo. (M.P, 67 anos)

Pesquisas etnobotânicas trazem comumente o aspecto da perda do conhecimento pelos jovens como grave fator de risco à manutenção do etnoconhecimento do grupo. É fato inegável. Todavia, como exposto na sessão 2.1, tomando-se como aspecto central que todo conhecimento é mutável e dinâmico, não se poderia esperar outra coisa para o conhecimento tradicional, que é compreendido como o conjunto de experiências e saberes acumulados por um grupo humano sobre seus recursos naturais e transmitidos intergeracionalmente, de forma não estática, dinâmica e mutável, podendo passar por transformações e adaptações ao longo do tempo e de acordo com uma gama de conjecturas e interesses envolvidos (ELISABETSKY, 2003; ALBUQUERQUE, 2005). É o que se passa também no Quilombo São José da Serra.

Entretanto, também é de comum acordo entre os pesquisadores das etnociências, que sempre há algo a fazer para que o máximo das tradições sejam valorizadas, mantidas e transmitidas para as novas gerações. Pois este conhecimento, manuseado de forma espontânea, pode vir a contribuir com mecanismos sociais, culturais e ambientais, a favor da conservação da sociobiodiversidade local, assim como da economia local, o que lhe confere relevância social. Neste sentido, quanto às perspectivas de formulação de alternativas para atender a este interesse, um dos informantes diz:

A tabela que você mostrou [ação exposta no capítulo 4] pode ajudar em alguma coisa no incentivo ao ensinamento das crianças sobre as plantas sim. Vendo ela, fiquei com a ideia de que acho que dá pra fazer uma coisa mais elaborada com as crianças e não contar só com o dia-a-dia. Vamos supor, quando vamos pegar os remédios que tem na beira de casa é importante sempre chamar as crianças para aprender. Pra que que serve, como usar, a quantidade que se põe, tem que ensinar pra elas. Acho que esse é um meio de aumentar o conhecimento. Eu entendo que a gente sempre aprende com aquilo que a gente tem de ruim, tipo assim, eu to com uma gripe, aí eu vou procurar o remédio pra aquilo que eu to sentido naquela hora. Eu vou até a minha vó e ela me explica, 'Ah! Pega o saião, uma macelinha, um funcho, uma folha de lima, uma folha de laranja da terra, ferve tudo, bota uma pitadinha de sal e bebe'. A gente sabe que muda a receita até de acordo com o tipo de gripe que você tem. Por isso que a gente demora a aprender, mas não podemos parar de ensinar. São coisas que a gente tem que vai nos ensinando a auto-cura, mas tem que dar um jeito de ensinar chamando as crianças pra aprender sempre com as experiências dos outros. Se deixar por conta delas é só televisão. (T.A.F, 23 anos).

Quanto à indagação sobre a eficiência de cursos, oficinas e palestras com a finalidade de fomentar o conhecimento entre crianças e jovens (ação de retorno comum entre pesquisas em etnobotânica), o informante pondera a ideia:

Eu acho que um curso, ou coisa assim não deve ajudar muito, mas se as crianças tão juntas acho mais fácil de aprender. Se as crianças estão em grupo, aí tem uma menininha com verme e toma um determinado chazinho, a outra vai ver, vai acabar aprendendo. Penso que assim funciona uma forma de ensinar sobre o uso das plantas. Temos que ver um meio de isso tudo funcionar. Pra isso tem buscar o interesse da comunidade, o que só vai funcionar se entenderem que pode dar algum retorno [financeiro]. O retorno, infelizmente, é a única forma de estimular as pessoas hoje em dia, aqui também funciona assim, ninguém é tão diferente assim, né? (T.A.F, 23 anos)

No contexto das mudanças vividas pelo grupo, também foram sentidas alterações na economia local em decorrência das novas configurações na relação quilombolas-paisagem, e um dos informantes relata sua análise e perspectivas sobre o tema:

Acho que a Associação teria que ter algum recurso, por exemplo, se tem boi as mães tem leite para dar pras crianças, e isso é uma ajuda alimentar. O boi teria que ser da associação e não de uma pessoa. Teria que ter uns 50 bois que todo mundo cuidaria. Aí se sobrasse, quando vender o boi, é para própria associação. Podia ser porco também. Aqui dá para fazer várias criação sem onerar muito a natureza. O porco você vai criar ele preso, não vai para lugar nenhum. Você faz uma roça ali para modo de criar os porcos. Para criar 20 porcos, por exemplo, a gente teria que fazer uma roça lá no morro, porque precisa de uns 200 sacos de milho para tratar o porco em um ano. Mas, aqui a gente não tem isso. O que seria a parte base para fazer as coisas melhorarem por aqui seria isso. Quando eu trabalhava, e eu sempre trabalhei no campo, não era assim, eu plantava milho, feijão, arroz e muito mais. Era para mim, eu podia escolher, se eu tivesse uma conta para pagar eu ia no César [comerciante da cidade de Santa Isabel] e tratava com ele: levava um saco de milho, pegava o dinheiro e conseguia pagar a conta. Se não, eu ficava para mim mesmo. Comia, tratava de porco, tratava de galinha, emprestava, dava. Se você tivesse precisando para comer ou para vender, eu podia te dar, porque tinha para isso. Agora não está tendo mais, porque todo mundo parou de plantar, está só no comprar. Desde que o Fred [fazendeiro] veio para cá que as pessoas pararam de plantar. Isso foi bom? Foi bom, mas como ele plantava tonelada de milho, era muito mais fácil eu chegar no final do mês dar 25 reais a ele e pegava um pouco de milho. Pra que que eu ia plantar? Assim ele acabou acostumando a turma a não plantar. (A.P, 43 anos)

A relevância sobre estudos de etnobotânica é visível, e pode ser demonstrada nesta pesquisa, pois além de possibilitarem a valorização do conhecimento local, buscam encontrar estratégias que permitam colocar em diálogo os saberes científicos disciplinares com os saberes locais culturalmente mantidos. A visibilidade de todo esse acervo tem muito a contribuir para o desenvolvimento de alternativas sustentáveis de uso e gerenciamento de recursos naturais. Porém, para a concretização de tais medidas é preciso o estabelecimento de uma relação de confiança, de reciprocidade e respeito mútuo no processo de pesquisa. Há que se valorizar aproximação, a abordagem ética e a participação como parte fundamental para o surgimento de uma parceria que pode render muitos frutos, tanto para a ciência como para a comunidade alvo da investigação, pensamento este compartilhado também por (ALBUQUERQUE, 2005; ALMEIDA, 2004; AMOROZO, 2007; CUNNINGHAM, 2001; GUARIM NETO; CARNIELLO, 2007; REZENDE; BANDEIRA, 2010).

Em relação aos resultados apresentados e aos interesses por projetos de etnodesenvolvimento ligados aos recursos vegetais, a etnobotânica aplicada, por meio de ações provocativas, trouxe à discussão a já citada dificuldade de escoamento da produção, e a coloca como ponto fundamental a ser pensado e resolvido pelo grupo, para que sejam alcançados resultados concretos e duradouros. Sinteticamente o informante relata:

Eu acho que um projeto que envolve planta aqui pra gente não avança porque a gente sempre pensa no ponto de venda. Tem que pensar quais são os meses legais para se vender, porque essas coisas exigem um certo cuidado, uma cautela, porque se não pode vir a ter consequência um pouco ruins. Mas vendo essa tabela que você tá mostrando, vejo como uma forma de mostrar um novo conhecimento, que nem é novo, parece que tinha muito conhecimento adormecido, né? Agora a gente percebe que pode se tornar um potencial. Dá para ter várias ideias. O conhecimento até é de uma pessoa que domine bem o conhecimento, mas agora pode passar por todos e pode virar alguma coisa que possa vender, né? (T.A.F, 23 anos)

O capítulo 4 expõe o que foi possível compor como perspectiva socioambiental para o Quilombo São José da Serra, tomando como base o etnoconhecimento mantido pelos próprios quilombolas, e tornou-se síntese exemplificadora das possibilidades de interação dos saberes.

Em complementação, a tabela produzida a partir do levantamento dos dados etnobotânicos, apresentei ao grupo materiais didáticos tais como livros, revistas, fotografias, folders, objetos artesanais, amostras de geleias e relatos de outros exemplos de êxito de

projetos de etnodesenvolvimento local para provocar ideações de produtos vendáveis, com base no conhecimento etnobotânico dos quilombolas do São José da Serra.

3.4 Destaque para *plantas que curam o corpo e a alma*

[...]
 Se você é de rodar
 Ou se é de bater tambor, faça o favor
 Tome um banho de amor
 Vovó Maria me ensinou
 Eu aprendi a preparar
 Um banho de rosas brancas pra clarear
 Vovó Maria me ensinou
 Que é muito bom, muito legal
 Tomar um banho de ervas
 Tomar um banho de sal
 Uns tomam banho de lua
 Uns tomam banho de sol
 Uns tomam banho de chuva
 Lá no quintal
 Mas pra se ter a certeza
 Que um banho só traz axé
 Seja banho de cheiro
 Banho de arruda, banho de guiné
 É pois é
 O mais importante é a fé
 Se você na quarta-feira
 Vai lá na pedreira do meu pai Xangô, faça o favor
 Tome um banho de amor
 Se você é de Angola
 É de Gueto ou de Nagô, faça o favor
 Tome um banho de amor
 (Banho de fé. ARLINDO CRUZ; SOMBRINHA; SERENO)

A utilização de plantas combina uma série de fatores, mostrando a interdependência entre o homem biológico, social e cultural. Ao que tudo indica, a utilização das plantas como medicamento é tão antiga quanto a própria civilização humana. Plantas que combatem o cansaço e a insônia, que anulam a sensação de fome, que estimulam o apetite sexual ou o anulam, que provocam depressão e euforia, que permitem visões e previsões, já eram conhecidas desde épocas pretéritas. Assim como as diversas formas de usá-las, quer seja por meio de inalação, ingestão, banho, defumadores, entre outros (ARRUDA CAMARGO, 2006).

Diversas etapas marcaram a evolução do ato de curar, mas desde tempos imemoriais a cura está associada tanto a fatores físicos e químicos quanto às práticas mágicas, místicas e ritualísticas, com seus aspectos imateriais. Na incessante busca do homem pela cura do corpo e da alma, populações de matriz africana, como a analisada neste estudo, contribuem de forma marcante no Brasil. A forte influência da herança cultural africana na medicina popular do

brasileiro, em vários âmbitos, é antes de tudo uma das formas de resistência mais significativas geradas pelos afrodescendentes brasileiros (ALMEIDA, 2011).

As plantas, por suas propriedades terapêuticas ou tóxicas, adquiriram fundamental importância como elemento de ligação entre a natureza e o bem estar dos seres humanos por meio da medicina popular. Apesar disso, historicamente, as plantas medicinais alcançaram importância como fitoterápicos¹⁰⁸ e na descoberta de novos fármacos, estando no reino vegetal a maior contribuição de medicamentos mesmo nos dias atuais.

De acordo com a OMS, 11% dos 252 fármacos essenciais para a saúde humana são exclusivamente de origem vegetal e aproximadamente 40% do mercado mundial de medicamentos são oriundos direta ou indiretamente de fontes naturais, sendo 75% de origem vegetal e 25% de origem animal e de microrganismos (BRASIL - Ministério da Saúde, 2012).

Vista como um conhecimento que sofre mudanças espaço-temporais, a medicina popular, cuja transmissão em sua maior parte ocorre via linguagem oral e não-verbal, é transmitida, geralmente, das gerações mais antigas às mais novas. Dado o reconhecimento de sua importância, o uso de plantas como medicamento vem aumentando dia-a-dia no Brasil e no mundo (SILVA; GUARIM-NETO, 2012).

Para se ter a dimensão da importância das plantas medicinais, este estudo trouxe à discussão os aspectos que as aproximam da medicina ocidental convencional (hipocrática), dentro do sistema de saúde brasileiro. As Práticas Integrativas e Complementares se enquadram no que a Organização Mundial de Saúde (OMS) denomina de medicina tradicional e medicina complementar e alternativa (MT/MCA). Sobre esse tema, a OMS recomenda aos seus Estados membros a elaboração de políticas nacionais voltadas a integração/inserção da MT/MCA aos sistemas oficiais de saúde, com foco na Atenção Primária a Saúde (APS). As ações da OMS culminaram na elaboração de um documento normativo¹⁰⁹ visando fortalecer políticas para o uso racional e integrado das terapias não ortodoxas nos sistemas nacionais de atenção à saúde, bem como ao desenvolvimento de estudos para verificar eficácia, segurança e qualidade das mesmas. Estas práticas constituem o

¹⁰⁸ No Brasil, medicamento fitoterápico é definido na RDC nº 14/2010 como aquele obtido utilizando-se exclusivamente matérias-primas ativas vegetais, cuja eficácia e segurança são validadas por meio de levantamentos etnofarmacológicos, de utilização, documentações tecnocientíficas ou evidências clínicas. É caracterizado pelo conhecimento da eficácia e dos riscos de seu uso (segurança), assim como pela reprodutibilidade e constância de sua qualidade. Não podem ser incluídos no medicamento fitoterápico substâncias ativas isoladas, de qualquer origem, nem as associações destas com extratos vegetais (BRASIL, 2010).

¹⁰⁹ Publicado na forma das Portarias Ministeriais nº 971, em 03 de maio de 2006, e nº 1600, de 17 de julho de 2006

modelo biomédico hegemônico ocidental e também podem ser designadas, de acordo com a tradição de cada local, como medicina tradicional¹¹⁰ (BRASIL - Ministério da Saúde, 2012).

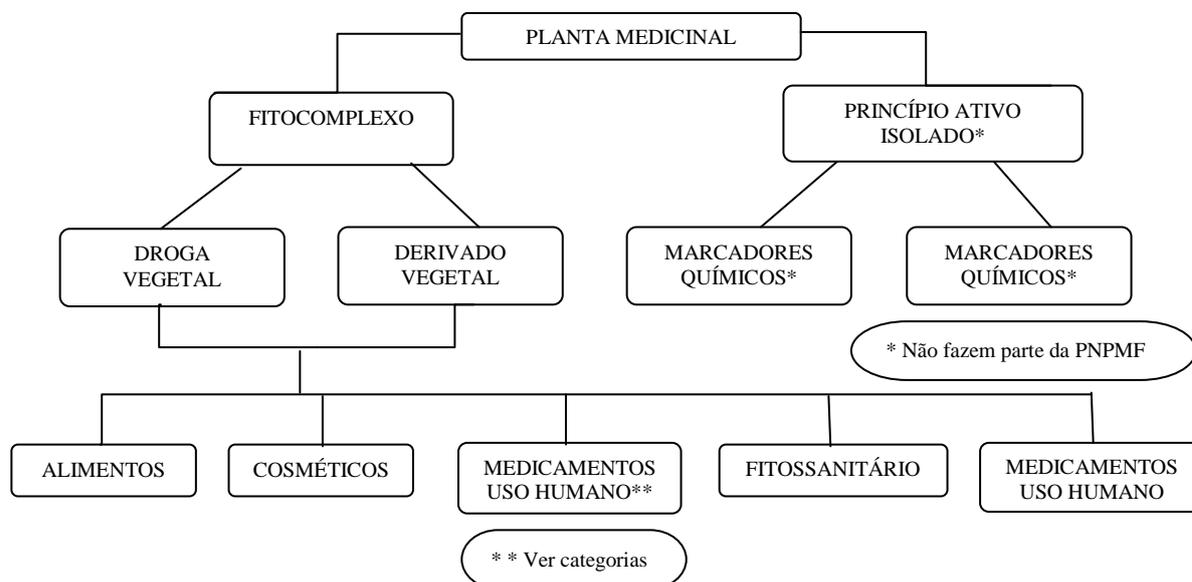
As plantas medicinais e seus derivados estão entre os principais recursos terapêuticos da MT/MCA e vem, há muito, sendo utilizados pela população brasileira nos seus cuidados com a saúde, seja na Medicina Tradicional/Popular ou nos programas públicos de fitoterapia no SUS (Sistema Único de Saúde). Entre as Práticas Integrativas e Complementares no SUS, as plantas medicinais e a fitoterapia são as mais presentes no Sistema, segundo diagnóstico do Ministério da Saúde (2012), e a maioria das experiências ocorrem na APS. Tais colocações chamam atenção para a importância a ser dada para as plantas medicinais e os detentores do conhecimento a respeito do uso que se faz delas.

Em âmbito legal, governos em todo mundo, inclusive do Brasil, vêm se ocupando em garantir que as plantas medicinais, consideradas como recurso natural fundamental, façam parte do *hall* de benefícios à população na mesma medida em que estão atentos a necessidade de favorecer a geração de divisas oriundas dessas plantas com propriedades terapêuticas. No Brasil, a criação do Decreto nº 5813/2006 que aprovou a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (PNPMF) foi um importante marco legal para este tema, isto porque, entre outros aspectos, o referido decreto tem como objetivo geral garantir à população brasileira o acesso seguro e o uso racional de plantas medicinais e fitoterápicos, promovendo o uso sustentável da biodiversidade, o desenvolvimento da cadeia produtiva e da indústria nacional.

As plantas medicinais e os fitoterápicos fazem parte de uma Cadeia Produtiva de Plantas Medicinais que se inicia com o conhecimento tradicional e popular, o cultivo/manejo das espécies vegetais, passando pela produção de fitoterápicos, pela atenção à saúde e assistência farmacêutica, até serem dispensados à população pela rede médica (Figura 25).

¹¹⁰ Tanto a população em geral quanto a classe médica brasileira, costumam adotar as formas de tratamento médico não convencionais segundo a denominação “Medicina Alternativa”. Porém, esta não seria a denominação mais adequada, pois sugere a ideia de alternância e nem sempre as terapias convencionais são substituídas, mas, sim, complementares entre si. Por isso mesmo sugere-se que seja utilizado o termo “Práticas Integrativas e Complementares” (BRASIL - Ministério da Saúde, 2012)

Figura 25 - Cadeia produtiva de plantas medicinais



Legenda: Adaptação extraída do Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos.
Fonte: A autora, 2014.

Por este motivo, as plantas medicinais e os fitoterápicos são objeto da Política e do Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos. A Política visa promover o desenvolvimento tecnológico, econômico e social em vários níveis, por meio do estímulo à complexa cadeia produtiva de plantas medicinais, uma vez que requer a articulação entre produtores, instituições de ensino/pesquisa, empresas e serviços de saúde, para inserir no Sistema Único de Saúde as plantas medicinais e fitoterápicos com segurança, eficácia e qualidade. Ela também objetiva promover o uso sustentável da biodiversidade com base na valorização do conhecimento tradicional (TORRES, 2013).

Apesar da relevância do que apregoa a lei, ainda há muito caminho pela frente, tendo em vista que a Política pretende promover o desenvolvimento sustentável das cadeias produtivas de plantas medicinais e fitoterápicos, mas até o presente momento os avanços neste percurso apontados pela lei são parcos. Dentre as diretrizes determinadas pelo Decreto nº 5813/2006, a que se aproxima dos interesses desta pesquisa, e que representa o elo mais frágil deste processo, é a que indica a intenção governamental em promover a inclusão da agricultura familiar nas cadeias e nos arranjos produtivos das plantas medicinais, insumos e fitoterápicos. Transversalmente a este processo, devem ser considerados: a regulamentação, o financiamento, a utilização de tecnologias sociais e a pesquisa, o desenvolvimento e a inovação (TORRES, 2013). Toda essa complexa rede ainda precisa avançar e ainda não faz parte das expectativas dos quilombolas do São José da Serra.

Trata-se de um mercado promissor. Embora não haja dados oficiais, estima-se que o mercado mundial de plantas medicinais e fitoterápicos movimentou 21,7 bilhões de dólares/ano (CARVALHO *et al.*, 2008). O mercado brasileiro movimentou 1,1 bilhão de dólares, em 2011, enquanto a indústria farmacêutica movimentou US\$ 43 bilhões (VALOR ECONÔMICO, 2012). Na média, é um mercado que cresceu 13%, em 2011 (TORRES, 2013), enquanto que o mercado de medicamentos sintéticos deve crescer entre 8 e 11% ao ano (GADELHA, 2010).

Muito embora seja incontável o número de produções científicas na área diretamente envolvida com este primeiro elo da cadeia - as populações detentoras do conhecimento sobre as propriedades terapêuticas das plantas - muito há que se avançar para que haja de fato esta promoção e, sobretudo, a garantia de direitos estabelecidos para os detentores do saber local. Ainda é um desafio a convergência dessas políticas sociais e econômicas em prol do desenvolvimento de um Brasil com menos distorções sociais/econômicas. Cabe aqui ressaltar que desenvolvimento econômico não é o mesmo que crescimento econômico, uma vez que este é uma das faces daquele, que considera elementos sociais, econômicos, ambientais e territoriais.

Por outro lado, muitos estudos relacionados à produção de plantas medicinais por parte de pequenos produtores não exploram adequadamente a problemática das restrições e das exigências impostas pelo mercado para viabilizar tal alternativa. Embora exista uma crescente demanda, persiste a desinformação do produtor, principalmente sobre as formas adequadas de manejar os cultivares de modo a torná-los passíveis de certificação, e sobre a distribuição do potencial mercado de espécies medicinais para que se faça o escoamento da produção. E, tal qual acontece em qualquer sistema de produção agroindustrial no Brasil, este é o ponto fundamental para o sucesso do empreendimento rural familiar. A consequência deste despreparo, refletido nas falhas de manejo e de armazenamento, somado aos altos preços praticados por aqueles que conseguem produtos dentro dos padrões do mercado, muitas empresas farmacêuticas acabam por importar matéria-prima, desestimulando ainda mais as pesquisas e programas de produção.

Para atender a esses desafios, a Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos do Ministério da Saúde (SCTIE/MS) incluiu em seu planejamento de 2011, a estratégia de revisar o Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos com vistas ao fortalecimento, dentro do objetivo estratégico de garantir assistência farmacêutica no âmbito do SUS. Para tal, definiu como resultados esperados, a inclusão do PNPMF no Plano Pluri Anual - PPA 2012-2015 e o apoio a APLs para a produção de plantas medicinais e fitoterápicos a serem inseridos no elenco dos medicamentos da Assistência Farmacêutica

Básica (AFB), visando sua disponibilização à população e ao desenvolvimento econômico e social local (TORRES, 2013). O Quilombo São José da Serra é um bom exemplo de que tais políticas ainda não alcançaram o objetivo desejado.

Em 2005, a Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos elaborou, em parceria com outros ministérios e com a colaboração de consultores e pesquisadores, uma lista de espécies vegetais úteis considerando as já utilizadas nos serviços de saúde dos estados e municípios, o conhecimento popular e os estudos químicos e farmacológicos disponíveis à época. Esse documento subsidiou, em 2008, a construção da Relação Nacional de Plantas Medicinais de Interesse ao SUS, a RENISUS, uma lista com espécies vegetais potenciais para gerar produtos de interesse ao SUS (BRASIL, s/d).

A finalidade da lista é orientar estudos e pesquisas que possam subsidiar a elaboração da relação de fitoterápicos disponíveis para uso da população, com segurança e eficácia para o tratamento de determinada doença. Para a presente pesquisa, a lista teve significativo valor, uma vez que reforça a ideia da importância da visibilidade dos saberes mantidos pelos quilombolas. Ter na lista um referendo, uma chancela, da importância do etnoconhecimento do grupo, faz com que esses saberes sejam ainda mais valorizados por eles e que possam perceber que seus conhecimentos transcendem os limites físicos da paisagem onde vivem.

Das 71 espécies listada no RENISUS, 37 foram citadas, coletadas e identificadas nesta pesquisa junto aos quilombolas do São José da Serra (Quadro 4)

Quadro 4 - Espécies da lista RENISUS encontradas no Quilombo São José da Serra (continua)

	Espécie	Denominação local
1	<i>Achillea millefolium</i>	ponta livre
2	<i>Allium sativum</i>	alho
3	<i>Aloe</i> spp* (A. vera ou A. barbadensis)	babosa
4	<i>Alpinia</i> spp* (A. zerumbet ou A. speciosa)	colônia; banho cheiroso
5	<i>Baccharis trimera</i>	carqueja (macho e fêmea)
6	<i>Bidens pilosa</i>	picão
7	<i>Casearia sylvestris</i>	são gonçalinho
8	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	erva de santa maria
9	<i>Costus spicatus</i>	cana do brejo
10	<i>Erythrina</i> sp	muchoco
11	<i>Eucalyptus globulus</i>	eucalipto
12	<i>Eugenia uniflora</i>	pitanga
13	<i>Foeniculum vulgare</i>	funcho ou erva doce
14	<i>Malva sylvestris</i>	malva
15	<i>Maytenus</i> spp (M. aquifolium ou M. ilicifolia)	espinheira santa

16	<i>Mentha pulegium</i>	poejo
17	<i>Mentha</i> spp (<i>M. crispa</i> , <i>M. piperita</i> ou <i>M. villosa</i>)	menta; hortelã; vick
18	<i>Mikania</i> spp (<i>M. glomerata</i> ou <i>M. laevigata</i>)	guaco; guapo
19	<i>Momordica charantia</i>	melão de são caetano
20	<i>Ocimum gratissimum</i>	alfavaca
21	<i>Passiflora</i> spp (<i>P. alata</i> , <i>P. edulis</i> ou <i>P. incarnata</i>)	maracujá
22	<i>Persea</i> spp (<i>P. gratissima</i> ou <i>P. americana</i>)	abacate
23	<i>Petroselinum sativum</i>	salsa
24	<i>Phyllanthus</i> spp (<i>P. amarus</i> , <i>P. niruri</i> , <i>P. tenellus</i> e <i>P. urinaria</i>)	quebra pedra
25	<i>Plantago major</i>	transagem
26	<i>Plectranthus barbatus</i>	boldo; tapete de Oxalá
27	<i>Polygonum</i> spp (<i>P. acre</i> ou <i>P. hydropiperoides</i>)	erva de bicho
28	<i>Psidium guajava</i>	goiaba
29	<i>Punica granatum</i>	romã
30	<i>Ruta graveolens</i>	arruda
31	<i>Schinus terebinthifolius</i>	aroeira
32	<i>Solidago microglossa</i>	arnica
33	<i>Syzygium</i> spp (<i>S. jambolanum</i> ou <i>S. cumini</i>)	jamelão
34	<i>Uncaria</i> sp.	urinária
35	<i>Vernonia condensata</i>	chá baiano
36	<i>Vernonia</i> spp (<i>V. ruficoma</i> ou <i>V. polyanthes</i>)	cambará; assa peixe
37	<i>Zingiber officinale</i>	gengibre

Legenda: Quadro expositivo das etnoespécies também encontrada na lista RENISUS.

Fonte: A autora, 2012

Tais espécies representam um universo promissor à realização de estudos de bioprospecção por fazerem parte da lista RENISUS. A partir de futuros interesses acadêmicos e ensaios laboratoriais, que comprovarem a eficácia de suas propriedades, essas plantas tem potencial para serem, por exemplo, incorporadas em futuros projetos de Farmácia Viva¹¹¹ no Âmbito do Sistema Único de Saúde na região.

Em se tratando de saber local, Amorozo e Gély (1988) enfatizam que, em muitos casos, a utilização das plantas como medicamento representa o único recurso terapêutico disponível para determinada população em vulnerabilidade social, tendo em vista a baixa renda e a dificuldade de acesso ao sistema de saúde oficial. Entretanto, a escolha, a forma de uso, a dosagem, a indicação, dentre outros aspectos, também encontram-se fundamentadas no sistema de pensamento e crenças, com concepções de causa e efeito peculiares. Portanto, o uso de plantas medicinais não é, necessariamente, por falta de dinheiro e de

¹¹¹ As Farmácias Vivas são hortas comunitárias onde se realizam cultivo, coleta, processamento e armazenamento de plantas medicinais, assim como manipulação e preparo dos fitoterápicos, mas não sua comercialização. Elas foram instituídas pela Portaria N° 886 do Ministério da Saúde, em 20 de abril de 2010, e estão sujeitas a regulamentação sanitária e ambiental específicas.

médico. Muitas vezes trata-se de uma escolha intencional e legítima, ancorada por práticas mais próximas das concepções de cura desenvolvida por determinada população. Esta busca está quase sempre relacionada a elementos étnicos e sociais e aos fundamentos das concepções de corpo-doença-morte para cada sociedade (ALMEIDA, 2011). É neste ponto que plantas medicinais, tão em voga por seus atributos de interesse mercadológico, se aproximam das plantas ritualísticas, tão comuns no cotidiano de populações tradicionais, como a estudada nesta pesquisa.

Em grande parte, a origem deste saber popular sobre as plantas utilizadas como medicamento, encontra-se na observação constante e sistemática dos fenômenos e das características da natureza, no empirismo e na experimentação, o que justifica a relevância assumida pelas plantas medicinais em resultados das investigações etnobotânicas (ALBUQUERQUE; ANDRADE, 2002). Para a população do Quilombo São José da Serra, os dados obtidos mostram que é no dia-a-dia, na constância de ensinar e aprender com a prática, e na manutenção intencional dos aspectos históricos e sociais da comunidade, que esse saber local se retroalimenta. Sobre o tema, os informantes relataram:

Eu aprendi desde nova. Pra mim funciona assim, a planta fica me olhando muito. É assim que eu sei! Ela me chama! Aprendi isso de tirar remédio com a mãe Ferina. Uma vez, quando ela era viva, ela mandou eu ir buscar planta lá perto do moinho velho. E eu disse: não sei mãe Ferina! Aí ela disse que era só eu firmar meu pensamento que a planta ia me chamar. Fui e peguei a planta errada. Ela me fez voltar e voltar até conseguir ouvir a planta chamar para escolher a planta certa! Você tem que aprender a planta certa e a quantidade certa. Esse é o jeito de aprender a usar e a gostar das plantas do lugar que você vive. É uma coisa que não tem muita explicação, mas é assim que funciona aqui pra nós. (G.R., 32 anos)

Quem me ensinou de planta foi o pessoal do passado. Mas no meu caso quem muito me ensina até hoje são os guias. Se eu entro no mato sabendo de uma pessoa que tá doente, eu sei que planta pegar porque os guias me passam a planta que tenho que usar para curar a tal pessoa. Não é coisa que se aprende na escola, mas é coisa que se aprende e se ensina o tempo todo. (M.S, 94 anos)

Neste caso, não cabe dar uma explicação à espiritualidade presente nesta fala, nem a um estado de espírito desta ordem. Por tratar-se de um bem imaterial, a mente humana vagueia por um universo que não existe no concreto, mas ela crê existir, e sabe-se que existe

porque isso se herda culturalmente, ou do grupo familiar ou social, nele buscando os significados da vida (ARRUDA-CAMARGO, 2006).

Sobre transmissão e armazenamento de conhecimento, em Marques (2001) encontrei o que o autor denomina *memes*, que são fragmentos reconhecíveis de informação cultural passados de pessoa a pessoa dentro de uma cultura. Os *memes* são para a memória o análogo do gene na genética, é a essência da lembrança. São considerados a unidade de informação que se multiplica de cérebro em cérebro, ou entre locais onde a informação é armazenada. Segundo o autor, durante o processo de observação e das entrevistas é possível capturar os *memes* da localidade.

Seguindo as recomendações de Marques (2001), para esta pesquisa foram considerados e captados como *memes* as ideias ou partes de ideias, valores estéticos e morais, ou qualquer informação que pudesse ser aprendida facilmente e transmitida. Para o caso da comunidade do Quilombo São José da Serra, o *meme* mais recorrente é o que aproxima o uso das plantas de um contexto, ao mesmo tempo físico e espiritual, para se alcançar a cura.

Ao atribuir às plantas a adjetivação de *um santo remédio*, ou não ter a clara distinção entre planta ritualística e planta medicinal, houve a percepção e o reconhecimento do principal *meme* mantido pela população, assim como muitas das indicações das plantas como sendo boas para *beber, banho, rezar espinhela, mal olhado, chá, xarope, benzer*, por exemplo, são definidas pelo grupo, indistintamente, como *planta pra remédio*.

Tal fato reforçou a ideia de que o conhecimento tradicional é difuso e não hierarquizável, sendo formado por componentes relacionados a uma cosmovisão que traz peculiaridades em sua formação e que são impeditivas de homogeneização e sistematizações rígidas. Assim como, há que se reconhecer que o conhecimento tradicional é capaz de se adaptar, se *modernizar*, todavia podendo continuar a corresponder à memória aglutinada de gerações. Estamos, desta forma, sobre os ombros de nossos antepassados.

Nesta pesquisa, considerando a imbricada relação entre as macrocategorias medicinais e ritualísticas, enquanto categorias êmicas de tratamento, foi detectado que, juntas, elas equivalem a 54,2% do total de citações. Com intuito de exemplificar essa aproximação, algumas plantas foram referenciadas como para *tirar a energia espiritual ruim, para poder melhorar a saúde do corpo*, tendo essa indicação uma relação direta com *cansaço, mau olhado, inveja e dor no corpo*, ou seja, indistintamente, *tratar o corpo e a alma*, para essa comunidade, faz parte da mesma cosmologia.

Almeida (2011) apregoa que se pode sugerir que a medicina de origem tradicional de matriz africana seja, em alguns aspectos, uma síntese de conhecimentos, explicáveis ou não, à

luz da medicina ocidental hipocrática (convencional), usados em diagnósticos, prevenção e eliminação de distúrbios físicos, mentais ou sociais repassados às gerações. Sendo assim, fica delineado um sistema classificatório de sintomas e doenças baseado em relações simbólicas entre o corpo, os Orixás, os guias, seus arquétipos e as histórias dos antepassados. Dentro desta lógica, os banhos, os defumadores, as bateções de casa, os varrimentos, as benzeções, as preces envoltas na mística das plantas, as simpatias, o preparo das garrafadas, por exemplo, são consideradas, em conjunto, ações terapêuticas.

Também é um fato que se tratam de práticas que recebem o mesmo nível de importância para a busca de saúde. Os benefícios atribuídos aos chás de uso oral para indivíduos afligidos por males físicos, mentais e espirituais despontaram das entrevistas quase que indistintamente, visto que todas essas ações são consideradas *um santo remédio*, quando o objetivo é a cura em seu mais amplo espectro, fortalecendo a ligação entre o sagrado e o profano.

Um outro aspecto relevante é que se observou no Quilombo São José da Serra espontaneidade na citação de *plantas ritualísticas* como sendo *medicinais* representada também em alguns nomes de plantas que apresentam clara relação nomenclatural ou de indicação de uso com as questões religiosas afro-brasileiras, como por exemplo, o tapete-de-Oxalá (*Plectranthus barbatus*) para dor no estômago e proteger a casa, erva-de-são-joão (*Ageratum conyzoides*) para depressão porque dá força, vassourinha-de-cigano (*Borreria verticillata*) para limpeza do ambiente e do fígado, erva-de-santa-maria (*Chenopodium ambrosioides*) para matar verme, lágrima-de-nossa-senhora (*Coix lacryma-jobi*) para fazer guia de santo, banho relaxante e pro rim, entre outros, evidenciando que o valor simbólico atribuído às plantas embute, muitas vezes, suas propriedades e atividades biológicas, além de suas crenças (ROCHA; BRANQUINHO, 2009).

Voltando ao âmbito legal, esse recorte étnico-religioso também está contemplado na Portaria n° 971 do MS, que trouxe, entre as suas diretrizes para implantação da terapêutica com plantas medicinais no SUS, a importância de respeitar as tradições culturais em saúde, a ampliação da participação popular e do controle social.

Dentre as maneiras de divulgação e ampliação de adesão aos tratamentos de saúde, o documento recomenda o apoio e o fortalecimento de ações inovadoras para informação e divulgação da política em diferentes linguagens culturais, sob a forma de manifestações culturais diversas, como práticas que revitalizem o ser humano no plano individual e coletivo. Esta pesquisa defende a ideia de que há de se favorecer a maior integração entre os estudos etnobotânicos e os demais elos da cadeia produtiva.

Para as comunidades de religião afro-brasileiras, como a deste estudo, as plantas são instrumentos de cura utilizados pelos guias espirituais, pois eles são *conhecedores dos mistérios sagrados das ervas*. Esse uso é de ordem pessoal, ou seja, tanto o guia trabalha com suas ervas específicas quanto o paciente é atendido de acordo com seu estado físico/espiritual geral. A ambiguidade das utilizações para fins medicinais e espirituais mostra a complexidade das categorias nativas. Apesar dos “avanços científicos”, essas categorias, que fazem parte das estruturas de crenças e representações dessas comunidades, felizmente não desaparecem (BOSCOLO; ROCHA, 2013).

Independentemente do local de obtenção e do uso, foi registrada a presença da sacralização de diversas plantas. Tal fato é simbolizado em eventos religiosos, tanto no terreiro de umbanda (na produção de garrafadas, na benzeção das pessoas, nas receitas indicadas pelos guias, na ornamentação dos altares etc.) quanto na benzeção da fogueira do jongo na festa de 13 de maio e na missa católica, quando, no momento do ofertório, depositam-se como oferenda o que *a terra produziu naquele ano para agradecimento a Deus* (Figura 26). Segundo Camargo (2006) deve ser levado em conta que os rituais próprios da vida religiosa afro-brasileira sejam costumes mantidos como elo com um passado histórico mitificado e legitimado por meio dos ritos dedicados às entidades cultuadas. São momentos em que as plantas são os determinantes, em todos o aparato ritualístico para que esse elo se mantenha.

Figura 26 - Momentos de utilização das plantas em rituais (continua)



(a)



(b)



(c)

Legenda: (a) - preparação ; (b) - cerimônia de “benzer a fogueira”: evento da festa de 13 de maio; (c) - ofertório da missa católica.

Fonte: A autora, 2012.

Embora não seja objeto deste tópico fazer uma abordagem teórica sobre o sagrado, considere relevante trazer à discussão o fato de que as plantas consideradas rituais tornam-se sagradas quando seu deslocamento para outro sistema, diferente do de sua origem, sendo imputados a elas um valor sacral, como é o caso das plantas do ofertório. Valor sacral, segundo Camargo (1961) é o valor que será legitimado através de ritos próprios, os quais caracterizarão seu papel dentro do novo sistema em que foi incorporado por um dado modelo de crença, filosofia, pensamento e circunstâncias.

Como pode ser observado, definir uma planta como sendo ritualística é mais uma tentativa artificial de classificação, uma vez que a conjuntura, a indicação e a necessidade podem conduzir determinadas espécies a essa categoria de uso, como por exemplo, as plantas utilizadas no momento do ofertório. Em uma observação não crítica, são todas pertencentes a categoria de uso *alimento*, entretanto, em dada situação específica formam um vínculo com o sagrado, à medida que se tornam elementos simbólicos de gratidão a Deus pela fartura.

De acordo com Medeiros *et al.* (2004), mercados orientados para valores como ética, tradição, produção natural e ecológica e justiça social têm surgido e vêm apresentando crescimento significativo. O interesse por produtos orgânicos e artesanais é um bom exemplo deste movimento. Atendendo às tendências e às novas exigências em termos de qualidade e respeito ao meio ambiente, tais alternativas revelam grandes oportunidades da utilização de sistemas de produção adequados para pequenas propriedades, como a do Quilombo São José da Serra. Neste cenário, a produção de plantas medicinais (incluindo as ritualísticas) também se insere como uma perspectiva de alternativa econômica interessante para os quilombolas.

De acordo com os preceitos estabelecidos para esta pesquisa, que se baseou no diálogo participativo ao longo de todo o processo, foi preciso esclarecer aos quilombolas que, diante da grande gama de etnoconhecimento botânico mantido por eles, a partir das plantas que fazem parte do acervo de conhecimento deles, princípios ativos podem ser extraídos para a fabricação de medicamentos utilizados para o tratamento e cura de doenças. E que a produção sustentada, tanto a cultivada quanto a explorada (extrativismo), tem grande potencial de mercado.

Contudo, não foi propagada a venda direta das plantas medicinais e ritualísticas para, por exemplo, visitantes do quilombo. Partiu dos próprios quilombolas a preocupação em não receitar, e muito menos comercializar as plantas como indicação terapêutica. Eles temem que suas indicações possam vir a gerar algum dano à saúde de alguém e que isso possa trazer problemas ao grupo, ao terreiro de umbanda ou para algum indivíduo em particular. Cientes dos riscos, preferem não investir em plantas medicinais para comercialização, ao menos enquanto os incentivos e investimentos governamentais para fomentar a base da Cadeia Produtiva de Plantas Medicinais, como apregoa a Política não chegam ao Quilombo São José da Serra.

Entretanto, para as plantas ritualísticas indicadas para os diversos males, físicos e espirituais, receitas no centro de umbanda do quilombo, alguns dos quilombolas têm perspectivas que vem sendo discutidas pelo grupo com certa cautela e sem consenso, o que é exemplificado nas seguintes falas:

Nem todo mundo concorda, mas penso que, se a pessoa sai daqui com a indicação de banho de descarrego, por exemplo. Vai comprar onde? É melhor que seja levada daqui mesmo, né? Ainda, se compra em outro lugar, corre o risco de levar a planta errada. Não é vender nossa religião. Até porque até a própria mãe Ferina disse uma vez que nós deveria dar um valor pelo menos para pagar o tempo de serviço de quem vai buscar. Até porque, nem sempre a planta que o guia manda usar tem aqui na beira de casa. Tem vez que é preciso andar pela mata pra procurar! É mesmo só para ensinar os outros a valorizar o conhecimento e o trabalho de alguém. Não é botar valor na fé de ninguém, é botar fé no conhecimento da gente. (T.A.F, 23 anos)

As plantas de remédio, por exemplo, eu acho que é preciso ter valor para essas plantas. Não pode vir aqui pegar e levar. Tem que pagar, assim não vão pegar de qualquer jeito. Já viu alguma coisa de graça fazer valor? Fazer efeito? Não é pelo dinheiro apenas, pode custar, nem que seja um realzinho, é para que saibam dar valor. Todo mundo sabe que tem remédio na mata, aí vem aqui pega o remédio e leva o

remédio que está depositado na mata e não tem valor de tirar. A pessoa vem ao centro [de umbanda] e quer levar o remédio, o centro ensina o remédio, mas se quer levar, o certo seria pagar pelo remédio. Todo mundo sabe, quem cura mata, então se o centro vai indicar tem que ensinar e deixar levar a planta certa. Se a pessoa leva qualquer coisa sem dar valor pode fazer a coisa errada. Se a indicação é de banho de comigo-ninguém-pode, por exemplo, ela é veneno! Aí o curioso não sabe, toma banho, molha a cabeça e cai na boca...vixi Maria, é veneno!! A espada-de-são-jorge, é veneno também, tem que molhar só pescoço para baixo. Não é só por pagar o remédio porque na mata tem demais, é para pessoa reconhecer que aquilo tem um valor, e principalmente o valor do ensinamento. Eu posso te mandar essa folha aqui, eu garanto que isso não é veneno, mas você acha outra, pensa que é igual e faz uso da planta errada. Isso porque não valorizou o que o outro tem para ensinar aqui mesmo no centro. Às vezes a pessoa fala que está tomando o remédio um tempão e não faz efeito, mas muitas vezes é porque não valorizou. Ele tem que valorizar o que tem, e isso a gente pode ensinar. E isso tem tudo relação com a natureza da gente aqui porque aí também entra o valor da mata para todos. Acho que assim a gente protege ela, indiretamente, mas protege. (A.P, 46 anos)

Diante dos resultados apresentados, foi percebido que entre os fatores ligados à produção de subsistência daquela população, o que foi confirmado pelo material empírico coletado e analisado nesta pesquisa, está a manutenção do etnoconhecimento a respeito das plantas, sobretudo as medicinais, em seu mais amplo espectro. Partindo do princípio que produzir a subsistência está diretamente relacionado ao modo de vida, à religião praticada pelo grupo e ao trabalho, e que esses atributos são indissociáveis do conhecimento sobre o ambiente e a saúde, busquei neste estudo trazer à tona a discussão de como se dá essa indissociabilidade. Tal discussão proporcionou o levantamento conjunto com os membros do quilombo São José da Serra das potencialidades de uso desses atributos para a comunidade apresentado no capítulo 4.

3.5 O conhecimento tradicional e o matriarcado no Quilombo São José da Serra

São rainhas, essas mulheres. Ou, pelo menos, são nobres. Descendem daquelas honoráveis damas da corte do Alafim ou do Oni, em Oyó e Ifé. [...] descendentes remotas daquelas mulheres que em Meroe, entre Sudão e o Egito, alguns séculos antes de Cristo, reinam não na qualidade de mães ou esposas, mas por direito próprio, com todos os poderes da administração civil e militar, consolidando o matriarcado, tradição presente em boa parte das culturas africanas, nas quais as

mulheres, principalmente na condição de sacerdotisas, desempenham papel político importante. (Lopes, 2011, p. 49).

Inspirado pela passagem do livro do escritor Nei Lopes¹¹², este tópico destaca a importância da presença feminina no Quilombo São José da Serra, fato que vem se reproduzindo, historicamente, tal qual ocorre em diversas outras comunidades remanescentes de quilombos no Brasil, desde a formação dos antigos quilombos ou mocambos, que vem sendo há muito relatado em diversas passagens históricas (PINTO, 2011).

Este tópico tem por finalidade refletir sobre a contribuição das mulheres constituintes do Quilombo São José da Serra como agentes fundamentais da transmissão do etnoconhecimento teórico e prático, concreto e simbólico dentro da comunidade. Procurei, também, indicar aspectos que revelassem a valorização concedida aos moradores no que diz respeito ao subsídio para construção e manutenção da identidade negra da referida população, bem como, para a utilização de ervas no dia-a-dia dos quilombolas.

A história não escrita dos povos afrodescendentes pode ser procurada na vida social, isto é, nas estruturas cotidianas da comunidade em estudo, analisando sua cultura e seus meios de produção. O estudo da oralidade de populações afrodescendentes tem sido desenvolvido em perspectivas diferentes, adequando-se ao recorte de disciplinas que enfocam o tema. Ao se admitir que cada sociedade possui cultura e história próprias, a compreensão estrutural da comunidade começa a se delinear, graças ao uso das ciências e seus métodos auxiliares como arqueologia, etnobotânica, etnologia, etc. (MATTOS, 2007).

Embora a África tenha uma enorme diversidade étnica e cultural que pode variar de aldeia para aldeia, de maneira geral e desde tempos imemoriais, a oralidade é a forma do povo africano se expressar, manter suas tradições, ensinar e transmitir valores, resguardando as especificidades de cada etnia retratada em contos, mitos e histórias (PADILHA, 1995).

Até os dias atuais, a maior parte das sociedades afrodescendentes considera a importância da oralidade, do conhecimento adquirido, transmitido de geração para geração por meio das palavras proferidas pelos guardiões da tradição oral, que conhecem e transmitem as ideias sobre diversos temas, sobretudo os que interessam a essa análise - a relação ser humano-natureza e os fatos históricos vividos pelas mulheres da comunidade em questão. Os descendentes de africanos que vieram para o Brasil conservaram uma fonte viva de suas culturas tradicionais e por meio de histórias narradas oralmente mantém vivos elementos textuais e corporais em seu universo, tais como, rítmico e musical, gestual, ritualístico,

¹¹² Bacharel em Direito e Ciências Sociais pela Faculdade Nacional de Direito da antiga Universidade do Brasil, atual UFRJ, tem publicada em livro vasta obra toda centrada na temática africana e afro-originada.

político e imaginário, pois quando recuperam e conservam as suas tradições, por meio da transmissão oral dos conhecimentos, podem manter e reconstruir sua ancestralidade (PADILHA, 1995). É nesse saber mantido pela história oral que se baseia a etnobotânica, escolhida como método que guiou as reflexões realizadas neste ensaio, que foi inspirado a partir das pesquisas preliminares que compõem a tese de doutorado *Etnoconhecimento no Quilombo São José da Serra: uma perspectiva socioambiental*.

Albuquerque (2005) considera a etnobotânica como uma subárea da etnobiologia que estuda a relação homem/planta de culturas viventes. Nessa perspectiva, a Etnobotânica é uma ferramenta para compreensão das inter-relações entre biodiversidade e cultura e para elaboração de metas de desenvolvimento local, envolvendo grandes desafios epistemológicos, conceituais, filosóficos, éticos, metodológicos, socioambientais, políticos, entre tantos outros.

Munida de amplo instrumental teórico-metodológico que inclui aspectos das ciências biológicas e das ciências sociais, a etnobotânica está equipada para colaborar com a tarefa de revelar o passado, compreender o presente e indicar novas possibilidades socioambientais sendo, portanto, um referencial significativo para o apontamento de fatores cruciais na elaboração de políticas públicas, uma vez que o caráter interdisciplinar da etnobotânica permite demonstrar como fatores culturais e ambientais se integram, bem como, as concepções desenvolvidas por várias comunidades humanas sobre as plantas e sobre o aproveitamento que se faz delas. (ALBUQUERQUE; LUCENA, 2005; ALCORN, 1995; BEGOSSI, 1999; OLIVEIRA *et al.*, 2009).

Dentro do instrumental da investigação etnobotânica, a pesquisa consistiu de observação sistemática da situação-problema e foi utilizada para elaborar inferências. Deste modo, no estudo que inspira este ensaio, foi gerado um rico material qualitativo, oriundo da observação do dia-a-dia das crianças e das mulheres do quilombo, quer sejam mães, avós ou tias. Fotografias e filmagens, anotações de situações específicas e de circunstâncias que marcam a identidade cultural da comunidade estudada, e tudo mais que pode ser analisado como fonte de informação foram registrados. É importante atentar para o fato de que a observação tem seu próprio rigor, que precisa ser evidenciado a cada passo, uma vez que inclui uma série de procedimentos que permitem acesso ao comportamento social e coletivo que está sendo analisado, não podendo ser confundida com interpretação. A primeira descreve um ato, enquanto que a segunda é a projeção do que está sendo observado e, não necessariamente, corresponde à realidade (Albuquerque *et al.*, 2008).

No âmbito da pesquisa preliminar que fundamentou as reflexões realizadas neste ensaio, optou-se pela técnica de turnês guiadas pelas crianças do Quilombo (Albuquerque *et*

al., 2008). Tais turnês revelaram que as mulheres destacam-se como as principais transmissoras da tradição oral sobre o uso das plantas. No mesmo contexto, foram organizados encontros chamados de *bate-papo* com as mesmas crianças, em uma espécie de entrevista coletiva, na qual perguntas como: *Vocês usam plantas para alguma coisa? Para que? Saber sobre planta é bom? Quem mais te ensina sobre plantas?* Tais encontros foram dinamizados de modo a manter a naturalidade no processo de fornecimento das informações, por esse motivo, optou-se pelas perguntas abertas.

A temática sobre gênero entrou na pauta e inaugurou uma era de teorias e estudos que demonstram que, ao longo da história, o papel da mulher em um número significativo de sociedades tem se limitado a ser mãe, cuidadora, doméstica, entre outros qualitativos, estando a imagem feminina vinculada ao lar, à família, ou seja, à afirmação sociocultural da masculinidade.

Entretanto, em algumas sociedades o processo histórico ocorreu de maneira diferente, como em certas etnias africanas. Em algumas regiões da África, as mulheres eram autônomas e independentes, principalmente no que se refere ao aspecto econômico. Isso interferiu na maneira como elas conduziram suas vidas após migrarem para o Brasil, tanto no período da escravidão quanto no pós-abolição. Segundo Bastos (2011), no período pós-escravidão, por exemplo, as mulheres negras tiveram mais oportunidades de trabalho que os ex-escravos (que foram substituídos pelos imigrantes). A liberdade, autonomia e força dessas mulheres, provavelmente, fizeram com que elas tivessem postos de destaque nas expressões de religiosidade que surgiram, principalmente, na Bahia, onde alguns espaços religiosos denominados terreiros são comandados por mulheres até hoje.

De acordo com Pinto (2011), as mulheres presentes em diversas comunidades quilombolas por todo Brasil têm demonstrado o potencial para deixar suas marcas na perpetuação dos saberes sobre as plantas. Um exemplo é o cultivo ao redor da casa, em seus próprios quintais, em uma atividade classificada por elas mesmas como tarefa doméstica, porém, efetivamente, inserida no processo de transmissão para futuras gerações. Essa tarefa é considerada, por elas mesmas, como tarefa doméstica, porque a efetuam ao redor da casa, nos quintais. Usam machado e foice para cortar. Plantam, capinam e colhem. Os afazeres ditos mais leves dos trabalhos da roça estão designados a elas. Também, lhes cabem as tarefas de gerar, parir, cuidar e alimentar os filhos. Na labuta do cotidiano e na luta pela sobrevivência tais habilidades tornam as mulheres mais fortes, independentes e detentoras de saberes que se acumulam ao longo de suas vidas, possibilitando que inventem, reinventem e improvisem.

Em relação à mão de obra nos quintais na África subsaariana e no Caribe, as mulheres produzem de 60 a 80% dos alimentos básicos, segundo dados da *Food and Agriculture Organization* – FAO (1996). Na Ásia, mais de 50% do trabalho dedicado ao cultivo de arroz é realizado pelas mulheres. Na Ásia sul-oriental, no Pacífico e na América Latina, os hortos familiares cultivados pelas mulheres representam um dos mais complexos sistemas agrícolas. Atuantes desta organização, as mulheres são agricultoras por direito próprio e contribuem, de forma decisiva, na conservação e na ordenação globais dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura. Os hortos familiares das mulheres são, às vezes, centros experimentais não oficiais que elas utilizam para transferir, fomentar e cuidar de espécies autóctones, experimentando-as e adaptando-as, para fornecer produtos específicos e, possivelmente, variados.

Amorozo e Gély (1988) sugerem uma diferença entre os conhecimentos do homem e da mulher com relação às plantas que crescem em ambientes manejados ou não. De modo geral, a mulher domina melhor o conhecimento das plantas que crescem próximo a casa, no quintal ou no sítio, enquanto o homem conhece mais as plantas do mato.

A predominância das mulheres dedicadas ao manejo de quintais pode ser justificada se considerarmos que, ao longo da história, nas várias sociedades, a responsabilidade com as tarefas domésticas e os cuidados das crianças tem sido designada às mulheres, sendo as principais responsáveis pelo tratamento caseiro das doenças por meio do uso de plantas.

Neste estudo, a expressão conhecimento tradicional é compreendida como o conjunto de experiências e saberes acumulados por um grupo humano sobre seus recursos naturais e transmitidos intergeracionalmente, de forma não estática, dinâmica e mutável, podendo passar por transformações e adaptações ao longo do tempo e de acordo com uma gama de conjecturas e interesses envolvidos (ELISABETSKY, 2003; ALBUQUERQUE, 2005). Este conhecimento, manuseado de forma espontânea, pode contribuir com mecanismos sociais, culturais e ambientais, a favor da conservação da sociobiodiversidade local, o que lhe confere relevância social.

O interesse do ser humano pelo conhecimento sobre as plantas confunde-se com sua própria história, pois os primeiros registros revelam que desde tempos imemoriais o ser humano fortalece relações com os vegetais utilizando-os como matéria prima para suprir suas necessidades básicas de alimentação, construção de habitações e fabricação de ferramentas e utensílios (ALMEIDA, 2003; RIBEIRO, 1996). Trata-se de conhecimento humano a respeito dos recursos naturais, que é construído na interação entre os seres humanos e a natureza, a partir de sistemáticas observações, o que gera processos adaptativos garantidores de

sobrevivência de sociedades em determinados ambientes. Esse conhecimento empírico das gerações precedentes está presente na atualidade e no meio em que vivemos. Pode ser entendido como o conhecimento adquirido por meio de tentativas, erros e acertos dentro de grupamentos de ideias e ações e que ainda hoje permanece válido, observável, analisável, compreensível e, até mesmo, replicável.

Sob diversos aspectos, há um reconhecimento tácito da importância da mulher na transmissão do conhecimento para sucessivas gerações. Como aponta Viu *et al.* (2010), existem estudos etnobotânicos que permitem uma melhor compreensão do papel feminino como responsável pela manutenção da tradição local em relação à natureza, pela segurança alimentar, pelos cuidados com a saúde da família e pela administração dos recursos naturais usados como fonte de subsistência e que se encontram nas cercanias de suas casas. As mulheres, segundo Quisumbing e Meizen-Dick (2001), possuem os papéis de produtoras de alimentos, angariadoras de receitas e zeladoras da alimentação doméstica e da segurança nutricional das pessoas.

Na ausência temporária ou definitiva dos homens, entretanto, muitas assumem, também os papéis ditos masculinos, e se afirmam nessas funções. Para Silva (2007) e Pastore (2005), inicialmente, a mulher era responsável tão somente pelo espaço doméstico. No entanto, houve um processo de conquista e de reconhecimento de papéis cruciais à vida da comunidade, tais como, o saber-fazer em relação ao plantio, à colheita, à capina e ao benzimento e, ao assumir tais tarefas, a participação e a valorização da mulher nos espaços públicos intensificou-se, garantindo-lhes o papel de especialistas locais.

No Quilombo São José da Serra, o processo de deslocamento e fixação de raízes produziu experiências que se juntaram às crenças e aos valores que os indivíduos herdaram de seus antepassados e, no conjunto, passaram a compor o acervo cultural desta atual sociedade que é fortemente influenciada pela história oral da transmissão e da perpetuação do etnoconhecimento.

Parte da população é atualmente considerada flutuante devido a migrações oscilatórias em busca de trabalho em outras localidades, caracterizando um dos principais problemas da comunidade. Nas últimas décadas do século XX, esse deslocamento intensificou as alterações estabelecidas nas relações sociais. Foram abertas novas perspectivas para a refuncionalização do processo produtivo, embora alguns aspectos socioculturais possam ser modificados descaracterizando-os como comunidade tradicional.

Muitas mulheres quilombolas do São José da Serra não tiveram a mesma oportunidade de sair do quilombo em busca por alternativas de trabalho. Assim, houve também um reforço

à refuncionalização da mulher enquanto detentora do conhecimento sobre os recursos naturais locais, tornando mais evidente seus saberes e possibilidades de propagação.

O relato de um membro quilombola retrata uma realidade comum aos agricultores que viveram as mazelas da Revolução Verde. Ao atingir o Quilombo São José da Serra, as consequências do uso de pesticidas e demais substâncias químicas impostas pelo sistema agrícola fortalecido na segunda metade do século XX geraram consequências à saúde, ao meio ambiente e à dinâmica populacional da comunidade.

Já teve muito mais homem aqui. Além de sair para trabalhar, muitos morreram. Eu tenho pra mim que foi devido ao veneno de café. Usavam veneno no café e não usavam máscara. Aquilo atacou eles. Ninguém sabia de nada, aí nem se protegia. Nem o dono da fazenda [Sr. Suinte], porque ele era um homem muito bom e também morreu disso. Era porque ele não sabia mesmo. Acho estranho que todos eles tenham morrido do mesmo sofrimento [câncer?]. Assim foi com o Joaquim e com o Roque, por exemplo, que morreu cheio de caroço na garganta. Acho que era aquela doença. O Domingos Estevão, papai, morreu com 59 anos só! O único que não trabalhava aí no cafezal foi tio Mané Seabra, que está vivo até hoje. Depois que isso aconteceu se desconfiou que foi isso, e ninguém mais usou. Naqueles dias, eles botavam aquelas bombas nas costas para jogar o veneno e não usava máscara. Isso foi lá pro anos 70 e a gente sente o resultado até hoje, já que as pessoas foram morrendo. (T.J, 83 anos)

Tudo indica que o fato gerou casos de viuvez feminina e houve necessidade subsequente de adaptação das mulheres a tal condição. Apoiadas na oralidade, as mulheres tiveram seu status de detentoras e propagadoras do conhecimento sobre os recursos vegetais favorecido por tais transformações sociais locais, influenciando também o modo de vida da comunidade. A partir da observação da experiência vivida na comunidade com os agrotóxicos, a relação ser-humano-natureza se deslocou e hoje opta-se pela agricultura tradicional, sem uso de agentes químicos.

De maneira geral, no Quilombo São José da Serra o aprendizado das tradições orais sobre o uso das plantas ocorre no meio familiar, no qual o pai, a mãe e os parentes mais velhos são responsáveis pelos ensinamentos, por meio de suas próprias experiências, lendas fábulas, provérbios e mitos. Assim, os idosos em grande parte das sociedades afrodescendentes têm um importante papel na transmissão de valores e conhecimentos para os mais jovens.

A pesquisa apontou que as mulheres do Quilombo São José da Serra são, em geral, capazes de conferir características qualitativas sofisticadas para as etnoespécies e

etnovarietades, mesmo quando essas são parecidas. É o caso, por exemplo, do quebra-pedra (*Phyllanthus* sp.) que as mulheres descrevem, com precisão, as diferenças na cor do caule, no formato e no espaçamento das folhas e na diferença da *qualidade do chá* para plantas semelhantes. Em relação ao picão branco (*Bidens pilosa* L.) que *é do branco porque o pezinho dele [caule] é branco, mas a florzinha é amarela, só para te explicar melhor.*

O refinamento do conhecimento também transparece quanto ao habitat onde se encontram as plantas e o local de coleta ideal para melhor qualidade do *remédio*, como o relatado para o gelolzinho (*Polygala paniculata* L.): *ele gosta de lugares frescos, por isso fica aqui perto da cachoeira, e se for encontrado em outro lugar mais quente não tem nem o mesmo cheiro de remédio.*

São elas também que guardam saberes sobre época de plantio e floração e demais manejos de seus quintais, tais como, a retirada de plantas indesejadas, consorciação sinérgica de espécies para melhor produtividade ou o controle agroecológico de pragas, como apontou a moradora que usa o fumo (*Nicotiana tabacum* L.) plantado no entorno das hortas para controlar infestações de pulgão ou alho (*Allium sativum* L.) entre as plantas para espantar formigas.

As mulheres também são as responsáveis pela introdução de novas espécies nos quintais e pelas trocas entre vizinhas, o que favorece a variabilidade genética local. O compartilhamento de informações e receitas é outra questão importante atribuída às mulheres, seja entre si ou através de gerações. Uma das receitas interessantes que perpassa gerações no Quilombo São José da Serra foi assim descrita:

O picão do branco é outro santo remédio. É bom pro rim. É bom para hepatite e pro pulmão. Uma vez minha mãe estava com pneumonia e o médico desenganou ela. Aí nós juntamos picão, erva grossa, cambará, canela e mais outras plantas para fazer o remédio. Colocamos também três torrões de parede [adobe] e um caco de telha colonial para esquentar direto no fogo até ficar vermelha. Quando a telha fica bem quente, juntamos as folhas dos remédios que vai queimar com o calor da telha, junto com açúcar e os torrões. Ai bota água e bebe. Nem ferve nada, o calor da telha é que vai esquentar tudo. Aí faz esse xarope e bebe. Cura até tuberculose. A mamãe também curou uma menina desenganada assim, com essa garrafada. Sabe por que dá certo? É quando a gente tem fé. (M.P, 67 anos)

Ainda que haja uma especialização, por exemplo, por se tratar de conhecimentos sobre usos medicinais de plantas que só os pajés ou xamãs dominem, ou de técnicas anticoncepcionais ou de parto que só as mulheres conhecem – tais conhecimentos se reportam a referenciais culturais coletivos (SANTILLI, 2004). Portanto, não queremos apontar, nesse

ensaio, que homens e mulheres tenham níveis de conhecimentos distintos e comparáveis quantitativamente. Intentamos, tão somente, enfatizar que as mulheres do Quilombo São José da Serra são conhecedoras e mantenedoras de uma vasta gama de saberes relacionados à natureza, seja do ponto de vista simbólico ou material e essa constatação também foi percebida no dia-a-dia das crianças do lugar.

Alguns encontros com crianças permitiram que percebêssemos o efeito do potencial feminino na manutenção e na transmissão do etnoconhecimento. A todo tempo, por saberem que ali estava alguém interessado no conhecimento sobre plantas, as crianças apontavam as diversas espécies vegetais e seus usos. Na ampla maioria dos casos essa ou aquela planta vinha acompanhada da mensagem:

Foi minha mãe que me ensinou.

Minha vó sempre manda pegar essa.

Essa a tia tem lá no quintal dela e minha mãe pede para eu ir buscar.

Minha mãe sempre manda a gente lavar o cachorro com essa, é bom pra sarna.

A tia usa essa pra enfeitar as bonecas para vender.

Tomo chá dessa aqui desde pequeno; minha mãe sempre fez pra mim.

Essa eu já vi minha vó plantando.

Essa aqui tinha muita por aí, mas minha mãe disse que tá sumindo.

Lá estavam as mulheres. Lá estavam na maioria dos discursos que unem duas ou três gerações. Não que os homens não saibam ou não ensinem. Independentemente da idade, encontramos diversos homens que foram apontados pela comunidade e pela família como *conhecedores*, e são mestres para os jovens da comunidade. Aos meus olhos, esses homens, ao mesmo tempo em que cultivam nos quintais, dão conta das preparações e das solicitações de assistência aos pequenos cuidando da alimentação e contando histórias do tempo do cativo, as mulheres promovem uma atmosfera de ensinamentos ao seu redor. Quando vão

para o fogão com um punhado de ervas catadas, muitas vezes pelas próprias crianças e nos arredores da casa, aqueles pequenos olhos de aprendizes codificam e decodificam, guardam e utilizam muitas daquelas informações. Assim, não nos furtamos a afirmar que as mulheres são conhecedoras tanto quanto são propagadoras do conhecimento tradicional. E assim como inicia o texto acima, são rainhas essas mulheres, ou pelo menos são nobres guardadoras de um tesouro, ao mesmo tempo material e imaterial, de valor inestimável.

No quilombo São José da Serra, a força das mulheres pode ser percebida na reverência e no respeito dedicado à memória de mãe Zeferina, importante matriarca e fundadora do centro umbandista local, e uma importante figura de agregação sócio-histórica para o grupo. Mãe Zeferina deixou seu legado para outra mulher, sua filha Mãe Tetê, com quem a comunidade conta para bênçãos, conselhos, chás, ensinamentos, abrigo, carinho, dentre seus vários atributos. Esta Matriarca em todas as instâncias seja ela procurada em seu sentido material ou apoiada por Baianinha, seu “orixá de frente”, entidade igualmente feminina, que é evocada para abrir as sessões do centro e que comanda todo o evento religioso até o alvorecer.

Cumpramos ressaltar as características do papel desempenhado pelas mulheres (mães de santo) quando comparadas aos papéis que lhes são destinados em outras denominações religiosas fora do campo religioso afro-brasileiro. Encontramos respaldo de nossa observação na obra de Bastos (2008, p. 3):

Nas religiões afro-brasileiras, particularmente, o sexo feminino parece ocupar uma posição de maior destaque em comparação às outras religiões. Podemos perceber que na religião Católica, não é permitido às mulheres dirigir a cerimônia de maior destaque, que é a missa. Nos templos evangélicos e pentecostais a situação se repete, pois a grande maioria de bispos é do sexo masculino. Há pouco tempo, começaram a surgir timidamente, algumas mulheres nessa posição.

De sua árvore genealógica e dos enxertos feitos ao longo dos anos no tronco de mãe Zeferina nasceram às várias parceiras de quilombo – mães e mulheres que vivem no e para o quilombo - que se unem na roça, no plantio e no preparo de alimentos servidos em festas, almoços comunitários, reuniões políticas, projetos, palestras, cursos, e vários eventos que envolvem o coletivo e que contam com as mãos e com as sensibilidades femininas. São ricos esses momentos de troca e as plantas contribuem para o escambo dos saberes produzidos nos quintais, nas matas, nas orações, nas receitas, nas garrafadas, nas simpatias, nos roçados, nas místicas, nas histórias do tempo do cativo, nas histórias de luta e de conflito para se manter onde sempre estiveram. O etnoconhecimento sobre as plantas, ousamos dizer, é perpetuado por mãos femininas no Quilombo São José da Serra. Mães e suas crias aquecem e tecem de

saber cada escolha por essa ou aquela planta, para esse ou aquele fim, e vão dando às gerações que se sucedem o direito ao acesso ao conhecimento tradicional, sem “juridiquês”, e com perspectivas socioambientais férteis.

Ao utilizar os recursos vegetais, o ser humano estabelece uma relação com o ambiente, elaborando um conceito próprio de seus elementos, definindo as relações etnoecológicas locais entre ele e o ecossistema, através da valoração que dá as plantas. Essa relação estabelece-se pela transmissão cultural processada pela relação cotidiana da comunidade, e a forma como percebe os recursos vegetais a sua volta é manifestado através de suas experiências práticas.

Os trabalhos da roça e as atividades domésticas fazem parte da realidade cotidiana vivida pelas mulheres do Quilombo São José e são interligados e vitais para a manutenção familiar local. Não há separação entre a mulher da roça trabalhadora e a mãe, pois, ao mesmo tempo em que ela ensina a trabalhar também transmite lições de vida aos filhos enquanto trabalha (PINTO, 2011). A valorização das mulheres presentes nos discursos infantis no Quilombo São José da Serra é favorecida pelo potencial da oralidade característica do gênero feminino e, especialmente, daquelas mulheres quilombolas, guardiãs de sistemas simbólicos e materiais locais. Segundo Pereira e Diegues (2010), oralidade é simultaneamente conteúdo e processo, por impor maior atenção aos movimentos de audição, percepção e memória, coerência de pensamento e criatividade como desenvolvimento do enredo narrado. Por ser a transmissão oral um reconhecido mecanismo de difusão, manutenção e perpetuação que estabelece contínua relação com o saber disseminado, o conhecimento tradicional é um produto histórico constituído da resultante de forças entre a memória e o processo de transmissão. Portanto, antes de analisar o saber é preciso ajuizar quanto às formas pelas quais os conteúdos desse saber foram transmitidos. E Pereira e Diegues também citam Lenclède (1994) apontando que é a partir da oralidade que os conhecimentos, valores, linguagens, representações, visões de mundo e práticas são transmitidos entre os sujeitos, permitindo a continuidade do tempo passado no tempo presente.

Apesar de sua grande importância, a continuidade da valorização do conhecimento tradicional transmitido pela oralidade, e as transformações sociais têm provocado sua erosão em função da maior exposição da comunidade às pressões econômicas e culturais das sociedades envolventes, maior acesso a medicamentos e grande deslocamento das pessoas de seus ambientes naturais para os centros urbanos, levando a perda do caráter utilitário do conhecimento popular (FONSECA-KRUEL; PEIXOTO, 2004). Além destas ameaças, é importante ressaltar que a pesquisa científica sobre o uso tradicional de plantas medicinais no

Brasil é recente, sendo assim, pouco documentada e mantida, muitas vezes, apenas pela oralidade (PINTO *et al*, 2006), o que justifica maiores esforços em se estabelecer pesquisas nessa área de conhecimento.

Há que se reconhecer que boa parte do etnoconhecimento botânico estudado nesta pesquisa mantém-se na histórica conexão entre as crianças e as mulheres quilombolas do São José da Serra (Figura 27). Ao entrarem em contato com as informações históricas ou alguma receita que vem sendo propagada há gerações, os jovens despertam para a valorização das informações dos antepassados, o que pode vir a garantir-lhes o direito a saber o que vem compondo, desde sempre, a territorialidade da comunidade.

Figura 27 - Crianças e mulheres do Quilombo São José da Serra



(a)



(b)



(c)

Legenda: (a) - Crianças; (b) - Prima Santa; (c) - Tia Santina.

Fonte: A autora, 2012.

4 A PARTICIPAÇÃO DOS QUILOMBOLAS DO SÃO JOSÉ DA SERRA COMO FORMA DE RETORNO DOS RESULTADOS DA PESQUISA À COMUNIDADE

Quilombo existe onde há autonomia, existe onde há uma produção autônoma que não passa pelo grande proprietário ou pelo senhor de escravos como mediador efetivo, embora simbolicamente tal mediação possa ser estrategicamente mantida numa reapropriação do mito do bom senhor, tal como se detecta hoje em algumas situações de aforamento (SCHIMITT et al., 2002 p. 3)

Como anteriormente exposto, a questão do retorno dos resultados da pesquisa aos atores sociais investigados pelas etnociências, embora antiga, ganhou mais adeptos diante do crescente interesse da comunidade científica pela conservação, uso sustentável e repartição de benefícios derivados da utilização da biodiversidade (FONSECA-KRUEL; PEIXOTO, 2004; PATZLAFF; PEIXOTO, 2009. QUINTEIRO, 2013). Entretanto, a compreensão sobre as melhores formas de se fazer esse retorno ainda tem sido uma busca constante.

O debate tem girado em torno da melhor forma de gerar benefícios assentados no saber investigado pela etnobotânica e como socializa-lo no meio social onde foi gerado. Assim como gira sobre quais produtos devem ser levados à comunidade como resultado das análises sobre o conhecimento associado às plantas, sistematizado por meio de investigações etnociências (PATZLAFF; PEIXOTO, 2009).

Nos últimos anos, tornou-se usual a devolução dos dados da pesquisa à comunidade ser feita na forma de manuais ou cartilhas, de listas ilustradas de plantas, de palestras e cursos, e até mesmo de coautoria de membros da população estudada em produções científicas (FONSECA-KRUEL et al., 2006; PATZLAF; PEIXOTO, 2007). Entretanto, a eficácia e a eficiência prática destes tipos de estratégias permanecem sem consenso.

De acordo com Quinteiro *et al.* (2013), apesar das recomendações e do maior interesse pela devolução, a apreciação de artigos científicos em etnobotânica revela o baixo número de casos de retorno efetivo e de aplicabilidade dessas pesquisas, o que os autores sugerem resultar em uma lacuna a ser preenchida. Em última análise, pouco vem sendo alcançado de concreto em relação à execução de alternativas para a melhoria das condições socioambientais, no que tange à utilização dos recursos vegetais constitutivas do modo de vida das populações envolvidas nos estudos.

Segundo Rocha *et al* (2014), dentre os entraves à aplicabilidade dos resultados obtidos com investigações etnobotânicas, aos quais me reporte nos referenciais teóricos desta pesquisa, destacam-se: a controvérsia envolvendo os conceitos de tradicional e território; a dificuldade de formulações jurídicas que façam valer o direito à participação das populações

nas decisões quanto aos bens tangíveis e intangíveis; a assimetria de poder; a lentidão legislativa, executiva e judiciária; a dificuldade dessas populações reconhecerem o potencial do conhecimento que produzem. Ainda de acordo com os autores citados a cima, a superação desses entraves pressupõe a necessidade de criação de mecanismos de aproximação do discurso à prática social, tais como, a realização de diagnósticos participativos e de audiências públicas, a socialização e a transparência de informações, a mobilização e a instrumentalização de atores sociais, a mediação de conflitos fundiários, dentre outros.

Partindo das ideias defendidas Rocha *et al.* (2014) e também por Diegues e Arruda (2004), de que em comunidades tradicionais se perpetua uma relativa simbiose entre ser humano e natureza (na práxis e no campo simbólico), e que o etnoconhecimento acumulado por esses grupos mantém e favorece o conhecimento sobre seu território, é possível reconhecer a importância da transmissão desse saber às novas gerações e seu potencial em traçar perspectivas futuras. No entanto, como já discutido ao longo desta tese, muitas vezes, os sujeitos dessas comunidades não são reconhecidos e não se reconhecem como atores sociais com direitos e responsabilidades, como parte integrante dos processos e das transformações sociais locais.

As transformações sociais tendem a acontecer com ou sem a participação dos personagens afetados. Há uma corrente socio-histórica que impulsiona a mudança, e com ela vão sendo (re)criados os paradigmas, as políticas públicas, os projetos desenvolvimentistas, afeta-se a tradicionalidade, transformam-se as identidades, diminui-se o potencial de resiliência dos conhecimentos tradicionais... todos tragados pelo curso dos fatos. Entretanto, de acordo com Boqué Torremorell (2003), é possível pegar o leme e assumir a guia dos fatos pelos caminhos da transformação, e isto é participar, decidir e tomar a responsabilidade pelo que venha a acontecer. E assim, a autora sustenta que a participação, aspecto fundamental na conquista da transformação socioeconômica de um grupo, pode (e muitas vezes precisa) ser favorecida.

Muitos dos problemas vividos pelas comunidades tradicionais, inclusive no São José da Serra, se originam da ausência do reconhecimento mútuo do valor dessas pessoas e seus conhecimentos (BOQUÉ TORREMORELL, 2003). Tal fato assenta-se nas ideias forjadas por interesses hegemônicos de que a essas comunidades cabe apenas viver em um mundo invisibilizado ou produzido como fora do contexto social (re)conhecido (SANTOS, 2007).

No recorte estabelecido para esta pesquisa, mais do que um embate entre os moradores do Quilombo e os fazendeiros das terras a serem desapropriadas, há uma luta histórica por reconhecimento de uma massa de pessoas que apresentam um rastro de invisibilidade, que

desde o período colonial brasileiro os coloca do *lado de lá da linha abissal*, lado onde a cidadania não é regra aplicável da mesma forma que do outro lado. E o processo pela posse do território é apenas um dos aspectos da luta.

Como expus até aqui, este estudo indica o uso da pesquisa etnobotânica aplicada como estratégia metodológica para o fornecimento de subsídios que favoreçam a visibilidade do etnoconhecimento botânico mantido pela comunidade do Quilombo São José da Serra. Acredito que proporcionar visibilidade ao etnoconhecimento é um passo significativo rumo à participação, à medida que os atores envolvidos são suscitados a interagir com o problema, com os questionamentos, com as possibilidades, com as lideranças locais e entre si.

O engajamento da etnobiologia requer o enfrentamento de temas políticos, considerando visões alternativas sobre o desenvolvimento local e a relação homem-natureza. Tal desafio consiste, principalmente, em possibilitar que as comunidades tradicionais determinem seus próprios destinos, de acordo com seus conhecimentos e valores. Cientes de sua importância, torna-se possível o interesse pela participação nas tomadas de decisão que afetam o próprio grupo. Portanto, a etnociência engajada é a que considera seu potencial papel favorecedor da participação e se ocupa em retornar à comunidade envolvida os resultados obtidos com a pesquisa.

Trazendo o foco da discussão para o interesse deste tópico da pesquisa, segundo De La Cruz Mota (1997) a participação direta dos atores sociais no processo de devolução sistematizada dos dados oriundos da pesquisa às populações de origem pode ser a chave para um efetivo retorno. Na mesma linha de pensamento, Martin (1986) enfatiza que a própria comunidade deve participar do desenvolvimento da pesquisa, o que pode vir a estimular e favorecer a conservação dos recursos naturais, o conhecimento da natureza, a recuperação do equilíbrio dinâmico do meio ambiente, o desenvolvimento cultural e econômico, e a execução de tarefas derivadas da investigação para o benefício da própria comunidade. Em maior ou em menor escala, todos são aspectos relevantes à formulação de políticas públicas¹¹³.

O direito à informação e à participação para formulação de políticas públicas não é apenas um direito subjetivo ao acesso a documentos em mãos do poder público, mas refere-se, também, ao dever do Estado de produzir, coletar, processar, difundir e atualizar informações, pois, do contrário, essa também será uma forma de impedir o direito à participação (VALLE, 2005).

¹¹³ Por não fazer parte dos objetivos desta pesquisa, não serão expostas definições e demais colocações a respeito de políticas públicas. A opção por trazê-la à discussão, mesmo que de forma superficial, é tão somente para ilustrar a importância potencial da participação, que pode influenciar aspectos locais, regionais, nacionais e internacionais quando seu resultado é incorporado às políticas públicas.

Embora sejam diversas as definições para as políticas públicas e vários os fatores que motivam e determinam sua constituição, a maioria assenta-se em ações governamentais. Porém, vislumbra-se a tendência das políticas públicas resultarem do diálogo participativo entre o Estado e os diferentes atores sociais, a partir de articulações que favoreçam a análise de demandas e a geração de uma co-responsabilização pela implementação e avaliação daquilo que foi acordado (SOUZA, 2006). Foi neste ponto que fixei a premissa de que a visibilidade favorecida pela etnobotânica aplicada pode vir a contribuir com a tarefa de instrumentalizar os atores envolvidos para uma efetiva participação e geração de alternativas de geração de trabalho e renda.

Diante da importância da participação reconhecida pelo Estado brasileiro, a presidenta da República, Dilma Rousseff, assinou em 23 de maio de 2014 o Decreto nº8.243, que institui a Política Nacional de Participação Social - PNPS e o Sistema Nacional de Participação Social – SNPS, com o objetivo de fortalecer e articular os mecanismos e as instâncias democráticas de diálogo e a atuação conjunta entre a Administração Pública Federal e a sociedade civil. No referido decreto, algumas diretrizes, estritamente relacionadas aos interesses desta pesquisa, chamaram atenção, a saber: I - reconhecimento da participação social como direito do cidadão e expressão de sua autonomia; III - solidariedade, cooperação e respeito à diversidade de etnia, raça, cultura, geração, origem, sexo, orientação sexual, religião e condição social, econômica ou de deficiência, para a construção de valores de cidadania e de inclusão social.

Também quero ressaltar o interesse particular em alguns dos objetivos da PNPS, de acordo com o decreto, a saber: IV - promover e consolidar a adoção de mecanismos de participação social nas políticas e programas de governo federal; V - desenvolver mecanismos de participação social nas etapas do ciclo de planejamento e orçamento; VI - incentivar o uso e o desenvolvimento de metodologias que incorporem múltiplas formas de expressão e linguagens de participação social; VII - desenvolver mecanismos de participação social acessíveis aos grupos sociais historicamente excluídos e aos vulneráveis; VIII - incentivar e promover ações e programas de apoio institucional, formação e qualificação em participação social para agentes públicos e sociedade civil.

A partir de tais ideias e deste recente incentivo legal deu-se o maior interesse por buscar, como forma de retorno, a instrumentalização, favorecida pela etnobotânica aplicada, dos quilombolas do São José da Serra para a participação ao longo de todo o processo investigativo (coleta do material vegetal, registro das entrevistas, reuniões de apresentação de resultados parciais e a reunião de retorno), a fim de contribuir com o objetivo de visibilizar -

sistematizar, compreender e valorizar - etnoconhecimento, os detentores deste conhecimento, as espécies vegetais e a paisagem local, de modo a desvelar suas potencialidades para criação de alternativas que contribuam para o etnodesenvolvimento local.

Trato do tema como uma participação favorecida pela etnobotânica aplicada por entender que o etnoconhecimento botânico guarda em si forte potencial impulsionador de transformações socioambientais no grupo, muito embora tenha sido invisibilizado por tanto tempo. E, ao se favorecer a visibilização desse saber, um desenho criativo de possibilidades pôde ser estruturado, não por *alguém de fora*, mas por meio da valorização e reconhecimento do conhecimento mantido pelo próprio grupo, que vem sendo transmitido por gerações.

Por meio das estratégias metodológicas da etnobotânica aplicada, durante as entrevistas, à medida que as informações sobre as plantas eram levantadas, também foram encorajadas questões sobre a qualidade ambiental local, sobre as formas vigentes de manejo da paisagem e sobre possíveis alternativas de uso das plantas que pudessem contribuir para o desenvolvimento socioambiental local, ancorado ao prefixo *etno*.

Dentro desta abordagem dinâmica, que envolve a interpretação da relação estabelecida entre os quilombolas do São José da Serra e as plantas, em seus diferentes níveis interativos, e a melhor forma de se valer desta relação, a pesquisa suscitou questionamentos, como: (1) *Como vem sendo mantido esse conhecimento?* (2) *A quem se destina todo esse conhecimento produzido, mantido e transmitido por vocês?* (3) *Como a comunidade pode obter algum retorno com esta investigação que visibilizou todo esse etnoconhecimento?* (4) *Se conseguir trabalho por aqui é o grande problema enfrentado por vocês, porque não se utilizam mais desse acervo de conhecimento que receberam ao longo de tantas gerações?*

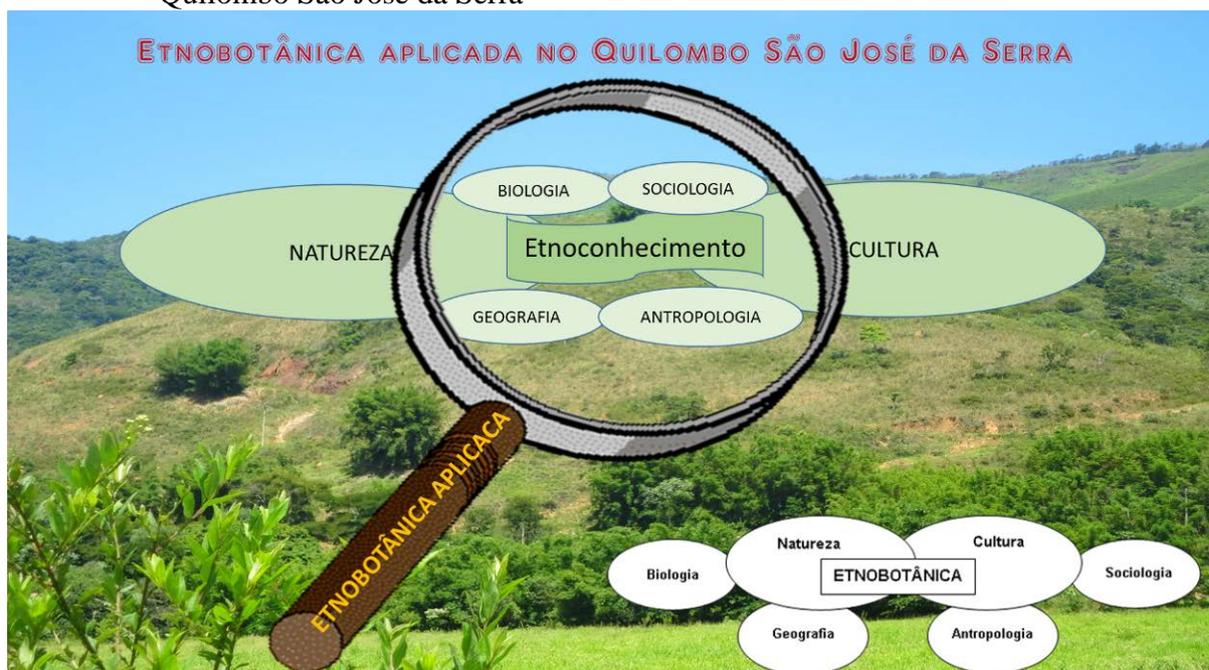
Não se trata de um jogo de perguntas e respostas, pois não são perguntas de respostas diretas. Desdobramentos, aprofundamentos e entrelinhas destas questões fizeram a base da incitação à participação.

No processo de reflexão percebi que era necessário trazer a essência de tais questões para dentro da linha investigativa. Neste sentido, a pesquisa avançou para além de um exercício acadêmico de formulação de inventários etnobotânico para colocar-se a serviço da comunidade de onde saíram as informações.

4.1 Construção participativa das alternativas empreendedoras

Ancorada nos referenciais teórico-metodológicos deste estudo e na percepção captada dos quilombolas sobre o conceito de desenvolvimento local (vide seção 3.1.1) foi possível constatar que, para eles, trata-se de uma opção viável, e de interesse da comunidade, desenvolver ações empreendedoras para geração de renda com o uso de recursos naturais, desde que não sejam perdidas as tradições, a identidade étnica e a noção de grupo. E, para a presente pesquisa, a etnobotânica aplicada tem o potencial de assumir um relevante papel desvelador, confirmando o potencial interdisciplinar investigativo da integração natureza e cultura, através das áreas de confluência, como observado na Figura 28, conduzidas à visibilidade.

Figura 28 - Diagrama representativo do potencial interdisciplinar da etnobotânica aplicada no Quilombo São José da Serra



Legenda: Potencial interdisciplinar da etnobotânica em seu princípio investigativo da integração natureza e cultura, através das áreas de confluência.

Fonte: A autora, 2013

Como dito anteriormente, por meio dos estudos preliminares à condução desta pesquisa, observei que a comunidade parecia ainda não ter percebido o potencial desse saber etnobotânico sistematizado/organizado como elemento capaz de ampliar as perspectivas de sua aplicabilidade em projetos que subsidiem melhores condições de subsistência e favoreçam ainda mais as formas de resistência que vêm sendo empreendidas desde muito tempo. Neste

sentido, acreditei que promover a visibilidade do etnoconhecimento sobre acervo vegetal local poderia permitir a emergência de novas perspectivas socioambientais àquela comunidade, em uma reconfiguração do processo produtivo baseado na ampliação do seu reconhecimento. Os dados obtidos evidenciaram este fato.

Por meio da etnobotânica aplicada como método, segundo os quilombolas, a constante apresentação dos objetivos da pesquisa, a possibilidade de serem ouvidos e reconhecidos como importantes parceiros no processo investigativo, a escolha pela técnica de turnê guiada que possibilitou a valorização da paisagem onde vivem, a crescente confiabilidade no uso ético dos dados e o favorecimento à participação nas diversas etapas da pesquisa (encurtando a sensação de distância entre eles e a academia) foram os principais aspectos que deram estímulo à construção coletiva das perspectivas socioambientais para o grupo. Ao se perceberem como essenciais à pesquisa, deu-se a conseqüente percepção do potencial participativo que a comunidade guardava (invisibilizado) e foi possível, em conjunto, estimular o interesse em tomar a frente, pegar o leme, nas discussões quanto aos rumos a serem dados aos resultados obtidos.

Tais resultados passaram a compor a apropriação do saber e das possibilidades visíveis pela própria comunidade, despontando como aspecto promissor de novos projetos. Desta forma, foi revelado que ao se apropriar do etnoconhecimento há tanto mantido por eles mesmos, é possível aflorar a percepção da importância da autonomia do grupo na busca de novas oportunidades e que a *visão de alguém de dentro* guarda um potencial peculiar indispensável para a construção de projetos de desenvolvimento local, incorporando, na prática, o prefixo *etno* (etnodesenvolvimento local).

Foi possível observar que a riqueza da discussão que se deu ao longo do estudo corroborou com as premissas e subsidiou as ideias empreendedoras que ora apresento como um dos produtos desta investigação. Tal percepção ocorreu a partir da constatação de que havia o interesse crescente em participar do fornecimento dos dados; dos relatos de que as discussões entre eles, sobre o tema, se mantinham mesmo sem minha presença; a narrativa de que o grupo tem buscado esboçar projetos empreendedores relacionados ao uso de recursos de origem vegetal; e da observação do surgimento de questionamentos quanto ao destino e à repartição justa dos possíveis benefícios gerados a partir dos dados apurados.

Um outro aspecto favorecido pela pesquisa foi o avanço das discussões em torno da possibilidade de melhor enfrentamento da principal problemática vivida pelo grupo: a situação de conflito pela posse da terra, que traz como conseqüências a restrição de espaço para o plantio dos roçados, o desemprego e a emigração de vários membros da comunidade

em busca de oportunidades de trabalho longe dali. Tal fato afetou a estabilidade populacional local e levou ao êxodo e ao esvaziamento demográfico. Ao reconhecer a conexão existente entre a garantia da terra e à manutenção das tradições e modo de vida próprios dos remanescentes daquele quilombo foi possível visualizar a conexão existente entre eles, a terra e as formas (ou estratégias) de subsistência praticadas pela comunidade, de modo a contribuir para o fortalecimento de novos patamares de discussão, e ação, quanto à valorização, conservação e utilização dos saberes e recursos constituintes daquela paisagem. Ao debaterem sobre como podem, dentro das circunstâncias atuais, criar alternativas de produtos com base no conhecimento etnobotânico visibilizado, o pano de fundo da discussão foi a criação de formas de se alcançar a autonomia para geração de renda dentro do próprio quilombo, ainda que por ora não seja possível contar com a decisão judicial quanto a posse da terra. Trata-se de alternativas viáveis a partir do saber imanente reconhecido e que independe das condições legalistas externas impeditivas de grandes avanços em projetos de desenvolvimento local.

Na mesma medida, indicando o não conformismo com a situação de morosidade judicial sobre o tema, os quilombolas expuseram a percepção que a pesquisa também pode se tornar importante fator argumentativo para novos pleitos sobre a posse da terra e demais direitos garantidos às populações tradicionais, aos descendentes de quilombos e aos agricultores familiares. Eles conseguiram perceber que o conhecimento mantido pela comunidade guardava relação direta com a terra a requerida, com a história da população, com a religiosidade, com as questões ambientais, com as condições de qualidade de vida, com a produção de subsistência e com os direitos adquiridos, que são fatores diretamente relacionados à tradicionalidade do grupo.

As alternativas empreendedoras a serem criadas foram estabelecidas e fomentadas respeitando o perfil agrícola da comunidade, suas características socioculturais, o conhecimento sobre a natureza tradicionalmente mantido e transmitido por gerações, e as particularidades da paisagem onde vivem. Com viés provocativo, não pretendi conduzir as ideias e sim favorecer a participação e fomentar a maneira própria do grupo encontrar suas alternativas produtivas.

Por meio da sistematização e análise conjunta dos dados levantados, deu-se o reconhecimento, meu e da população, de que produzir a subsistência no Quilombo São José da Serra está diretamente relacionado ao modo de vida, a religião e ao trabalho, e que esses aspectos são indissociáveis do conhecimento sobre o ambiente e a saúde. Tal constatação foi capaz de trazer à tona a discussão sobre como se processa essa ampla relação e sobre as potencialidades de uso desses atributos para a comunidade, considerando que se trata de uma

população historicamente ligada às atividades agrícolas e de forte religiosidade. Como foi discutido no capítulo 3, a classificação e descrição das unidades de paisagem, a distribuição das espécies vegetais na paisagem, as questões relacionadas à nomenclatura das etnoespécies, as indicações e formas de uso peculiares são marcas indeléveis dessa indissociabilidade.

De acordo com ideias expostas para serem aplicadas no retorno dos resultados da pesquisa à comunidade, como culminância da tese e síntese desta etapa, a fim de favorecer a visibilidade - a percepção e o reconhecimento – do vasto acervo de etnoconhecimento botânico mantido por eles, apresentei aos quilombolas do São José da Serra a sistematização das informações em um encontro denominado *reunião de retorno*.

Na ocasião, os dados expostos em uma grande tabela (Figura 29), foram apresentados como sendo apenas parte dos conhecimentos mantidos por eles e captados durante todo o processo investigativo, de forma participativa. Trata-se, portanto, da compilação e sistematização do etnoconhecimento como o primeiro passo de uma longa caminhada e um dos produtos desta investigação, pois se espera que na gestão estratégica dessa base de recursos resida potenciais e significativas alternativas para novas formas de produção da subsistência local, sócio culturalmente aceitáveis, economicamente viáveis e ambientalmente sustentáveis.

Figura 29 – Reunião de Retorno (continua)





(c)



(d)



(e)



(f)



(g)



(h)



(i) (j)
 Legenda: (a,b, c, d, e,f, j) - apresentação da exposição gradual dos dados da pesquisa por meio da grande tabela de etnoespécies (*tabelão*) em processo de *desenrolar*.

Fonte: Vinícius Azedias, 2014.

A grande tabela foi organizada por *denominação local (etnoespécie)*, *nomenclatura científica*, *família botânica*, *indicação de uso*, *forma de uso*, *parte usada* e *informações gerais*, e foi disposta por cores representando cada um dos informantes. Foi justamente a coluna com as *informações gerais* que mais chamou a atenção dos participantes. Nela foram expostos dados que não eram contemplados nas demais colunas (descrição botânica da etnoespécie, detalhes das receitas, época de floração, curiosidades, aspectos peculiares da religiosidade de cada etnoespécie, informações históricas, entre outras) descritos *Ipsis Litteris*. Este aspecto mostrou-se significativo para chamar atenção dos participantes para a valorização do conhecimento mantido pelo grupo, uma vez que procurei o mínimo possível de interpretação dos dados (como explicitado no capítulo 3), respeitando a forma êmica de descrever os saberes individuais e a cosmovisão da comunidade.

O etnoconhecimento reconhecido e materializado em forma de tabela representou significativa estratégia metodológica para atender parte dos objetivos da pesquisa. À medida que a grande tabela ia sendo exposta (desenrolada), foram perceptíveis a satisfação e a surpresa quanto à quantidade de plantas levantadas pela investigação e à riqueza de informações, agora visíveis, sobre a paisagem.

Os participantes da *reunião de retorno*¹¹⁴ expuseram que, até o encontro e o acesso à tabela, não tinham noção de que havia tanto conhecimento presente no cotidiano deles, assim como não haviam reconhecido a vasta diversidade de plantas e saberes relacionados a elas.

¹¹⁴ Nem todos os participantes da reunião de retorno foram entrevistados ao longo da pesquisa, pois o objetivo da reunião era agregar o máximo possível dos membros da comunidade, independente da maior ou menor participação anterior. Inclusive, pude contar com a presença de muitos jovens e crianças que se integraram bem aos objetivos de socialização dos conhecimentos produzidos e sistematizados na tese.

Foi somente vendo o *listão* que a amplitude do etnoconhecimento, há tanto mantido, foi percebida. Eles alegaram que o tamanho da tabela causou impacto e que diante dela foi *possível ver* o que *antes parecia ser invisível*, e complementaram dizendo ser *importante ver para aprender a valorizar*. Mais do que uma grande tabela, eles disseram ser o primeiro passo para *uma nova forma de pensar e agir*, ali naquele *mesmo lugar de sempre*.

Cientes de que a tabela foi fruto de todo o processo investigativo, eles disseram ter ficado mais fácil reconhecer aquelas plantas citadas, as informações sobre elas, as histórias envolvendo as etnoespécies, o agora visível etnoconhecimento sobre elas, produziu neles o interesse em transmutar os resultados expostos em novas oportunidades. Eles também se dizem motivados a pensar sobre as novas possibilidades de uso dos recursos vegetais, buscando soluções para que *ninguém mais precisar partir à procura de melhores condições de vida*, o que possa colaborar com a diminuição do êxodo campo-cidade.

Também alegaram que a exposição dos dados tornou possível ver o potencial *retorno* para tudo que foi tratado ao longo das entrevistas e coletas, o que trouxe, segundo eles, um *sentido de valor ao que sabem*. O reconhecimento de que a contribuição individual e coletiva foi capaz de produzir aquele volume de informações com vistas à uma nova utilização dos recursos que estão ao alcance deles, e sempre estiveram, trouxe um novo sentido, o sentido de valorização, pessoal, comunal e da própria paisagem onde vivem, que reconhecidamente são fatores indissociáveis.

Outra observação, oriunda da reação dos participantes da referida reunião, deu-se com a narrativa de que, por meio da tabela, foi possível reconhecer o vasto etnoconhecimento propagado, desde sempre, por transmissão oral e de acordo com as necessidades do cotidiano. Eles disseram ser justamente esta naturalização de suas práticas diárias um dos principais responsáveis pela condução ao não reconhecimento do valor, porque *no dia-a-dia nem conseguem parar para pensar sobre isso*. Desta forma, reconheceram que a participação na pesquisa teve também esse atributo, o de fazê-los pensar sobre o tema que, tragados pelo cotidiano, na dureza dos trabalhos diários, não costumam fazer. Segundo eles, *ver é a mesma coisa que reconhecer e valorizar*. Ao se depararem com as informações históricas ou alguma receita que vem sendo propagada há gerações, a reação foi de satisfação, pois consideram ser um fator essencial registrar informações dos antepassados e garantir aos jovens o direito de saber o que vem compondo, desde sempre, a territorialidade da comunidade. Assim, houve o interesse em dar continuidade à sistematização dos dados, com o nítido objetivo de favorecer o registro de conhecimento para gerações futuras, uma vez que reconheceram a necessidade de fomentar e motivar os jovens para o processo de valorização e uso dos saberes

tradicionalmente mantidos. Os jovens presentes na reunião também surpreenderam-se diante das informações que desconheciam, e sentiram-se impulsionados a conhecer mais e a pensar em estratégias alternativas em conjunto.

A vinculação participativa dos quilombolas ao longo de toda a pesquisa também teve papel relevante no registro de saberes individuais, muitas vezes pouco valorizados devido ao distanciamento progressivo de suas tradições, tornando menos evidente o valor do conhecimento das pessoas mais idosas e experientes do lugar. Detectei também que estimular o auto-reconhecimento dos informantes como especialistas em determinado tema, como *a pessoa que mais entende de mata*, por exemplo, e favorecer o reconhecimento por seus pares revelou-se importante para a autoestima dos informantes e da própria comunidade, além de favorecer o fortalecimento da união do grupo.

A etnobotânica aplicada apresentou-se com a tarefa primordial de conseguir que cada indivíduo se sentisse capaz de utilizar efetivamente sua força pessoal no enfrentamento dos problemas relacionados a produção de subsistência e na co-responsabilização pela reparação de uma rede de relações baseadas no respeito mútuo e na valorização, um passo significativo para a transformação individual e social. Ao desnudar saberes, sistematizar conhecimentos, e estabelecer conexões entre o etnoconhecimento e as possibilidades, entre o individual e o coletivo, entre o passado e o futuro, a etnobotânica aplicada, da forma como foi empregada, engajou-se na tarefa de favorecer a transformação social, criando terreno fértil ao reconhecimento do potencial participativo dos membros da comunidade.

Nesta reunião de retorno, após a exposição da tabela e aproveitando a motivação provocada pela situação, foram disparadas ideias provocativas sobre possíveis alternativas rentáveis de uso das plantas do local. O objetivo não foi sugerir projetos e induzir aplicabilidades pontuais baseadas em promessas elaboradas por *alguém de fora*. O intuito foi provocar formas de pensar as possibilidades, mediando, de forma desafiadora, o despertar de interesses. A pergunta recorrente nesta etapa foi: *o que a vocês podem fazer com isso tudo?* Artigos religiosos, plantas para banho, temperos, geleias, traveseiros cheirosos, brinquedos, plantas para enfeitar, utensílios, mudas para diversos fins e artesanatos foram algumas ideias que despontaram como alternativa potencial de geração de novos produtos que tenham valor de venda e favoreçam a autonomia do grupo, tendo em vista a necessidade de superar a problemática da distância, da dificuldade de acesso e, sobretudo, enfrentar os problemas de escoamento da produção (buscando a independência de um elo entre produção e comercialização) que já emperrou diversos projetos anteriores.

Além da tabela com os dados levantados, foram apresentados e disponibilizados ao grupo materiais didáticos tais como livros, revistas, fotografias, folders, objetos artesanais, amostras de geleias e relatos de outros exemplos de êxito de projetos de etnodesenvolvimento local para provocar ideias de produtos vendáveis, com base no conhecimento etnobotânico dos quilombolas (Figura 30). A percepção da reação deles, ao terem acesso a esse material, é que viram ser possível tornar concreto o que muitos já haviam pensado, mas não podiam considerar viáveis, mediante a invisibilidade e a noção de desvalor que lhes foram impostas por séculos.

Figura 30 – Apresentação do material didático para motivação na reunião de retorno.



(a) (b)
 Legenda: (a, b) - Discussão motivacional na reunião de retorno.
 Fonte: Bruno Azedias, 2014.

Como mencionado anteriormente, a meta em se alcançar a autonomia cultural constitui um ponto fundamental para o estabelecimento das condições necessárias à implementação de projetos de etnodesenvolvimento. Ela traz em seu bojo a importância da participação direta nas decisões sobre o destino dos recursos naturais contidos no seu território e, igualmente importante, valorização e controle sobre os recursos culturais do grupo.

Para implementação das ideias que foram surgindo, os principais aspectos considerados relevantes e debatidos por eles foram: a escolha e a correta identificação das plantas; a necessidade de facilitar a obtenção das espécies através do mapeamento dos locais de extração e, principalmente, por meio de cultivo; o local destinado a cada etapa da produção (construção de viveiros e canteiros para o plantio e pontos de beneficiamento, de armazenamento e de comercialização); a divisão da responsabilização pela manutenção do cultivo e demais etapas; o reconhecimento da necessidade de procurarem capacitações em

armazenagem, processamento e beneficiamento das plantas; a importância da etiquetagem com a criação conjunta de uma marca que gere credibilidade ao produto e agregue valor; o alto custo envase/empacotamento; e o escoamento da produção.

A escolha das plantas, para o grupo, deve continuar seguindo os critérios de quantidade disponível na paisagem, facilidade de propagação e manutenção, e sobretudo, a indicação de uso (no caso das ritualísticas) e formas de utilização (para as demais categorias). Com esta informação foi possível observar o interesse do grupo em reafirmar a estreita relação deles com a paisagem por meio da seleção consciente das espécies a serem inseridas nas perspectivas nascidas da discussão. De acordo com os relatos de reconhecimento, confirmados pela riqueza de informações sistematizadas, eles possuem um cabedal de etnoespécies suficientemente profícuo à criação de alternativas de geração de renda para a comunidade, e que esse acervo faz parte da história deles, tornando-o um relevante elemento de eficiência e eficácia em ideias econômicas, ecológicas e culturais em busca do etnodesenvolvimento local.

Quanto à identificação, diante da satisfação com o banco de dados iniciado, despontou o interesse do grupo em continuar a sistematizar as informações contidas na tabela, justamente para se assegurarem da correta determinação das plantas a serem utilizadas/comercializadas e aumento das possibilidades de criação de novos produtos. De acordo com este intuito, a relação pesquisador/comunidade dá indícios do surgimento de novas expectativas de projetos e envolvimento acadêmico-científico com a população, o que representa um ganho para ambas as partes, para quem das plantas vierem a se utilizar e para aqueles que se constituírem como novos parceiros neste enlace. A aproximação, favorecida pela etnobotânica, entre diferentes patamares de conhecimento, o acadêmico e o local, tem sido considerada um passo importante para o fomento ao sentido de participação democrática, tanto pela capacidade de troca de informações sobre a biodiversidade, quanto pela capacidade de englobarem fatores sócio-históricos e ambientais, fazendo com que possam contribuir com projetos relacionados à luta pelo reconhecimento material e imaterial de comunidades tradicionais (como as quilombolas), com os desafios de formulações conceituais, com a ampliação da noção de aplicabilidade de alternativas agroecológicas para o trabalho no campo, com direcionamento de políticas públicas sobre meio ambiente e conhecimento tradicional, dentre outros.

Mesmo demonstrando a consciência da necessidade de conservar as áreas florestais da paisagem local, foi percebido nos relatos que esta foi construída mais sob a influência da percepção da dependência em relação à mata para a manutenção do modo de vida quilombola

do que pela preservação em si. Após a constatação de que o padrão conceitual de conservação era instalado em outra esfera, distinta da acadêmica, a essência do pensamento pôde ser preservada, pois a sacralização desses ambientes, juntamente com o sentido de preservação de um modo de vida peculiar, mostrou-se igualmente preservador da paisagem.

Reconhecer a riqueza do patrimônio cultural e incorporá-lo aos processos de gestão dos recursos naturais requer uma mudança de mentalidade da comunidade que não vinha sendo a tônica consciente no cotidiano do Quilombo São José da Serra. Vale a menção de que existe a necessidade reconhecida de utilização e de conservação dos recursos naturais, de maneira a causar mínimo impacto. Todavia, os meios para se alcançar esse uso parcimonioso dos recursos não são efetivamente compreendidos para serem incorporados como prática. Com isso, surgiram discussões de como deve se dar o manejo adequado desses recursos e quais locais poderão ser explorados.

Quanto à obtenção das plantas, o debate sobre o extrativismo e o plantio para facilitação de obtenção e garantia de manutenção das espécies foi rico. Sobre extrativismo, os quilombolas mostraram-se preocupados com a quantidade de material a ser coletado e foram bastante receptivos aos ideais de manejo agroecológico para garantir a produção vegetal e assegurar o cuidado com a biodiversidade local (como por exemplo a adubação verde, influência sazonal para coleta, controle orgânico de pragas, dentre outros). Neste aspecto, além do acervo de etnoconhecimento mantido pelo modo de vida da população e pelas históricas mazelas deixadas pela monocultura cafeeira, as experiências vividas com a implementação de antigos projetos, como citado na seção 3.1.1, foram fundamentais para formulação das perspectivas de plantio. Em outras palavras, as ideias de aproximação da comunidade com as técnicas de agroecologia podem oferecer as bases para um sociodesenvolvimento que é o que a comunidade vem almejando e construindo gradativamente. Tudo isso torna-se relevante, sobretudo em um momento em que o Quilombo vem afirmando sua identidade, moldada pelas lutas em torno do reconhecimento legal de suas terras e pelas lutas contra as pressões da realidade social, econômica e produtiva da paisagem onde vivem.

Sobre as espécies existentes somente nos fragmentos florestais, eles acordaram que a coleta continua sendo de responsabilidade dos especialistas (segundo critérios estabelecidos por eles próprios). Porém, buscando, sempre que possível, o auxílio dos jovens com intuito de ensinar, reforçar os laços afetivos-ancestral e a identidade do grupo, e a valorizar a transmissão de conhecimento intergeracional. Essa assistência juvenil, de acordo com eles, mostra-se relevante também para gerar e propagar um mapeamento mental da distribuição das

espécies, o que pode facilitar tanto a obtenção de partes das plantas para o uso, quanto a coleta de material para propagação vegetativa e sementes para semeadura. Reconhece-se assim que o manejo florestal complementado pela agricultura quilombola é a fiel depositária de uma cultura que por sua prática se perpetua na transmissão destes saberes aos mais jovens.

A agricultura tradicional praticada pelos quilombolas do São José da Serra guarda uma importância enorme, pois detêm saberes, técnicas e manejos testados em séculos. E em situações ecológicas que poucos se dignariam a enfrentar e mesmo assim eles não se intimidaram em manter. Entretanto, há o tácito reconhecimento, mediante experiências vividas em capacitações de projetos anteriores, que sempre há possibilidade de ampliar e aperfeiçoar as técnicas de manejo tradicionais.

Neste quesito, o cultivo foi estimulado e bem recebido. O interesse pela construção de viveiros para produção de mudas para reflorestamento e outras de importância econômico/ecológico como o palmito juçara¹¹⁵, por exemplo, constituiu o ponto alto sobre o tema. A base para essa discussão foi a constatação e o reconhecimento da nova configuração das relações que vêm sendo desenhadas entre os quilombolas e a unidade de paisagem mata, como exposto nas sessões 3.2.6 e 3.3. Eles identificaram e reconheceram que o investimento em tal atividade pode vir a contribuir para significativa geração de renda, além de lhes garantir produtos florestais, não madeireiros e madeireiros, necessários ao uso nas benfeitorias do local, o que é diretamente relacionado à manutenção das tradições e à salvaguarda da biodiversidade e de recursos destinados à subsistência. Para tal, os quilombolas reconheceram que necessitam receber capacitação, apoio técnico e recursos financeiros para trabalhar os fragmentos florestais de forma sustentável, a partir dos planos de manejo comunitário. É por meio desses planos que eles esperam organizar a retirada de madeira e demais produtos não madeireiros sem impactar mais a paisagem.

Quanto ao espaço para o cultivo, os quilombolas ponderaram que a produção e a manutenção de plantas precisará ser feita em lugares específicos nos próprios quintais, uma vez que ainda há restrição espacial para plantio em áreas maiores, em decorrência do processo não concluído pela posse da terra. Neste aspecto, eles consideraram importante a criação de

¹¹⁵ O palmito juçara - *Euterpe edulis* Martius (Palmae) - é uma das espécies mais exploradas da Mata Atlântica e seu extrativismo indiscriminado colocou a espécie em ameaça de extinção. A palmeira juçara, além das características favoráveis ao manejo sustentável pode fornecer diversos produtos além do palmito: o estipe maduro para caibros e ripas para construção; as folhas são usadas para coberturas temporárias e forrageio; frutos fornecem um “vinho” semelhante ao do açaí. Sua exploração configurou-se numa das principais fontes de trabalho e renda para muitas comunidades rurais, mas a diminuição drástica da população natural do palmito e a proibição da extração predatória tornaram a atividade cada vez mais impraticável, sendo o repovoamento uma das saídas para um futuro plano de manejo sustentável, o que pode vir a inserir o Quilombo São José no âmbito de um amplo e difuso empenho de recuperação da Mata Atlântica que vem sendo disseminado.

variedades de produtos, levando em consideração que o espaço reduzido acarretaria em uma pequena produção de apenas poucas espécies, e não uma vasta produção de um determinado cultivar. Tal fato os levou à percepção da necessidade de agregação de valor, criando artigos alternativos que não levem em conta apenas a quantidade de plantas produzidas e sim a inovação ou a diferenciação do produto feitos a partir dessas plantas, tais como geleias de fruta, frutas desidratadas, compotas, objetos artesanais, utensílios, temperos, dentre outros.

Foi de comum acordo entre os quilombolas que a tarefa de cuidar das espécies a serem comercializadas (aragem, adubação, semeadura, rega, poda, preparação de mudas e repicagem) também deve envolver a participação dos jovens e crianças, por acreditarem no potencial dos mesmos na manutenção das tradições e na valorização do etnoconhecimento. Também deu-se relevância ao fato que a juventude pode favorecer a geração de novas perspectivas de uso dos recursos naturais constituintes da paisagem que habitam, pois seu papel social, ancorado no aumento da escolaridade traz novos atributos e possibilidades ao grupo. Eles concluíram que a atuação dos jovens será o eixo de articulação entre comunidades e novos projetos.

As etapas subsequentes à coleta necessitam ainda de maiores planejamentos e adequações de infraestrutura, e despontou como grande barreira a ser transposta. Entretanto, o material didático exposto propiciou o alinhavar de possibilidades. Para plantas vendidas secas, por exemplo, eles reconheceram que após coleta e a correta identificação, deve-se fazer o beneficiamento (secagem e armazenamento) e o acondicionamento (empacotamento e etiquetagem). Para tanto, foi levantada a necessidade da construção de estufas para secagem das plantas (de acordo com seus diversos fins para que não haja contaminações e trocas) e a definição de lugares específicos para centralizar a estocagem e demais etapas da produção.

A etiquetagem e o envase também receberam atenção especial do grupo por compreenderem que são ações que conferem segurança e credibilidade para o produto a ser comercializado, além de aumentar a visibilidade que a comunidade vem experimentando com o turismo cultural. Dada a importância conferida pelos quilombolas para este tema, no próximo tópico teci maiores considerações a respeito da criação de uma marca que identifique e valorize a comunidade.

No que tange à comercialização, o grupo reconhece no turismo local e na propagação de valor da cultura negra, sob a forma do jongo praticado por eles desde tempos imemoriais, uma importante fonte de escoamento da produção. A narrativa de que os turistas que buscam o local sempre pedem artigos com a *identidade quilombola*, foi uma constante. Porém, na atualidade somente são comercializadas as bonecas artesanais, o que foi reconhecido como

um desperdício de demanda, uma vez que estão presentes, material e simbolicamente, uma ampla diversidade de alternativas de produtos a serem oferecidos. Diante disto, viram com contentamento que podem produzir outras mercadorias a partir do conhecimento etnobotânico. Neste aspecto, o potencial do etnoconhecimento botânico está de braços dados com o turismo, com a reafirmação da identidade e da territorialidade, e com questões de manejo ecológico de recursos naturais.

Neste sentido, um outro fator de interesse que despontou nas discussões foi a vinculação do etnoconhecimento botânico com temática ambiental incorporada aos produtos idealizados. A percepção de que podem produzir artigos diferenciais em relação a matéria prima, às formas de produção sustentáveis, inovadores e com vínculos com a paisagem onde vivem, compõe mais um dos atributos para desvelar valor.

A estratégia de agregação de valor aos produtos é compatível às atividades dos agricultores que têm acesso à inovação técnica e têm capacidade de mobilizar recursos e conhecimento para isso. Contudo, não se pode pretender que produtores pouco capitalizados como os quilombolas do São José da Serra façam o mesmo, inclusive porque essa estratégia tem se mostrado comprovadamente ineficaz. No caso de populações descapitalizados como a analisada neste estudo, trata-se de desvelar valor, ou seja, revelar o trabalho e a cultura, a ação e reflexão humana no processo de produção de sua existência. Nessa perspectiva, uma das estratégias para inserção sustentável da produção da agricultura familiar nos mercados, pode ser o comércio justo e solidário. Entre as características que o valoram, destaca-se a capacidade de promover a justiça social e econômica, o desenvolvimento sustentável, o respeito pelas pessoas e pelo meio ambiente, através do aumento da consciência dos consumidores, da educação, da informação e da ação política, o que transcende o sentido do produto em si.

Vale ressaltar que há, entre os quilombolas, a consciência de que qualquer que sejam os produtos a serem comercializados neste início da caminhada emancipatória, não será gerada uma renda compatível com todas as necessidades do grupo. Entretanto, eles ponderam ser um passo importante e promissor a ser dado para o aumento gradativo da geração de capital coletivo e familiar, e, diante da precarização financeira a que são submetidos, trata-se de uma significativa aquisição. A discussão também incorporou o fato que a comercialização de tais produtos, além de trazer consigo o sentido de valor econômico, traz também a percepção de que os produtos levarão o nome da comunidade às esferas que transcendem a área geográfica onde habitam. Portanto, é também uma estratégia de valorização sócio-política.

Quanto às categorias de uso, os interesses e ideias foram diversos. Entretanto, os maiores debates sobre a criação de alternativas se deram em torno das plantas utilizadas nos tratamentos espirituais – plantas ritualísticas, como exposto na seção 3.4. Houve um fácil reconhecimento de que se trata de um conhecimento de total domínio do grupo (dispensando ações relacionadas à capacitação e à terceirização de serviços), na mesma medida que se mostrou profícuo às ideias de comercialização. O despertar de intenções em buscar autonomia constituiu-se um fator de grande relevância, pois marca a vinculação do novo ideário a uma noção de potencial do grupo em assumir toda a cadeia geradora de benefícios. A assunção de capacidade participativa na tomada de decisão quanto ao uso dos recursos naturais e do etnoconhecimento é, por conseguinte, emancipatória.

Embora ponderem as possíveis críticas quanto a conexão entre a mercantilização e a fé, eles estão cientes da importância de sua religião, da significância das plantas para os rituais de cura física e espiritual que promovem, do valor cultural de seus saberes em relação ao tema, e da necessidade de maior segurança na obtenção das plantas indicadas nesses eventos religiosos. Portanto, estão dispostos a encarar os julgamentos para implementarem projetos com este fim. Outro impulso relevante ao interesse por essa categoria de uso foi o reconhecimento do mercado promissor ao escoamento da produção, graças ao constante aporte de visitantes que buscam o centro de umbanda e as casas de venda de produtos religiosos das redondezas, que despontam como possíveis compradores, constituindo-se nas principais demandas.

O renome do Quilombo São José da Serra nos meios religiosos constituiu-se em significativo atributo aos produtos vegetais ritualísticos vindos da região. Nesta categoria, a principal proposta pensada por eles foi a venda de partes de plantas frescas e secas, devidamente embaladas e etiquetadas, para *banho de descarrego* e demais receitas indicadas pelos guias espirituais (*defumador*, *benzeção*, *varrer casa*, dentre outros). Vasos com espécimes plantadas *para espantar mau olhado* e acessórios feitos de sementes, tais como colares e pulseiras (*guias* para fins religiosos feitos de *Coix lacryma-jobi*, por exemplo) também se mostraram produtos com forte apelo à comercialização, mediante o interesse e a demanda de quem procura o terreiro de umbanda local.

Ainda que de maneira menos entusiástica, em comparação ao fim ritualístico, a produção de temperos para comercialização também foi aventada com interesse pelo grupo. O reconhecimento da relação custo/benefício e do valor cobrado por plantas condimentosas no mercado externo foi o principal mote para o avanço das intenções em investir nesta produção. Quanto aos produtos à base de condimentosas, foi proposta pelo grupo, além de venda de

plantas secas e mudas, a comercialização de temperos processados e acondicionados por eles – como mistura de ervas secas, sal temperado, vinagres de ervas e azeites aromatizados – o que, de acordo com a percepção deles, agregaria valor aos produtos feitos a partir de plantas *corriqueiramente cultivadas nos quintais*. Para este fim, chamou a atenção o interesse em se favorecer momentos de troca de receitas entre os membros das famílias, de modo a beneficiar a variabilidade de mercadorias a serem oferecidas à venda, ao mesmo tempo que propiciaria momentos de união do grupo e resgate da memória coletiva quanto ao tema. Vale ressaltar que esta é uma preocupação recorrente é diretamente relacionado ao conceito de desenvolvimento estabelecido pela comunidade, uma vez que os produtos propostos sempre giraram em torno do fomento a união do grupo, a valorização do etnoconhecimento e da oralidade como a principal forma de transmissão, e a incorporação juvenil aos projetos

O despertar do interesse por novos produtos artesanais, bijuterias, utensílios com variados fins, brinquedos e objetos de cestaria, por exemplo, também foram bem representados na discussão quanto à criação de alternativas viáveis para geração de renda utilizando-se dos recursos vegetais locais. Como já existe certa expertise na confecção desses objetos, quer devido ao talento individual, ao etnoconhecimento acumulado ou às capacitações que tiveram acesso em projetos anteriores (seção 3.1.1), as intenções em promover ações para uso das plantas para estes fins foram bem representadas.

Quanto à análise do potencial de venda desses produtos, foram observados dois aspectos: houve o reconhecimento de que poucas espécies são usadas com esta finalidade e que muitas outras podem ser utilizadas ou resgatadas da memória coletiva do grupo para este fim, aumentando a chance de criação de novos artigos interessantes à comercialização; e que, diante da constatação da constante demanda de visitantes ao Quilombo, há um mercado aberto a ser explorado com a chancela dos saberes mantidos por aquela população.

O conhecimento das técnicas artesanais sustentadas pelos quilombolas do São José da Serra se mantém, ainda hoje, por meio de materiais como cipós, madeira, folhas variadas e colmos de diversas espécies de taquaras (família Poaceae). Essas matérias-primas são respeitosamente retiradas da natureza para a produção dos utensílios, sobretudo os de cestaria, que são carregados de valores histórico e imaterial. Utilizados historicamente na agricultura, transformam-se em possibilidade de ampliação de renda para quem luta pela sobrevivência. Outro ponto fundamental foi que eles viram nessa ideia uma forma de preservação dos saberes tradicionais capaz de transformar-se em foco de resistência de uma gente que não quer passar despercebida e, ao mesmo tempo, busca conservar firmes suas raízes.

As espécies vegetais comestíveis foram constantemente incorporadas à discussão por apresentarem reconhecido valor de venda. Todavia, foi recorrente, ao longo de toda a pesquisa, as críticas quanto à dificuldade de escoar a produção. Hortaliças, por exemplo, se mostram inviáveis ao plantio para comercialização, enquanto não for sanado o problema de transporte para escoar o material coletado, em tempo hábil, antes que os produtos pereçam. O material apresentado e as discussões levantadas sobre as plantas comestíveis alcançaram o objetivo de incentivar a ideia de se buscar a autonomia em todas as fases da produção, ou seja, o domínio do início ao elo final da cadeia produtiva, a venda. Como principal alternativa a esta dificuldade, os quilombolas reconheceram o valor de seus doces e compotas, por exemplo. Diversas receitas foram mencionadas e trocadas; e entraves foram discutidos, tais como local adequado e infraestrutura básica, e obtenção do capital inicial para compra de material para preparo e envase. Frutíferas proposições foram lançadas para projetos futuros.

Todas essas ideias tiveram como fator diferencial, comparado com experiências anteriores, terem surgido dentro da própria comunidade. Deu-se, por meio da etnobotânica aplicada, a visibilidade do etnoconhecimento a respeito das plantas e a partir do reconhecimento do valor desse saber. Assim, foram estabelecidos os passos iniciais de uma nova maneira de pensar e planejar as ações socioambientais no Quilombo São José da Serra, mais cientes de seu potencial participativo, o que gerou confiança em empreender.

Torno a ressaltar, que embora tenha sido a categoria de uso mais citada pelos quilombolas do São José da Serra, as plantas medicinais, como já explicitado na seção 3.4, não foram levantadas como possíveis produtos a serem comercializados. Eles estão cientes dos riscos envolvidos em tal comércio, tomaram conhecimento que existem regras rígidas quanto à qualidade da produção de plantas com fins terapêuticos, e, embora saibam do vasto mercado para esses vegetais, preferem, por hora, não se envolverem com este tipo de cultivo. Partiu dos próprios quilombolas a preocupação em não receitar, e muito menos comercializar as plantas com esta indicação. Eles temem que tais plantas possam vir a gerar algum dano à saúde de alguém e que isso possa trazer problemas ao grupo, ao terreiro de umbanda ou para algum indivíduo em particular. Informados dos riscos, não apenas por mim, preferem não investir em plantas medicinais para comercialização, ao menos enquanto os incentivos e os investimentos governamentais para fomentar a base da Cadeia Produtiva de Plantas Medicinais, como apregoa a Política não chegam ao Quilombo São José da Serra.

Diante do captado ao longo de todo o processo investigativo e discutido pelos participantes na *reunião de retorno*, foi constatado pelos quilombolas que os principais

problemas levantados por eles e que demandam um esforço coletivo para serem enfrentados são aqui expostos de forma resumida:

- (a) Solucionar a divisão e a definição de espaços destinados aos diversos fins ligados a produção dos itens sugeridos como promissores. A tônica dessa discussão perpassa as questões da posse da terra, já descrita, e se insere no reconhecimento e na distribuição das unidades de paisagem e da biota em cada uma delas, portanto vai além da questão territorial e sustenta a territorialidade do grupo.
- (b) Reconfigurar os papéis e determinar os responsáveis por cada uma das etapas da cadeia produtiva. Esta divisão de funções, segundo eles, dará organização às ações, não sobrecarregará ninguém e poderá motivar mais pessoas que hoje não encontram espaço no precário processo de produção de subsistência no quilombo.
- (c) Obter recursos iniciais à produção, tendo em vista que existem e precisam ser localizados os diversos projetos governamentais e não governamentais de fomento à produção e à estruturação produtiva para agricultura familiar¹¹⁶ que podem servir de base financeira para as novas ideias nascidas desta investigação. Mesmo sem informações precisas, os quilombolas têm conhecimento de que existem formas de obter apoio financeiro se inserindo no eixo de inclusão produtiva do governo federal, que subsidia agricultores familiares e povos e comunidades tradicionais em situação de pobreza¹¹⁷. Esses recursos apoiam o desenvolvimento do projeto produtivo de cada

¹¹⁶ Aqui a concepção de agricultura familiar está amparada no que preconiza o artigo 3º da Lei Federal nº 11.326 de 24 de junho de 2006. O qual estabelece que o estabelecimento para ser classificado como familiar deve apresentar, a qualquer título, área inferior a 4 (quatro) módulos fiscais e utilizar predominantemente mão-de-obra da própria família nas atividades econômicas do seu estabelecimento ou empreendimento.

¹¹⁷ O Programa de Fomento surgiu a partir do eixo de inclusão produtiva do Plano Brasil Sem Miséria, lançado em 2011, colaborando com uma estratégia continuada de inclusão produtiva de agricultores familiares e povos e comunidades tradicionais em situação de pobreza. Responsabilidade conjunta do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o programa articula de forma inovadora duas ações: 1) a assistência técnica e extensão rural (Ater) especializada na pobreza rural e; 2) a transferência de recursos não reembolsáveis diretamente para as famílias beneficiárias. O público-alvo do Programa de Fomento é composto por famílias de agricultores familiares, assentados da reforma agrária, povos indígenas e quilombolas, entre outros povos e comunidades tradicionais, que se encontrem em situação de pobreza. O objetivo fundamental é possibilitar que os beneficiários possam produzir para o seu consumo e melhorar a alimentação de sua família, bem como obter renda por meio da comercialização da produção, participando de uma rota de inclusão produtiva. O Programa de Fomento é uma inovação importante na política pública e nas ações de superação à pobreza rural, pois incentiva a inclusão produtiva de famílias rurais que estão em condição social mais vulnerável. No programa, os agentes de Ater articulam as políticas sociais e os instrumentos de desenvolvimento rural para atender as famílias beneficiárias e as apoiam na elaboração de um projeto produtivo no qual devem ser aplicados os recursos não reembolsáveis.

família e permitem ampliar ou diversificar a produção de alimentos e as atividades geradoras de renda. Outra verba governamental disponível para fomento à geração de renda que pode ser obtida pela comunidade do Quilombo São José da Serra advém da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais¹¹⁸ que apoia projetos específicos, definidos por meio de editais públicos, e que auxiliam as famílias a produzirem alimentos de qualidade, com regularidade e em quantidade suficiente para o autoconsumo. Para buscarem a inserção nesta seara, eles reconhecem necessitar de mecanismos para compreender o processo e consideram ser fundamental motivar alguns de seus membros a se instrumentalizarem para encarar este desafio, em favor dos demais.

- (d) Buscar a autonomia do grupo para escoamento da produção, de modo a se libertarem de possíveis entraves ligados à necessidade de terceiros envolvidos entre os elos da cadeia produtiva. Como já exposto este é um fator reconhecidamente preponderante ao sucesso de qualquer projeto que venha a nascer no seio da comunidade.
- (e) Sistematizar, registrar e planejar o cultivo e a coleta das espécies de acordo com sazonalidade, para melhor planejamento da produção anual. De certa forma, este quesito já vem sendo atendido pela prática agrícola do grupo, mas há o reconhecimento de que as alterações no modo de vida da população têm superado a capacidade resiliente de suas práticas e dos saberes envolvidos. Desta feita, despontou o interesse pelo apontamento deste conhecimento, tanto para fins de registro quanto para embasar a utilização racional e planejada dos recursos.
- (f) Identificar e avaliar as peculiaridades vegetativas e a viabilidade de cultivo das espécies locais que despontam como promissoras à comercialização. A Germinação, o

¹¹⁸ O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) preside desde 2007 a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais. Por meio do Decreto 6.040/2007, instituiu-se a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PCTs) que define esses povos como grupos culturalmente diferenciados, que possuem formas próprias de organização social. Esses grupos ocupam e usam, de forma permanente ou temporária, territórios tradicionais e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Para isso, são utilizados conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. Entre os PCTs do Brasil, estão os povos indígenas, os quilombolas, as comunidades de terreiro, os extrativistas, os ribeirinhos, os caboclos, os pescadores artesanais, os pomeranos, dentre outros. Na III Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, definiu-se como diretriz da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional a ampliação e coordenação das ações de segurança alimentar e nutricional para povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais. Dessa forma, o MDS apoia projetos específicos, definidos por meio de editais públicos, e que auxiliam as famílias a produzirem alimentos de qualidade, com regularidade e em quantidade suficiente para seu autoconsumo. Através do programa também são desenvolvidas oportunidades de trabalho e geração de renda.

enraizamento, o crescimento, a floração, a formação e a qualidade dos frutos, produção, altura de plantas, propensão ao acamamento, resistência a pragas, doenças e a estiagens são alguns dos aspectos avaliados na prática do dia a dia no campo, que permitem um processo de escolha e melhoramento na qualidade de várias espécies de plantas ao longo do tempo, fazendo com que as sementes e mudas obtidas por este processo, alcancem considerável nível de adaptação e resistência. Esta escolha do acervo das plantas a serem cultivadas para fins comerciais precisará ser bastante discutido pelo grupo, e despontou como fator absolutamente relevante, tendo em vista que as opções devem considerar tanto a produtividade quanto as questões de equilíbrio dinâmico da biodiversidade, as relações hídricas, e as particularidades pedológicas.

- (g) Estabelecer, no local, um banco de sementes para proteção do germoplasma. A narrativa de perda de diversidade de feijões, descrita na seção 3.2.4, foi o fator impulsionador para a discussão sobre a necessidade de se guardar as *plantas que estão sumindo*. A região tem suas próprias sementes, que são ao mesmo tempo meio de produção e meio de identificação cultural. Mais do que um simples acervo de sementes locais, bancos de germoplasma podem representar a construção da soberania alimentar da comunidade, com vistas também a comercialização dessas espécies, que através da identificação, seleção e multiplicação de variedades tradicionais amplia as possibilidades e resguarda o etnoconhecimento e a biota local¹¹⁹. Semente local é também denominada semente crioula, na lógica da adaptação a ambientes específicos, práticas de manejo e costumes. Essa lógica se choca frontalmente com as políticas de distribuição de sementes baseadas na disseminação de uma ou poucas variedades comerciais. O tema é de tamanha relevância que a Comissão de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural aprovou projeto de lei que cria a Política Nacional de Incentivo à Formação de Bancos Comunitários de Sementes e Mudanças de Variedades e Cultivares Locais, Tradicionais ou Crioulos (PL 6176/13) que visa beneficiar aqueles que multiplicam sementes ou mudas para consumo próprio, distribuição, troca e comercialização¹²⁰. Para

¹¹⁹ A título de exemplo, levei ao conhecimento do grupo que o quilombo André Lopes, no Vale do Ribeira (SP), está chamando a atenção de diversos pesquisadores para as suas roças. São mais de 350 anos de cultivo e, há dois anos, a Fundação Instituto de Terras (Itesp), entidade vinculada à Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo, percebeu a riqueza das plantações de feijão, arroz e milho da comunidade. As roças, que são utilizadas para a subsistência das famílias, possuem alguns tipos de sementes que surgiram lá e não são conhecidas em outros lugares.

¹²⁰ A proposta, que cria a Política Nacional de Incentivo à Formação de Bancos Comunitários de Sementes e Mudanças de Variedades e Cultivares Locais, Tradicionais ou Crioulos, agora será analisada pelas comissões de Meio Ambiente; e de Constituição e Justiça.

que seja implementado o banco, a comunidade precisará estabelecer parcerias em busca de capacitação ou suporte técnico de centros de pesquisa, empresas e órgãos governamentais, uma vez que se trata da criação de um sistema de conhecimentos que transcende as práticas agrícolas locais e cotidianas. Além disso, a prestação de assistência técnica, o apoio do sistema nacional de pesquisa agropecuária e a concessão de créditos e incentivos, precisam ser orientados e tenderão a contribuir para a efetividade do trabalho até agora conduzido de forma intuitiva por nossos agricultores

- (h) Buscar possíveis parcerias para capacitações específicas, respeitando a autonomia cultural do grupo e seu perfil agrícola. Na mesma linha de raciocínio do tópico anterior, em diversos momentos da reunião de retorno foi levantada a questão da necessidade de se buscar capacitação, como por exemplo, para produção de mudas de reflorestamento. Embora sejam sabedores, por prática diária, das técnicas de cultivo, o grupo reconheceu a importância de ampliar e atualizar o conhecimento, de modo a adequar a produção à atual demanda do mercado, sobretudo no que diz respeito à agricultura orgânica, para a qual as noções existentes na comunidade não atendem aos requisitos oficiais para tal chancela.

Mais do que ideias pontuais de produtos a serem comercializados, o que se deu foi o nascimento de perspectivas de se fazer diferente do que já havia sido tentado. Foi despertado o interesse em se apropriar do etnoconhecimentos mantido para a busca de alternativas para resolver a problemática existente no dilema entre a permanência no Quilombo e a falta de condições de fazê-lo. Para os quilombolas, as ideias tornaram-se palpáveis, para que saiam da *categoria de sonho* e se tornem *coisa de verdade para pensar e poder fazer coisas diferentes*.

As ideias foram lançadas e o foco principal, a partir da visibilidade do acervo do etnoconhecimento, foi favorecer os quilombolas a buscarem o etnodesenvolvimento sócio econômico da comunidade. Além disso, foi possível promover os ideais de utilização sustentável dos recursos naturais com a valorização dos saberes, a percepção de melhores formas de manejo, e a busca pela redução dos impactos e degradações ambientais, por meio do reconhecimento do valor diferencial do etnoconhecimento local onde ele sempre esteve, entre os quilombolas do São José da Serra. Neste sentido, a participação despontou como aspecto capaz de retroalimentar a relação dos quilombolas com a paisagem, e com a capacidade individual e coletiva de buscar soluções para os problemas de subsistência vividos pelo grupo.

Acredito que esse processo coletivo e *local* desponta como um potencial para que o efeito econômico dessas experiências chegue à esfera política e produza um ciclo de crescimento que contrarie as lógicas de exclusão e da invisibilidade. Para tanto, a valorização do etnoconhecimento me pareceu uma opção promissora, sobretudo quando se considera o potencial dos dados sobre uso e manejo do acervo vegetal obtidos em estudos de etnobotânica aplicada como este.

4.2 Proposições complementar na perspectiva de quem vê de fora

A narrativa dos quilombolas sobre se criar um *rótulo* ou uma *etiqueta* que identificasse seus produtos, trouxe à tona as questões de visibilidade, identidade, territorialidade, credibilidade, reconhecimento e valorização. Assim nasceu mais uma das proposições, mas desta vez, na perspectiva de *quem vê de fora*.

A certificação dos produtos parece ser uma opção interessante para a inserção no comércio justo e solidário e isso deve permitir que os produtos ingressem em lojas específicas, buscando diminuir as desigualdades e as injustiças. No entanto, o sucesso para uma nova forma de estratégia de desenvolvimento, passa por uma articulação dos atores sociais e institucionais, dos movimentos sociais e das organizações governamentais e não governamentais para criação de vínculos que possibilitem realizar um trabalho em conjunto, integrando as políticas governamentais nos níveis federal, estadual e municipal.

Ancorada nos resultados desta investigação, vislumbro como aspecto propositivo a busca da comunidade pela visibilidade, reconhecimento e valorização, sob a forma de chancelas oficiais para os produtos gerados no Quilombo São José da Serra. Para tanto, acredito que a etnobotânica aplicada possa gerar subsídios argumentativos para requisição do (1) Selo Quilombola e (2) Identificação geográfica:

(1) O Selo Quilombola é um certificado de origem, que visa atribuir identidade cultural aos produtos de procedência quilombola, a partir do resgate histórico dos modos de produção e da relação das comunidades com determinada atividade produtiva na perspectiva de agregar valor étnico aos produtos, contribuindo para a promoção da auto-sustentabilidade dos empreendimentos quilombolas no Brasil. Selo Quilombola, amplia a possibilidade de acesso da comunidade às políticas de

crédito, fomento e compras da pequena agricultura familiar. É uma iniciativa articulada e coordenada pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), apoiada por diversos parceiros. Desde a publicação da Portaria Interministerial nº 5, de novembro de 2012¹²¹, o ‘Selo Quilombos do Brasil’ passou a ter sua expedição associada e articulada ao Selo de Identificação da Participação da Agricultura Familiar (SIPAF), emitido pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), garantindo maior valorização, fomento e profissionalização das práticas produtivas quilombolas e contribuindo para a promoção dos empreendimentos identificados. O Quilombo São José da Serra atende aos requisitos estipulados pela portaria que determina a concessão do Selo Quilombola (pela SEPPIR), aos núcleos de produção, membros das associações, cooperativas e a pessoas jurídicas que possuam gestão de empreendimentos nos territórios quilombolas, com comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Para autorização de uso do Selo Quilombola, o solicitante deverá comprovar que o produto tem, em sua constituição, a utilização dos saberes étnico-culturais, o uso da matéria-prima local e práticas de produção sócio-econômicas ambientalmente sustentáveis. O Selo para o Quilombo São José da Serra pode vir a fortalecer a identificação, a valorização e o reconhecimento dos produtos quilombolas, visando a inclusão produtiva sustentável da comunidade quilombola no mercado local, regional e nacional. A exemplo do Selo da Agricultura Familiar, o Selo Quilombos do Brasil serve como certificado de origem e identidade cultural para os produtos de procedência quilombola.

Dentre os diversos instrumentos que podem ser utilizados para fomentar o processo de desenvolvimento econômico local emerge uma alternativa que vem sendo difundida por muitos países que é a proteção jurídica da propriedade intelectual. E, dentre os direitos relativos à propriedade intelectual capazes de fomentar a economia, as Indicações Geográficas (IGs) atuam como uma maneira distintiva que diferencia os produtos ou serviços em razão de sua origem.

¹²¹ Portaria do Selo Quilombola, publicada no DOU de 15/04/2010. http://www.seppir.gov.br/selo-quilombola/copy_of_selo-quilombola

(2) Indicação geográfica (IG)¹²² é a proteção sobre o nome utilizado para identificar produtos que provêm de uma determinada região e/ou que possuam qualidades ou reputação associadas à referida área geográfica¹²³. No direito brasileiro, a indicação geográfica é protegida através de dois tipos específicos de proteção: (a) a indicação de procedência- IP¹²⁴; e (b) a denominação de origem - DO¹²⁵. O objetivo da proteção está em criar uma identidade para determinado conjunto de produtos e serviços estabelecendo uma ligação entre suas características e sua origem. Em termos econômicos, tal proteção tem por objetivo criar uma escassez virtual gerando um mercado exclusivo para o produto ou serviço de determinada área geográfica. Tal qual para o selo quilombola, o São José da Serra atende aos requisitos, pois o reconhecimento de um nome geográfico como indicação geográfica deve ser requerido por sindicatos, associações, institutos ou qualquer outra pessoa jurídica de representatividade coletiva, com legítimo interesse e estabelecida no respectivo território. Nesse caso, essa pessoa jurídica age como substituto processual da coletividade que tiver direito ao uso de tal nome geográfico. Os produtos e serviços protegidos por IGs possuem melhores condições de competir e ganhar a preferência do consumidor, confiança além de contribuir na manutenção de uma tradição. Considerando que as IGs aumentam a visibilidade das áreas geográficas que as caracterizam, estas acabam sendo áreas promissoras para novos empreendimentos que utilizem, por exemplo, o turismo relacionado às indicações geográficas e por sua vez, diversas outras atividades a ele relacionadas. Também podem atrair o consumidor para conhecer e até mesmo experienciar a tradição e cultura local que identifica a referida região, neste contexto, novas oportunidades de emprego são geradas.

¹²² A proteção às indicações geográficas está prevista em diversos tratados e convenções internacionais como a Convenção de Paris para a Proteção da Propriedade Industrial de 1883 e o Acordo de Lisboa para Proteção de Apelações de Origem e seu Registro Internacional. Além disso, a matéria está prevista pelo acordo TRIPS em seus artigos 22, 23 e 24 e foi recepcionada pela legislação brasileira no Código de Propriedade Industrial (CPI) - Lei 9.279/96 - em seus artigos 176 a 182.

¹²³ O registro das indicações geográficas no Brasil é feito pelo Instituto Nacional da Propriedade Industrial e tem suas regras disciplinadas pela resolução do INPI nº 75/00. Esta resolução estabelece no parágrafo único de seu artigo 1º que “o registro referido no ‘caput’ é de natureza declaratória e implica no reconhecimento das indicações geográficas”. O registro tem caráter declaratório e não constitutivo. Isso significa que o registro nada mais faz do que reconhecer uma situação de fato previamente existente. Neste aspecto as indicações geográficas também se diferem das marcas, uma vez que o registro é constitutivo para estas.

¹²⁴ Segundo a definição legal do artigo 177 do CPI, “considera-se indicação de procedência o nome geográfico de país, cidade, região ou localidade de seu território, que se tenha tornado conhecido como centro de extração, produção ou fabricação de determinado produto ou de prestação de determinado serviço”.

¹²⁵ Denominação de origem, disciplinada no artigo 178 do CPI é “o nome geográfico de país, cidade, região ou localidade de seu território, que designe produto ou serviço cujas qualidades ou características se devam exclusiva ou essencialmente ao meio geográfico, incluídos fatores naturais e humanos”.

As requisições do Selo Quilombola e de IGs para o Quilombo São José da Serra poderiam ser instrumentos úteis à diferenciação dos produtos gerados por comunidades locais no mercado, agregando-lhes valor cultural e ambiental, oferecendo ao consumidor uma marca distintiva de sua tipicidade, e beneficiando-se de nichos específicos de mercado. Para tanto, proponho que tais instrumentos devam estar inseridos dentro do ideário de etnodesenvolvimento local – político, territorial, social e humano – de modo a considerar a diversidade cultural e a valorizar os produtos e serviços especializados que tal diversidade gera e produz.

A valorização de fatores humanos em associação ao meio ambiente no Quilombo São José da Serra guarda a possibilidade de garantir direitos coletivos ao grupo, o que confere ao Selo Quilombola e às Indicações Geográficas um potencial instrumento para agregar valor ao que for produzido pela comunidade. Dentre as vantagens em se utilizar esses mecanismos de reconhecimento e proteção está: a redução de atos de apropriação indevida e concorrência desleal; a preservação de recursos naturais e saberes tradicionais; o favorecimento ao desenvolvimento local e o aumento no valor de mercado dos produtos.

Ressalto que essas iniciativas configuram um contexto demandante de ascendente protagonismo participativo dos detentores de bens culturais. Para além do simples papel de beneficiários de políticas sociais ou vítimas da apropriação de mercado, os quilombolas do São José da Serra podem, progressivamente, ser imersos em arranjos produtivos e em negociações de interesses dos mais diversos patamares constitutivos de redes sociais de alcance cada vez mais amplo. Tal fato exige dos mesmos a capacidade de se perceberem como partícipes, de aprenderem e de inovarem a fim de estabelecer parcerias que levem à adequação da própria produção aos requisitos do mercado (sem perder a identidade étnica, os valores, os saberes e as práticas tradicionais que conferem especificidade e identidade ao produto. Trata-se de um processo constante de apreensão e reinvenção do significado cultural, econômico, ambiental e político da própria produção, há muito mantida pelo grupo.

Considero que, com suas particularidades e potencialidades econômicas, sociais e ambientais, os moradores do Quilombo São José da Serra, a partir de sua paisagem e de seus conhecimentos, podem apontar para diferentes alternativas de atuação para a transformação e o desenvolvimento local, ancorados em tais chancelas legais de proteção, visibilidade, reconhecimento e valorização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como forma de resistência e de resiliência à situação pela qual passam, desde o reconhecimento legal como quilombolas, os moradores do Quilombo São José da Serra buscam soluções variadas para sanar suas dificuldades financeiras, a fim de evitar a emigração da população local de suas terras, criando alternativas de remuneração e de melhores condições de vida. Dentre as opções nascidas desse processo, encontram-se o turismo cultural, o artesanato e o jongo, mantido como tradição pelo grupo, e passaram a ser encaradas como importantes complementos econômicos, possibilitando também a visibilidade da própria comunidade.

Entretanto, a morosidade da decisão judicial quanto à posse da terra, garantida desde 1988 pela Constituição Brasileira, ainda cria impasses e afeta a relação da comunidade com a paisagem onde vivem. Por tratar-se de uma população de perfil agrícola, trouxe à discussão a restrição espacial e as precárias condições de plantio e de escoamento da produção como o maior problema enfrentado pelos quilombolas que, nas últimas três décadas, vêm ameaçando a permanência deles em seu território. A observação desta problemática impulsionou a premissa de que o uso de plantas como recurso seria uma porta aberta para construção de perspectivas de novas ideias. A etnobotânica aplicada passível de ser utilizada como ferramenta para possibilitar a visibilidade da comunidade, permitiria o respeito à história, às características socioculturais, ao conhecimento sobre a natureza tradicionalmente mantido e transmitido por gerações e às particularidades ambientais daquelas e para aquelas pessoas.

O levantamento histórico da comunidade mostrou que, na medida do possível, as atividades para produção de subsistência no Quilombo São José da Serra, desde sua formação, foram desenvolvidas de maneira a conciliar as necessidades da própria sobrevivência com a conservação dos recursos naturais dos quais dependem. Tal modo de vida resultou na percepção diferenciada e na distribuição do espaço natural em unidades de paisagem, influenciando o equilíbrio dinâmico ambiental da região constituinte do bioma Mata Atlântica, que foi mais intensamente alterado pela ação humana desde o descobrimento do Brasil.

Partindo das técnicas da etnobotânica aplicada (entrevistas, observação participante, etnomapeamento, coleta e identificação botânica das plantas de interesse dos quilombolas) utilizei-me da leitura das unidades da paisagem, na amplitude de seus constituintes materiais e imateriais, para reafirmar a importância do modo de vida próprio daqueles atores sociais. O

intento foi apontar para modos de instrumentalização à participação nascidos dentro da própria comunidade, para que a conexão entre eles e a terra, refletido no etnoconhecimento botânico, pudesse ser valorizado e aplicado às novas perspectivas. Enquanto campo interdisciplinar que estuda a relação entre seres humanos e ambiente vegetal em sistemas dinâmicos, a etnobotânica aplicada, na forma utilizada nesta pesquisa, mostrou-se capaz de constituir-se como ferramenta de visibilidade e de entendimento dos complexos problemas socioambientais que afetam a comunidade, favorecendo ações planejadoras capazes de contribuir para o etnodesenvolvimento local. Vinculado à invisibilidade vivida pela população do Quilombo São José da Serra, o conceito de etnodesenvolvimento local foi incorporado a esta investigação por me parecer integrativo com a problemática enfrentada pela comunidade – a dificuldade de permanência e de subsistência dos quilombolas do São José da Serra em seu território.

Outra expectativa constitui em identificar a tendência da etnobotânica aplicada em tornar-se uma ciência aplicada e engajada, graças ao potencial de valorização da integração dos saberes para além da teoria, o que requer o enfrentamento de temas políticos, considerando visões alternativas sobre o desenvolvimento local e a relação ser humano-natureza. Tal desafio consistiu, principalmente, em possibilitar que os quilombolas se apercebessem do potencial em determinar seus próprios destinos, de acordo com seus etnoconhecimentos e valores. Cientes da importância do etnoconhecimento da comunidade, agora visibilizado, foi despertada a motivação em participar mais ativamente das tomadas de decisão que afetam o próprio grupo quanto ao uso dos recursos naturais da paisagem onde vivem.

De acordo com os dados levantados, esta pesquisa desvelou o potencial do conhecimento tradicional e o interesse em elaborar e executar projetos de cunho socioambiental relacionado ao etnoconhecimento botânico com forte viés na busca por reconhecimento sócio-político. Para tanto, a análise mostrou que compreender o etnodesenvolvimento local requer, indispensavelmente, que se reflita sobre conceitos básicos que, em última análise, estão diretamente implicados no cenário formado pela própria dinâmica da vida das pessoas e do ambiente de entorno. Desta feita, fundamentei a pesquisa nas categorias analíticas populações tradicionais; quilombo; paisagem; território; (in)visibilidade; etnodesenvolvimento, a partir das quais foi possível, neste caso, compreender a forma como os quilombolas do São José da Serra estabelecem sua relação com a natureza e como tal atributo pode ser visualizado por meio do reconhecimento e das indicações das potencialidades de uso do Etnoconhecimento botânico – mantido por eles há gerações.

Os resultados foram reveladores de que os conhecimentos etnobotânicos atestam o longo processo de conhecimento e de observações sobre a paisagem e as possibilidades culturais das plantas que, por meio de herança e história oral, sobrevivem e se adaptam até os dias atuais. A valorização do conhecimento etnobotânico pela comunidade do Quilombo São José da Serra mostrou ter potencial de geração de trabalho e renda para o grupo.

No presente estudo, foi possível reconhecer que a conexão existente entre a comunidade e a terra é o que viabiliza a subsistência e confere resistência à comunidade. Neste sentido, não pretendi esvaziar ou desprezar o conhecimento presente na comunidade, ao contrário, busquei contribuir para que esse conhecimento fosse desvelado, a partir da reflexão a respeito de tal conexão.

Também considero que se tornou explícito o potencial da etnobotânica aplicada em propiciar maior entrosamento entre os atores da comunidade estudada, a elevação da autoestima dos participantes, o favorecimento à criação de perspectivas de diminuição do êxodo rural, o aumento da visibilidade de entes da comunidade local e seus saberes e práticas e o fomento de novas perspectivas de melhoria de processos de produção ou de prestação de serviços.

Assim sendo, ressalto que, ao considerar esta forma de compreender desenvolvimento local, foi preciso levar em conta a capacidade dos cidadãos envolvidos de decidir sobre o desenvolvimento esperado, não podendo ser entendida como algo de exclusividade do Estado ou das elites econômicas, e por eles imposto. Enxerguei que é a sociedade civil, com recorte para a comunidade do Quilombo São José da Serra, o ator principal desse processo de construção coletiva.

Para a presente pesquisa, a participação foi escolhida como forma de retorno dos resultados da pesquisa à comunidade envolvida. Ela foi a ação motivadora, ancorada na compreensão da existência de um potencial e promissor enlace entre o conhecimento científico e o conhecimento tradicional. Trata-se de uma aproximação que pôde ser facilitada por meio da etnobotânica aplicada como ferramenta para o reconhecimento da importância do processo participativo na construção de alternativas em busca do etnodesenvolvimento socioambiental local. Portanto, a participação não foi vista como um mero requisito metodológico na estratégia de sensibilização popular. Ela foi, além de um atributo de diagnóstico ou de construção de ações planejadoras de novas perspectivas, ela foi, antes de mais nada, uma forma de provocar o envolvimento do grupo entre si, com seus problemas e com as possíveis soluções traçadas coletivamente.

Acredito que a mitigação de ameaças locais é possível quando a população, informada e chamada a participar das decisões que lhes dizem respeito, é incluída nesse processo de maneira eficaz e empreendedora. Se o desafio é incluir o ser humano no processo de conservação da natureza na mesma medida em que lhe é assegurado o direito às melhores condições de vida, fica configurada a necessidade do desenvolvimento de instrumentos que possibilitem essa inclusão, e a etnobotânica aplicada mostrou-se capaz de fazê-lo.

Foi, portanto, no âmbito das tensões geradas pelo incentivo à participação onde foram despertadas as possíveis soluções para a problemática vivida pelos quilombolas do São José da Serra. É justo na fronteira entre os dois lados da linha abissal, um lugar de luta, onde influências mútuas geram percepções diferenciadas e onde há um persistente jogo de poder em permanente reconstrução. A fronteira traz em si o potencial de resistência e de subversão contra-hegemônica, onde podem nascer inúmeras experiências de inclusão e de emancipação social, pois quem vive a tensão é aquele que passa a ser visto. Deste modo, foi revelada a necessidade do fomento às alternativas para diminuição da profundidade do abismo que separa os dois lados.

Assim, o caráter indissociável de participação e democratização do desenvolvimento local é, ao mesmo tempo, ponto essencial e de fragilidade, uma vez que a participação é de fato uma conquista a ser empreendida individual e coletivamente. Na essência da participação pessoal está, além da sensibilização e da tomada de consciência, o impulso à formação de um senso crítico, com base em uma nova forma de ver o problema e de buscar soluções resilientes coletivamente. Por certo, são estes requisitos difíceis de serem obtidos, sobretudo quando não estimulados e mesmo sufocados pelas circunstâncias históricas que geram invisibilidade, situação a que foi sujeita a enorme população negra trazida da África como estratégia do Estado e da sociedade oligárquica brasileira.

Desta forma, mais do que finalizar a pesquisa com a entrega do inventário, busquei, ao longo de todo o processo, suscitar questionamentos que envolvessem os possíveis benefícios a serem alcançados com o reconhecimento e a visibilidade do vasto acervo de saber etnobotânico, esperando contribuir para o planejamento de estratégias ligadas a utilização da biodiversidade local, além de fomentar a participação dos atores sociais no desenvolvimento de políticas ambientais culturalmente adequadas a sua melhor qualidade de vida daquelas pessoas.

A visibilidade do acervo etnobotânico contribuiu para o despertar de alternativas sustentáveis de uso e gerenciamento de recursos naturais. Porém, para a concretização de tais medidas, será preciso o estabelecimento de uma relação de confiança, de reciprocidade e de

respeito mútuo no processo de envolvimento de ações futuras. Há que se valorizar a aproximação, a abordagem ética e a participação como parte fundamental para o surgimento de parcerias que possam render novos frutos para a comunidade alvo da investigação.

O desafio para a população do Quilombo São José da Serra é aprender a remodelar e a utilizar, em seu próprio benefício, as relações estabelecidas com outros atores sociais, tais como centros de pesquisa, organizações não-governamentais, órgãos governamentais, agências multilaterais de financiamento, entre outros, o que a etnobotânica aplicada se mostrou capaz de subsidiar.

Foi possível reconhecer que a pesquisa teve também a função de fazê-los refletir sobre o interesse em dar continuidade à sistematização dos dados, com o nítido objetivo de favorecer o registro de conhecimento para gerações futuras, uma vez que reconheceram a necessidade de fomentar e motivar os jovens para o processo de valorização e uso do etnoconhecimento.

Por tudo isso torna-se pertinente o questionamento sobre a melhor forma das instituições públicas proverem o etnodesenvolvimento às comunidades tradicionais, como a do Quilombo São José da Serra, uma vez que estas mesmas instituições, mediante a jovem democracia brasileira são ainda frágeis, descontínuas e intermitentes, não se constituindo vetor que assegure o desenvolvimento de forma ecológica e economicamente viáveis. As políticas públicas relacionadas ao tema carecem de propiciar a salvaguarda para evitar que as práticas brasileiras da cultura de descontinuidade administrativa e orçamentária não comprometam a proteção dessas comunidades. O Estado brasileiro tem corresponsabilidade na regulação, na execução e na avaliação das políticas ambientais que incluam as populações tradicionais, através de ações urgentes necessárias para minimizar a corrosão dos direitos adquiridos quanto à terra e ao território das comunidades tradicionais. Diante destes fatores, a pesquisa etnobotânica mostra-se virtuosa, pois ela alia uma análise da biodiversidade, das relações ecológicas e humanas com a vegetação.

REFERÊNCIAS

- AB' SÁBER, A. N. *Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*. 3. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. 159p.
- ÁGUAS, C. Pensamento abissal e o contexto quilombola. O cabo dos trabalhos. *Revista Electrónica dos Programas de Doutorado do CES/ FEUC/ FLUC*, v. 3, p. 1–22, 2011.
- ALBUQUERQUE, U. P. Manejo tradicional de plantas em regiões neotropicais. *Acta bot. Bras.*, v. 13, p. 307–315, 1999.
- _____. Introdução. In: ALBUQUERQUE (Org.). *Atualidades em etnobiologia e etnoecologia*. 2. ed. Recife: Nupeea, 2002. p. 9–16
- _____. *Etnobiologia e biodiversidade*. Recife: NUPEEA, 2005a.
- _____. *Introdução à Etnobotânica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Interciência, 2005b.
- _____. How to improve the quality of scientific publications in ethnobiology. *Ethnobiol Conserv*, v. 2, p.1-5, 2013.
- _____.; LUCENA, R. F. P; CUNHA, L. V. F. C. *Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica*. 2. ed. Recife: Livro rápido/NUPEEA, 2008.
- _____.; ANDRADE, L. H. C. Uso de Recursos Vegetais da Caatinga: o caso do agreste do Estado de Pernambuco (Nordeste do Brasil). *Interciência*, v. 27, n.7, p. 336-346, 2002.
- ALCORN, J. B. The scope and aims of ethnobotany in a developing world. In: SCHULTES, R.E.; REIS, S. V. (Ed.). *Ethnobotany: evolution of a discipline*. Cambridge: Timber Press, 1995. p. 23–39.
- ALENCAR, E.; GOMES, M. A. O. *Metodologia de pesquisa social e diagnóstico rápido participativo*. Lavras: UFLA/FAEPE, 1998.
- ALEXANDRE, M. O saber popular e sua influência na construção das representações sociais. *Comum*, v. 5, n. 15, p. 161–171, 2000.
- ALEXIADES, M. N. *Selected guidelines for ethnobotanical research: a field manual*. New York: The New York Botanical Garden, 1995.
- _____. *Selected guidelines for ethnobotanical research: a field manual*. 10. ed. Michigan: The New York Botanical Garden, 1996.
- ALEXIADES, M. N. *Ethnobotany in the Third Millennium: expectations and unresolved issues*. *Delpinoa*, v. 45, p. 15-28, 2003.
- _____.; SHELDON, J. W. *Selected guidelines for ethnobotanical research: a field manual*. Bronx: New York Botanical Garden, 1996.

ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas, processos de territorialização e movimentos sociais. *Estudos urbanos e regionais*, Belém, v.6, n.1, p. 9-32, maio 2004.

_____. Amazônia: a dimensão política dos “conhecimentos tradicionais”. In: ACSELRAD, H. (Org.). *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Reúne Dumaró, 2004b. p. 37–56.

_____. Uma análise da categoria remanescente de quilombo nos discursos midiáticos(1997-2011). *Revista Episteme Transversalis*, Valença, 2012.

ALMEIDA, M. G. Cultura ecológica e biodiversidade. *Revista de Geografia da UFC*, Fortaleza, p. 71–82., 2003.

_____. Território de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalunga de Goiás – patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado. *Revista Ateliê Geográfico*, Goiania, v. 4, p. 36–63, 2010.

_____. *Plantas medicinais*. 3. ed. Salvador : Editora da Universidade Federal da Bahia, 2011.

ALVES, A. P. A. F.; ALVES, T. T.; SAHR, C. L. L. *Etnosustentabilidade: articulações entre meio ambiente e produção agropecuária em um quilombo no Vale do Ribeira*. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL - EXPERIÊNCIAS DE AGENDAS 21: OS DESAFIOS DO NOSSO TEMPO, 2009, Ponta Grossa, PR. Anais... Ponta Grossa: [S.l.], 2009.

AMOROZO, M. C. M. Traditional agriculture, enduring spaces and the joy of planting. In: ALBUQUERQUE, U. P. *et al* (Orgs.). *Actualities in Ethnobiology and Ethnoecology*. Recife: Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia : Ed. SBEE, [200?].

_____. Use and diversity of medicinal plants in Santo Antonio do Leverger, MT, Brazil. *Acta Bot. Bras.*, Mato Grosso, v. 16, n. 2, p. 175-188, 2002.

_____. A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas medicinais. In: DI STASI, L.C. (Org.). *Plantas Medicinais: arte e ciência, um guia de estudo interdisciplinar*. São Paulo: Editora da Unesp, 1996. p. 47-68.

_____. Construindo a sustentabilidade: biodiversidade em paisagens agrícolas e a contribuição da etnobiologia. In: ALBUQUERQUE et al. *Povos e Paisagens: Etnobiologia, Etnoecologia e Biodiversidade no Brasil*. Recife: NUPEEA/UFRPE, 2007. p. 74-88.

_____. Use and diversity of medicinal plants in Santo Antonio do Leverger,. *Acta Bot. Bras.*, Mato Grosso, v. 16, n. 2, p. 175-188, 2002.

AMOROZO, M. C. M.; GÉLY, A. Uso de plantas medicinais por caboclos do baixo Amazonas.: *Bol. Mus.*, Belém, v. 4, p. 47–131, 1988.

ANDRADE, L. *Quilombolas: direitos ameaçados*. Instituto Pedra de Raio: Justiça Cidadã. 2008. Disponível em:
<http://www.pedraeraio.org.br/not_0306_quilombolasamecados.htm>. Acesso em: 17 ago. 2011.

ANDRADE, M. C. de. Geografia do quilombo. In: MOURA, C. (Ed.). *Os quilombos na Dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001. p. 75–86.

ANDRÉ, M. M. L. *Jongo do Quilombo São José da Serra*. Rio de Janeiro: Associação Brasil Mestiço, 2004. p. 13

ANJOS, R. S. A.; CYPRIANO, A. *Quilombolas: Tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori, 2006.

ARRUDA-CAMARGO, M. T. L. Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 15-16, p. 395-410, 2005-2006.

ATAIDE, M. S.; MARTINS, A. L. U. *A etnocartografia como ferramenta de gestão*. Brasília: mimeo, 2005.

AUGÉ, M. *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 4. ed. São Paulo: Papirus, 2004.

BANDEIRA, F. S. F. Construindo uma epistemologia do conhecimento tradicional: problemas e perspectivas. In: ENCONTRO BAIANO DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA, 1, 2001, Feira de Santana. *Anais...* Feira de Santana: UEFS, 2001. p. 109-133.

BARRETO FILHO, H. T. Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção. In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. (Org.), *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.

BASTOS, P. C. C. Entre o quilombo e a cidade: trajetória de uma jovem quilombola. In: *Prêmio territórios quilombolas*. 2. ed. Brasília: MDA, 2007.

_____. *Entre o quilombo e a cidade: trajetórias de individuação de jovens mulheres negras*. 2009. 102 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Educação, Niterói, 2009.

BASTOS, I. S. *Mulheres Iabás: liderança, sexualidade e transgressão no candomblé*. João Pessoa: UFPB, 2011. 158f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) -Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, João Pessoa, 2011.

BASTOS, I. S. *A visão do feminino nas religiões afro-brasileiras: uma breve análise acerca da posição de destaque da mulher em terreiros de candomblé e umbanda*. João Pessoa : UFPB/BC, 2008. [Monografia de graduação]

BECK, H. T.; ORTIZ, A. Proyecto etnobotánico de la comunidad Awá em el Ecuador. In: RIOS, M.; PEDERSEN, H. B. (Ed.). *Uso y manejo de Recursos Vegetales*. Quito: Memórias del II Simpósio Ecuatoriano de Etnobotânica y Botánica Económica, 1997. p. 159-176.

BEGOSSI, A. Caiçaras, caboclos and natural resources: rules and scale patterns. *Ambiente & Sociedade*. São Paulo, n. 9, p. 55–67, 1999.

BEGOSI, A. (Org.). Ecologia humana. In: *Ecologia de pescadores da Mata Atlântica e da Amazônia*. São Paulo: Hucitec : NEPAM/UNICAMP; NUPAUB/USP, 2004. p. 13-36.

BEGOSI, A. *et al.* Ecologia humana, etnoecologia e conservação. In: AMOROZO, M. C. M.; MING, L. C.; SILVA, S. M. P. (Org.). *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro: UNESP/CNPq, p. 93-128, 2002.

BENNETT, B. C.; PRANCE, G. T. Introduced plants in the indigenous pharmacopeia of Northern South America. *Econ Bot., Bronx*, v. 54, n.1, p.90–102, 2000.

BERKES, F. *Sacred Ecology: Traditional ecological knowledge and resource management*. Philadelphia : Taylor & Francis, 1999. p. 236

BERKES, F. *et al.* *Exploring the basic ecological unit:ecosystem-like concepts in traditional societies*. Ecosystems, 1998. p. 409–415.

BORGES, K. N.; BRITTO, M. B.; BAUTISTA, H. P. Políticas públicas e proteção dos saberes das comunidades tradicionais. *Revista de Desenvolvimento Econômico*. Salvador, ano X, n. 18, 2008.

BORGES, M. C. Da observação participante à participação observante: uma experiência de pesquisa quali-tativa. In: RAMIRES, J. C. L.; PESSÔA, V. L. S. (Org.). *Geografia e pesquisa qualitativa nas trilhas da investigação*. Uberlândia: Assis, 2009. p. 183-198.

BOSCOLO, O. H. Para comer, para beber ou para remédio? Categorias de uso múltiplo em Etnobotânica. *Cadernos UniFOA Edição Especial Ciências da Saúde e Biológicas*, n. 1809-9475, 2013.

_____; ROCHA, J. A. Plantas que curam o corpo e a alma. In: CONGRESO DE LA SOCIEDAD ITALO-LATINOAMERICANA DE ETNOMEDICINA - SILAE,12, 2013, Marsala. *Anais...* Marsala: [S.l.], 2013.

BOQUÉ TORREMORELL, M. C. *Cultura de mediación y cambio social*. Barcelona: Editorial Ariel, 2003.

BRANQUINHO, F. *O poder das ervas na sabedoria popular e no saber científico*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2007.

BRASIL. *Decreto Legislativo nº 2 de 3 de fevereiro de 1994*. Aprova o texto da Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada na Cidade do Rio de Janeiro, no período de 5 a 14 de junho de 1992. Disponível em:

<<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=139068>>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988. 140 p.

_____. *Decreto 1.354 de 29 de dezembro de 1994*. Cria o Programa Nacional da Diversidade Biológica-PRONABIO. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1354.htm>. Acesso: em 20 jun. 2014.

_____. *Decreto n. 4.340 de 22 de agosto de 2002*. Regulamenta artigos da Lei no 9.985, de 18 de julho de 2000, que dispõe sobre o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - SNUC, e dá outras providências.

_____. *Decreto n. 4.339 de 22 de agosto de 2002*. Institui princípios e diretrizes para a implementação da Política Nacional da Biodiversidade. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4339.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Decreto 5.051 de 19 de abril de 2004*. Promulga a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Decreto no 5813 de 22 de junho de 2006*. Aprova a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Decreto/D5813.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Decreto 6.660 de 21 de novembro de 2008*. Regulamenta dispositivos da Lei no 11.428, de 22 de dezembro de 2006, que dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/decreto/d6660.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

BRASIL. *Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Decreto [sem número] de 20 de novembro de 2009*. Declara de interesse social, para fins de desapropriação, os imóveis abrangidos pelo território Quilombola São José da Serra, situado no Município de Valença, Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Dnn/Dnn12323.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Lei n. 5.889 de 8 de junho de 1973*. Estatui normas reguladoras do trabalho rural. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/15889.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Lei n. 6938 de 31 de agosto de 1981*. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação, e dá outras providências.. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6938.htm>. Acesso em: 20 de jun. 2014.

_____. *Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988*. Autoriza o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares - FCP e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7668.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Lei n. 7.735 de 22 de fevereiro de 1989*. Conversão da MPV n. 34 de 1989. Dispõe sobre a extinção de órgão e de entidade autárquica, cria o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7735.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Lei n. 9.985 de 18 de julho de 2000*. Regulamenta o art. 225, §1o, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências.

_____. *Lei n. 11.428 de 22 de dezembro de 2006*. Dispõe sobre a utilização e proteção da vegetação nativa do Bioma Mata Atlântica, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCiViL_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11428.htm>. Acesso em: 20 jun. 2014.

_____. *Medida Provisória n. 2.186-16, de 23 de agosto 2001*. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1o, 8o, alínea "j", 10, alínea "c", 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências.

BRITO, M. A.; COELHO, M. F. B. Os quintais agroflorestais em regiões tropicais-unidades auto-sustentáveis. *Revista Agricultura Tropical*, Cuiabá, v.1, n.4, p.7-38, 2000.

BROWN, C. *Language and Living Things: uniformities in Folk Classifications and Naming*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1984.

BUNGE, M. *La ciencia. Su método y su filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

BYE, R. A. *Ethnoecology of the Tarahumara of Chihuahua. Mexico*: Harvard University, 1976.

CABALLERO, J. Ethnobotany. In: BARRERA, A. (Ed.). *La Etnobotânica: tres puntos de vista y una perspectiva*. Xalapa: INIREB, 1979. p. 27–30.

_____. Perspectiva para o el quehacer etnobotânico em México. In: BARRERA, A. (Ed.). *La etnobotânica: três pontos de vista e una perspectiva*. Xalapa: Inst. Nac. de Investigaciones sobre recursos bióticos, 1983. p. 25-28.

CALDEIRA, T. P. R. Uma incursão pelo lado "não respeitável" da pesquisa de campo. In: *Trabalho e cultura no Brasil*. Recife: Anpocs: CNPq, 1981. p. 332-354. (Ciências Sociais Hoje, n. 1)

CAMARGO, C. P. F. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1961.

CAMPOS, M. D.. Etnociência ou Etnografia de Saberes, Técnicas e Práticas? Métodos de Coleta e Análise de Dados em Etnobiologia, Etnoecologia e Disciplinas Correlatas. In: SEMINÁRIO DE ETNOBIOLOGIA E ETNOECOLOGIA DO SUDESTE, 1, 2001. *Anais...*, Rio Claro : Instituto de Biociências - UNESP, 2001.

CARNIELLO, M. A. *et al.* Quintais urbanos de Mirassol D'Oeste-MT, Brasil: uma abordagem etnobotânica. *Acta Amazonica*, v. 40, n. 3, p. 451-470, set. 2010.

CARVALHO, L. M. M. *Estudos de Etnobotânica e Botânica Econômica no Alentejo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2006.

CARVALHO, A. C. B.; BALBINO, E. E.; MACIEL, A.; PERFEITO, J. P. S. Situação do registro de medicamentos fitoterápicos no Brasil. *Revista Brasileira de Farmacognosia*. v 18, n. 2, n. 319-314, 2008.

CARVALHO, N. D.; SOUZA, M. M. O. A pesquisa participante no contexto da geografia agrária: pressupostos teóricos e possibilidades práticas. In: RAMIRES, J. C. L.; PESSÔA, V. L. S. (orgs.). *Geografia e pesquisa qualitativa nas trilhas da investigação*. Uberlândia: Assis, 2009. p. 139-161.

CASTETTER, E. F. The domain of ethnobiology. *The American Naturalist*, v.78, n.775, mar./abr. 1944.

CASTILHO, M. A.; ARENHARDT, M. M; Le BOURLEGAT, C. A. Cultura e identidade: os desafios para o desenvolvimento local no assentamento Aroeira, Chapadão do Sul, MS. *Interações*. Campo Grande, v. 10, n. 2, p. 159-169, jul./dez. 2009

CASTRO, I. E. Paisagem e turismo. *De estética, nostalgia e política*. In: YÁZIGI, Eduardo (Org.). *Paisagem e Turismo*. São Paulo: Contexto, 2002. 226p. p.121-140 (Coleção Turismo).

_____. *Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais*. In: CUNHA M. C.; ALMEIDA, M. *Enciclopédia da Floresta*. Companhia das Letras, São Paulo, 2002

CASTRO, C. F. A. *Biodiversidade e quintais*. Rio de Janeiro: FASE, 1995. (Cadernos de Proposta 3).

CHAGAS, M. F. A política do reconhecimento dos "remanescentes das comunidades dos quilombos". *Horizontes Antropológicos*. v. 7, n. 15, p. 209-235, jul. 2001.

CHRISTO, A. G.; GUEDES-BRUNI, R. R.; FONSECAKRUUEL, V. S. Uso de recursos vegetais em comunidades rurais limítrofes à reserva Biológica de Poço das Antas, Silva Jardim, Rio de Janeiro: estudo de caso na Gleba Aldeia Velha. *Rodriguesia*. Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p.519-542, 2006.

CIDE. *Índice de Qualidade dos Municípios: IQM-Verde II*. Rio de Janeiro: Fundação Centro de Informações e Dados do Rio de Janeiro, 2003. CD-Rom

CITARELLA, L. *Medicinas y Culturas en La Araucanía. Trajkin*. Programa de atención primaria en salud. Cooperación Italiana. Ed. Sudamericana. Santiago, Chile. 616 pp, 1995.

CLÉMENT, D. The Historical Foundations of Ethnobiology (1860-1899). *Journal of Ethnobiology*. v.18, n. 2, 161-187, 1998.

COELHO DE SOUZA, G. *Extrativismo em áreas de Reserva da Biosfera da Mata Atlântica no Rio Grande do Sul: estudo etnobiológico em Maquiné*. 2003. 160p. Tese (Doutorado em Etnobotânica), PPG-Botânica, UFRGS, Porto Alegre, 2003

_____.; TAVARES, F.; RAMOS, M.; ADOMILLI, G.; PIEVE, S. M. N.; MELLO, R. S. P.; KUBO, R. Etnobiologia, multidisciplinaridade e extensão: conflitos de uso dos recursos naturais e a etnoconservação. In: ARAUJO, T. A. S.; ALBUQUERQUE, U. P. *Encontros e desencontros na pesquisa etnobiológica e etnoecológica: os desafios do trabalho de campo*. Recife: NUPEEA, 2009.

COSGROVE, D. *A Geografia está em toda parte: Cultura e simbolismo nas paisagens humanas*. In: ROSENDAHL, Z., CORRÊA, R. L. (Org.) *Paisagem, Tempo e Cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 124 p., Cap. 5, p. 92-123, 2004.

COTTON, C. M. *Ethnobotany: principles and applications*. Chichester: John Wiley & Sons, 1996. 434 p.

COULON, A. *Etnometodologia*. Petrópolis, Vozes, 1995.

CREPALDI, M. O. S.; PEIXOTO, A. L. Use and knowledge of plants by “Quilombolas” as subsidies for conservation efforts in an area of Atlantic Forest in Espírito Santo State, Brazil. *Biodiversity and Conservation*, 19: 37-60, 2010.

CRISPIN, B. Comparação entre os levantamentos etnobotânicos sobre o uso de plantas medicinais realizados nos municípios de Passa Vinte/MG e no bairro Arthur Cataldi, Barra do Pirai/RJ. *Revista episteme transversalis*, v. 3, 2012.

CUNHA, M. C.; ALMEIDA, M. W. B. *Populações tradicionais e conservação ambiental*. In: CAPOBIANCO, J. R. et al. Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios. São Paulo, Estação Liberdade: Instituto Socioambiental, 2001.

CUNNINGHAM, A. *Applied ethnobotany: people, wild plant use and conservation*. London: Earthscan. 2001.

DE LA CRUZ MOTA, M. G. F. O. *Trabalho de campo sob a perspectiva da etnobotânica*. Cuiabá: ISC/UFMT, 1997.

DEÁK, C. *Rent theory and the price of urban land: spatial organization in a capitalist economy*. University of Cambridge, 1985.

DIEGUES, A. C. S. *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2001.

_____. Saberes tradicionais e etnoconservação. In: _____; VIANA, V. M. (Org.) *Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da mata atlântica*. São Paulo: NUPAUB, 2000. p. 9-22.

DIEGUES, A. C. S. *O mito moderno da natureza intocada*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 2001. 161p.

_____.; ARRUDA, R. S. V. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.

DOMINGUES, P. *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. Tempo [online], v. 12, p. 100–122, 2007.

ELISABETSKY, E. *Etnofarmacologia*. Campinas: Ciência & Cultura, v. 55, p. 35–36, 2003.

ESCOBAR, A. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/CEREC, 1999.

FAO. *La mujer y los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura*. Roma: FAO, 1996. Disponível em: <<http://www.fao.org/focus/s/96/06/03-s.htm>>. Acesso em: 01 ago. 2013.

FEWKES, J. W. A contribution to ethnobotany. *American anthropologist*, v. 9, p. 14–21, 1896.

FIDALGO, O.; BONONI, V. L. R. *Técnicas de coleta, preservação e herborização de material botânico*. São Paulo: Instituto de Botânica, 1984. 62 p.

FONSECA, F. E. Notas e reflexões sobre a jurisprudência internacional em matéria ambiental: a participação de indivíduos e organizações não governamentais. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. XIII, p. 243–259, 2010.

FONSECA-KRUEL, V. S; PEIXOTO, A. L. Etnobotânica na reserva extrativista marinha de Arraial do Cabo. *Acta Bot. Bras.*, v. 18, n. 1, p. 177-190, jan./mar. 2004.

FORD, R. I. Ethnobotany: historical diversity and synthesis. In: FORD, R. I.; HODGE, M.; MERRIL, W. L. (EDS.). *The nature and status of ethnobotany. Annals of Arnold Arboretum*. Michigan: Museum of Anthropology, University of Michigan: Anthropological Papers, v. 67, p. 33–49, 1978.

FREITAS JUNIOR *et al.* Os eucaliptos no vale do paraíba paulista: aspectos geográficos e históricos. *Revista Geonorte*, Edição Especial, v.1,n.4, p.221–237, 2012

GADELHA, C. A. G. *O complexo econômico-industrial da saúde*. Rio de Janeiro: Informe CEIS, 2010. p. 17

- GADGIL, M.; BERKES, F.; FOLKE, C. Indigenous Knowledge for Biodiversity Conservation. *AMBIO*, v. 22, n. 2-3, p.151-156, 1993.
- GALEANO, G. Forest use at the pacific coast of Chocó Colombia: a quantitative approach. Saint Louis. *Economic Botany*, v. 54, p. 358–376, 2000.
- GANDRA, E. *Jongo da Serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: Giorgio Gráfica e Editora Ltda., 1995.
- GIL, A. C.. *Metodologia do Ensino Superior*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2011.
- GOMES, A. M. S. Natureza e cultura. In: ROSENDAHL, Z; CORRÊA, R. L. *Paisagem imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ. 2001.
- _____. *Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana: Terreiros, quilombos, quintais da Grande BH*. 2009. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- GOMEZ-POMPA, A.; KAUS, A.. Domesticando o mito da natureza selvagem. In: DIEGUES, A. C. S. (Org.). *Etnoconservação. Novos rumos pra a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec/Annablume/Nupaub, 2000. p. 125-147.
- GUARIM NETO, G.; CARNIELLO, M. A. Etnoconhecimento e saber local: um olhar sobre populações humanas e os recursos vegetais. In: ALBUQUERQUE et al. *Povos e Paisagens: Etnobiologia, Etnoecologia e Biodiversidade no Brasil*. Recife: NUPEEA/UFRPE, 2007. 107-114.
- GUDYNAS, E. *Actores Sociales y ambitos de construccion de politicas ambientales*. São Paulo: Campinas: Ambiente & Sociedade, 2001.
- GUESSER, A. H. A etnometodologia e a análise da conversação e da fala. *Em tese: Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*. vol. 1 n. 1 (1), agosto-dezembro, 2003, p. 149 - 168. Disponível em: <http://www.emtese.ufsc.br/h_Adalto.pdf>. Acesso em: 01 dez. 2010.
- GUIVANT, J. S. Heterogeneidade de Conhecimentos no Desenvolvimento Rural Sustentável. *Cadernos de Ciência e Tecnologia*, 14(3): 412-447, 1997.
- HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. p. 395
- HAMILTON, A. C. et al. *The purposes and teaching of Applied Ethnobotany*. People and plants working paper, 2003.
- HANAZAKI, N. Conhecimento caiçara para o manejo de recursos naturais. In: ALBUQUERQUE, U. P. et. al. (Org.). *Atualidade em etnobiologia e etnoecologia*. Recife: Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2002. p. 17-25.

_____. Etnoecologia, etnobiologia e as interfaces entre o conhecimento científico e o conhecimento local. In: REUNIÃO ANUAL DASBPC, 2006, Florianópolis. Anais... Florianópolis, 2006.

HARSHBERGER, J. W. Purposes of ethnobotany. *Botanical Gazette*, v. 21, p. 146-154, 1896.

HAVERROTH, M. Etnobotânica: uma revisão teórica. *Antropologia em primeira mão*, v. 20, p. 1-56, 1997.

IBAMA, 2013. Documento eletrônico disponível em:
<<http://www.ibama.gov.br/resex/pop.htm>>. Acesso em: 01 dez. 2010.

IBGE. *Atlas geográfico*. Rio de Janeiro: IBGE, 2004.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Estudos Sociodemográficos e Análises Espaciais Referentes aos Municípios com a Existência de Comunidades Remanescentes de Quilombos - Relatório Técnico Preliminar. Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/publicacoes/mapa_relatorio> Acesso em: 09 abr. 2011.

INCRA - territórios quilombolas, Relatório 2012. Disponível em:
<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estrutura-fundiar/quilombolas/balanco_quilombola_incra_2012.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2013.

INGOLD, T.; KURTTILA, T. Perceiving the environment in Finnish Lapland. *Body and Society*, v. 6, n. 3-4, p. 183-196, 2000.

IPEA, 2011 Disponível em:
<http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/comunicado/110512_comunica>. Acesso em: 01 mar. 2013.

IPHAN, 2005. Disponível em:
<<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do;jsessionid=F8911EF7180700E>>. Acesso em: 06 Ago.2013.

JAIN, S. K. Ethnobotany, its scope and various subdisciplines. In: Jain, S. K. *An manual of ethnobotany*. 1987.

JANGA, N. *Quilombo Moderno*. [online] Disponível em:
<<http://www.quilombomoderno.siteonline.com.br/interna.jsp?lnk=22767>>. Acesso em: 02 de fev. 2008.

JONES, V. H. The nature and the state of ethnobotany. *Chronica botanica*, v. 6, p. 219-221, 1941.

KHUMBONGMAYUM, A. D.; KHAN, M. L.; TRIPATHI R. S. Biodiversity conservation in sacred groves of Manipur, northeast India: population structure and regeneration status of woody species. *Biodiversity and Conservation*, v. 15, p. 2439-2456, 2006.

KRUEL, V. S.; PEIXOTO, A. L. *Etnobotânica na reserva extrativista marinha de Arraial do Cabo*. v. 18, p. 177-190, 2004.

KUBO *et al.* Comparação experimental da dinâmica populacional de Samambaia-preta sob diferentes intensidades de manejo. In: COELHO DE SOUZA *et al.* (Ed.). *O extrativismo da Samambaia-preta no RS*. Porto Alegre. 2008

KUMAR, B. M.; NAIR, P. K. R. The enigma of tropical homegardens. *Agroforestry Systems*, 61:135-152, 2004.

LADIO, A. H. Underexploited wild plant foods of North-Western Patagonia. In: FILIP, R. *Multidisciplinary approaches on food science and nutrition for the xxi century*. Transworld Research Network, India. 2011.

_____.; LOZADA M. Non-timber forest product use in two human populations from NW Patagonia: a quantitative approach. *Human Ecology*, 29: 367–380, 2001.

LAWRENCE A. *et al.* Local values for harvested forest plants in Madre de Dios, Peru - toward a more contextualised interpretation of quantitative ethnobotanical data. *Biodivers Conserv*, 14:45–79, 2005.

LEANDRO, L. A. L. *A formação superior dos gestores ambientais no Brasil: contribuição para a formulação de diretrizes curriculares nacionais*. 2013. 330f. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

LEFF, E.. *Também em Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

LENCLUD, G. Qu'est ce que la tradition? In: DETIENNE, M. *Transcrire les mythologies*. Paris: AlbinMiche, p. 25-43, 1994.

LEONEL, T. Breves considerações a respeito dos conhecimentos tradicionais como bens culturais imateriais. *Revista Internacional de Direito e Cidadania*, n. 7, p. 185-192, jun. 2010.

LIMA, M. G.; PEREIRA, M. B. Populações Tradicionais e Conflitos Territoriais na Amazônia. *Geographias*, Belo Horizonte, v. 3, n. 1, jan./ jun. 2007, p. 107-119.

LIMA, P. G. C.; SILVA, R. O.; COELHO-FERREIRA, M. R.; PEREIRA, J. L. G. Agrobiodiversidade e etnoconhecimento na Gleba Nova Olinda I, Pará: interações sociais e compartilhamento de germoplasma da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz, Euphorbiaceae), *Bol. Mus.*, Belém, v. 8, n. 2, p. 419-433, maio-ago. 2013

LIPP, F. J. Ethnobotanical method and fact: *a case study*. In: SCHULTES, R. E.; VON REIS, S. *Ethnobotany: evolution of a discipline*. Oregon: Dioscorides Press, p. 52-59. 1995.

LITTLE, P. E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. *Tellus*, Campo Grande, MS, v. 33, p. 33–52, out., 2002.

_____. *Políticas ambientais no Brasil: análises, instrumentos e experiências*. Brasília: Editora Petrópolis, 2003. p. 464

LOPES, D.; DIAS, Á.; MANSUR, D. Trabalho e Quilombolas: as Relações de Trabalho dos Residentes no Quilombo São José da Serra – Valença/Rio de Janeiro. UniFOA. *Cadernos UniFOA*, Volta Redonda, Ano III, nº 7, Ago., 2008.

LOPES, C. V. G. *O conhecimento etnobotânico da comunidade quilombola do Varzeão, Dr Ulysses (PR): no contexto do desenvolvimento rural sustentável*. 164 f. Tese (Doutorado em Ciências), Departamento de Produção Vegetal, Setor de Ciências Agronômicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

LOPES OLIVEIRA, M. A.. Experiências históricas dos quilombolas no Tocantins: organização, resistência e identidades. Patrimônio e memória. UNESP – FCLAs – CEDAP, v. 5 n. 1, p. 107 – 126 – out. 2009. Disponível em: <http://www.assis.unesp.br/cedap/patrimonio_e_memoria/patrimonio_e_memoria_v5./artigos/experiencias_quilombolas.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2010.

LUCHIARI, M. T. D. P. *A (re)significação da paisagem no período contemporâneo*. In: ZENY ROSENDAHL, R. L. C. (Ed.). *Paisagem imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 228.

MACHADO, C. J. S.; GODINHO, R. S. Acesso à diversidade biológica e aos conhecimentos tradicionais associados no Brasil: um estudo sobre a sua regulamentação. *Revista Forense*, São Paulo, v. 413, p. 51-69, 2011.

LAKATOS E.; MARCONI, M. *Metodologia Científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARQUES, J. G. W. O olhar (des)multiplicado: o papel do interdisciplinar e do qualitativo na pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica. In: AMOROZO, M.C.; MING, L.C.; SILVA, S.M.P. *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia edisciplinas correlatas*. Rio Claro: Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2002. p. 31-46.

_____. *Pescando pescadores: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica*. 2. ed. São Paulo: NUPAUB/Fundação Ford, 2001.

MARTIN, G. J. *El papel de la etnobotánica en el rescate ecológico y cultural de America Latina*. In: CONGRESSO LATINO AMERICANO DE BOTÂNICA, 40., 1986, Medelin. *Anais...* Medelin: [S.l], 1986.

_____. *Ethnobotany: a methods manual*. London: Chapman & Hall, 1995. v.1.

MARTINS, G.; CASTELLANE, P. D.; VOLPE, C. A. Influência da casa de vegetação nos aspectos climáticos e em época de verão chuvoso. *Horticultura Brasileira*, Brasília, v. 12, n. 2, p. 131-5, 1994.

MARTINS, P. S. Dinâmica evolutiva em roças de caboclos amazônicos. *Estudos Av. [online]*. v. 19, n. 53, p. 209-220, 2005.

MARTÍNEZ ALIER, J. *O Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. São Paulo: Contexto, 2007.

MARTINS, S. R. O. Desenvolvimento local: questões conceituais e metodológicas. Interações. *Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, Campo Grande, MS, v. 1, p. 63–76, 2002.

MATTOS, H. M. Novos quilombos: *re-significações da memória do cativo entre descendentes da última geração de escravos*. In: RIOS, A.L.; MATTOS, H. M. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 257-301.

MATTOS, H. M.. *Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o quilombo São José*. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 2006.

_____; MEIRELES, L. C. *Meu pai e vovô falava: quilombo é aqui - Memória do Cativo, Território e Identidade na Comunidade Negra Rural de São José da Serra. Relatório de Identificação de Comunidade Remanescente de Quilombo*. Rio de Janeiro: LABHOI – Laboratório de História Oral e Imagem/UFF, 1997.

MATTOS, R. A. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.

MAZZUOLI, V. O. *Direito Internacional Público*. 2. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais; IELF, 2005.

MEDEIROS, M. F.T .; FONSECA, V. S.; ANDREATA, R. H. P. Plantas medicinais e seus usos pelos sítiantes da Reserva Rio das Pedras, Mangaratiba, RJ, *Acta bot. bras.* [online], v.18, n. 2, p. 391-399, 2004.

MELLO, C. A. B.. *Curso de Direito Administrativo*. 19. ed. São Paulo: Malheiros, 2005, p. 822.

MILANI, C. Teorias do Capital Social e Desenvolvimento Local: lições a partir da experiência de Pintadas (Bahia, Brasil). In: MILANI, C. *Capital social, participação política e desenvolvimento local: atores da sociedade civil e políticas de desenvolvimento*. Bahia: Escola de Administração da UFBA, 2005.

MING, L. C. *Levantamento de plantas medicinais na reserva Extrativista “Chico Mendes”, Acre*. Botucatu: UNESP, 1995.

MOLARES, S.; LADIO, A. Mapuche perceptions and conservation of andean nothofagus forests and their medicinal plants: a case study from a rural community in Patagonia, Argentina. *Biodivers Conserv*, v. 21, p.1079–1093, 2012.

_____. Chemosensory perception and medicinal plants for digestive ailments in a Mapuche community in NW Patagonia, Argentina. *J Ethnopharmacol*, v. 123, p. 397–406. 2009,

MOREIRA, E. *Conhecimento tradicional e a proteção*. Amazônia,: T&C, 2007.

MUNANGA, K.. Origem e histórico do Quilombo na África. *Revista USP*. São Paulo, n.28, p.56-63, 1996. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/28/04-kabe.pdf>>. Acesso em: 14 fev. 2012.

NEFFA, E. *Região do Médio Paraíba do Sul: limites e desafios*. Rio de Janeiro: [s.n.],: Quartet Ed., 1994.

_____. *Desenvolvimento e Degradação Ambiental*. Um estudo na região do Médio Paraíba do Sul. Rio de Janeiro. Tese (Doutorado) - CPDA/UFRRJ, Rio de Janeiro, 2001.

NEIVA, A. C. G. R.; SERENO J. R. B.; SANTOS A. P.; FIORAVANTI, M. C. S. *Caracterização socioeconômica e cultural da comunidade Quilombola kalunga de Cavalcante, Goiás, Brasil: dados preliminares*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DO CERRADO. DESAFIO E ESTRATÉGIAS PARA O EQUILÍBRIO ENTRE SOCIEDADE, AGRONEGÓCIO E RECURSOS NATURAIS, 9., 2008, Goiânia. *Anais...* Goiânia : [S.l.], 2008.

O'DWYER, E. C. (Org.) *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

_____. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, F. C. *et al.* Avanços nas pesquisas etnobotânicas no Brasil. *Acta bot. bras.*, Feira de Santana, v. 23, n. 2, p. 590-605, 2009.

OTAVIANO, C. Muito além da tecnologia: os impactos da Revolução Verde. *Revista Eletrônica de Jornalismo Científico Com Ciência/SBPC, Campinas*, 2010. Disponível em: <<http://comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=58&id=730>>. Acesso em: 02 ago. 2013.

OVIEDO, G. *Biocultural diversity conservation: a global sourcebook*. In: MAFFI, L.; WOODLEY, E. London: Earthscan, IUCN, 2010.

PADILHA, L. C. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói : EDUFF, 1995.

PAIOLA, L. M.; TOMANIK, E.A.. Populações tradicionais, representações sociais e preservação ambiental: um estudo sobre as perspectivas da continuidade da pesca artesanal em uma região ribeirinha do rio Paraná. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 24, n. 1, p. 175-180, 2002.

PASA, M. C. Saber local e medicina popular: a etnobotânica em Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 6, n. 1, p. 179-196, jan./abr. 2011.

PASTORE, E. *Relação de gênero na agricultura ecológica*. Texto para discussão nº 06/2005. Grupo interdisciplinar de estudos sobre o trabalho (GIEST). Universidade de Passo Fundo – RS. Faculdade de Ciências Econômicas, Administrativas e Contábeis. Centro de Pesquisa e Extensão da FEAC. Online. Disponível em: <http://www.upf.br/cepeac/download/td_06_2005.pdf>. Acesso em: 20 de jun. 2009

PATZLAFF, R. G.; PEIXOTO, A. L. A pesquisa em etnobotânica e o retorno do conhecimento sistematizado à comunidade: um assunto complexo. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.16, n.1, p.237-246, jan./mar. 2009.

- PEDROSO JÚNIOR, A. *et al.* A casa e a roça: socioeconomia, demografia e agricultura em populações quilombolas do Vale do Ribeira. São Paulo, Brasil. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, Belém, v. 3, n. 2, p. 227-252, maio/ago. 2008
- PEREIRA, B. E.; DIEGUES, A. C. Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade de conservação da natureza: uma reflexão sobre a perspectiva da etnoconservação. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, n. 22, p. 37-50, jul./dez. 2010.
- PEREIRA, P. F.; SCARDUA, F. P. Espaços territoriais especialmente protegidos: conceitos e implicações jurídicas. *Ambiente e Sociedade*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 81-97, 2008.
- PERONI, N.; HANAZAKI, N. Current and lost diversity of cultivated varieties, especially cassava, under swidden cultivation systems in the Brazilian Atlantic Forest. *Agriculture, ecosystems and Environment*, Amsterdam, n. 92, n.2, p. 171-183, 2002
- PETERSEN, P. *Agricultura camponesa: entre a onipresença e a invisibilidade*. 2013. Disponível em: <<http://www.revistacarbono.com/artigos/04agricultura-camponesa-paulopetersen/#sthash.CgsMDclP.Pc1fC86d.dpuf>>. Acesso em: 14 dez. 2013.
- PHILLIPS, O.; GENTRY, A. H. The useful plants of Tambopata, Peru. I: statistical hypotheses tests with a new quantitative technique. *Economic Botany*, n. 47, p. 33-43, 1993.
- PINTO, B. C. M. Mulheres Negras Rurais: Resistência e Luta por Sobrevivência na Região do Tocantins (PA). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011, São Paulo. *Anais...São Paulo: ANPUH* 2011.
- PIRRELLI, M. A. S. Conhecimento tradicional e currículo multicultural: notas com base em uma experiência com estudantes indígenas Kaiowá/Guarani. *Ciência & Educação*, Bauru, v. 14, n. 3, p. 381-396, 2008.
- PLOTKIN, M. J. *A perspectiva para os novos produtos agrícolas e industriais dos trópicos*. In: WILSON, E. O. (Org). *Biodiversidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- POSEY, D. Diachronic ecotones and anthropogenic landscapes in Amazonia: contesting the consciousness of conservation. In: BALÉE, W. L. *Advances in historical ecology*. New York: Columbia University Press, 1998. p. 104–119.
- POSEY, D. A. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Darcy (Ed.). *Suma etnológica brasileira*. São Paulo: Vozes; FINEP, 1987. p. 15-25. v. 1
- POUSADA, C. O Brasil dos artesãos. In: LEAL, J. J. (Ed.). *Um olhar sobre o design brasileiro*. São Paulo: Objeto Brasil e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.
- PRADO, R. M. *Viagem pelo conceito de populações tradicionais, com aspás*. In: STEIL; CARVALHO. (Org.). *Cultura, percepção e ambiente*. Diálogos com Tim Ingold. 1ed.São Paulo: Terceiro Nome, 2012, v., p. 183-189.
- PRANCE, G. T. *Ethnobotany today and in the future*. In: Ethnobotany. Portland.: Dioscorides Press, 1995. p. 60–68.

PRANCE, G. T.; BALEÉ, W.; BOOM, B. M.; CARNEIRO, R. L. Quantitative ethnobotany and the case for conservation in Amazônia. *Conservation Biology*, v. 1, n. 4, p. 296-310, 1987.

QUINTEIRO, M. M. C. *O uso de recursos vegetais pela comunidade de Visconde de Mauá, APA da Serra da Mantiqueira, como base para elaboração de propostas de manejo sustentável*. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental) - Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

_____. *et al.* Formas de retorno da pesquisa etnobotânica à comunidade no paradigma da complexidade ambiental e educação ambiental. *Revbea*, Rio Grande, v. 8, n 1, p.91-99, 2013.

QUISUMBING, A.; MEIZEN-DICK, R. S. *Empowering women to achieve food security*. Washington: International Food Policy Research Institute, 2001.

REZENDE, E. A.; BANDEIRA, F. P. *Saberes tradicionais e patrimônio imaterial - interfaces e instrumentos para sua gestão e proteção: da museologização à mercantilização?*. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 12 : CONGRESSO LATINO AMERICANO DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 7., 2010, Salvador. *Anais...Salvador: [S.l.]*, 2010. p. 1-20.

REZENDE-SILVA, S. Comunidades quilombolas e a política ambiental e territorial na mata atlântica. *Geografia em Questão*, Cascavel, PR, v.5, n. 1, p. 47-65, 2012.

_____. *Negros na Mata Atlântica. Territórios quilombolas e a conservação da natureza*. 2008, 355p. Tese (Doutorado em Geografia Física) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

REZENDE-SILVA, S. Proteger a natureza ou os recursos naturais? Implicações para (...). *Caderno Prudentino de Geografia*, Presidente Prudente, v.2, n.33,p.42-65, ago./dez.2011.

_____. Territorialidade quilombola nas florestas atlânticas: uma concepção integradora de território a partir da memória. *Revista Geográfica de América Central*, Costa Rica, Número Especial EGAL, Año 2011 b.

_____. Comunidades quilombolas e a política ambiental e territorial na Mata Atlântica. In: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA FÍSICA APLICADA, 13., 2009, Viçosa. *Anais...Viçosa: [S.l.]*, 2009.

RIBEIRO, L. M. P. Aspectos Etnobotânicos numa área rural – São João da Cristina, MG.1996. 152 f. Dissertação (Mestrado) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

RIBEIRO, M. de L. B. *O Jongo*. Rio de Janeiro: Funarte, 1984. (Cadernos de Folclore, n.34).

RIOS, Mariza. Território Quilombola: uma propriedade especial. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 03, n. 05, p. 65 - 84, jan./jun de 2006.

RIVERO, C. M. L. A metodologia aplicada à pesquisa qualitativa em psicologia e educação. Cap. 22. In: BAPTISTA, M. N.; CAMPOS, D. C. *Metodologias de Pesquisa em Ciências: análise quantitativa e qualitativa*. Rio de Janeiro: LTC, 2007.

ROCHA, G. F. F. A territorialidade quilombola ressignificando o território brasileiro: uma análise interdisciplinar. *E-cadernos CES* [Online], v. 7, p. 147-162, 2010.

ROCHA, J. A. O Saber 'etno' e o enfrentamento da pobreza. In: SBPC, 64., 2012, São Luiz, MA. *Anais...* São Paulo: [S.l.], 2012.

_____.; BRANQUINHO, F. *Etnobotânica del Valle del Café (RJ/Brasil)*. In: INTERNATIONAL CONGRESS OF ETHNOBOTANY, 5., 2009, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: ICEB, 2009.

_____.; NEFFA, E.; LEANDRO, L. A. L. A contribuição da Etnobotânica na elaboração de políticas públicas em meio ambiente – um desafio na aproximação do discurso à prática. *Ambiência, Guarapuava* (PR), v.10, n.1, p. 43 - 64 jan./abr. 2014.

ROCHA, J. D.; BURSZTYN, M. A. A importância da participação social na sustentabilidade do desenvolvimento local. *INTERAÇÕES* - Revista Internacional de Desenvolvimento Local, Campo Grande, v.17, n. 11, p. 45-52, set. 2005.

ROCHA, J. A., NEFFA, E. *Análise socio-histórica e ambiental do Quilombo São José da Serra* - subsídios à etnobotânica. In: CONGRESSO NACIONAL DE BOTÂNICA, 61., 2010, Manaus. *Anais...* Manaus: [S.l.], 2010.

_____. DANIEL, D. Estudos etnobotânicos e dinâmicas socioambientais no Quilombo São José da Serra/RJ In: SEMINÁRIO NACIONAL DA PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 2011, Vitória. *Anais ...* Vitória: UFES, 2011. v.1.

SÁNCHEZ, M. C. *et al.* Defining environmental management units based upon integrated socio-economic and biophysical indicators at the Pacific Coast of México. *Interciencia*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, 2010.

SANTILLI, J. Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: elementos para um regime Jurídico sui generis de proteção. In: PLATIAU *et al.* (Org.). *Diversidade biológica e conhecimentos tradicionais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004. (Coleção Direito Ambiental, 2).

_____. A política nacional de biodiversidade: o componente intangível e a implementação do artigo 8 (j) da Convenção da Diversidade Biológica. In: *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza, o Desafio das Sobreposições*, ISA, nov.2004.

SANTILLI, J. Socioambientalismo na Constituição Brasileira. In: *Socioambientalismo e novos direitos*. São Paulo: Peirópolis, 2005. p. 103-181.

_____. Os “novos” direitos socioambientais. *Revista Direito e Justiça: Reflexões Sociojurídicas*, Santo Angela, RS, v.6, n. 9, p.6-18, nov.2006.

_____. *Distribuição socialmente injusta dos ônus gerados pela criação e implantação de unidades de conservação ambiental em áreas ocupadas por populações tradicionais. A visão crítica do socioambientalismo e as tentativas de superação políticas de tais discriminações sociais através de mecanismos jurídicos criados pela Lei do SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza)*. 2010. Disponível em:

<http://www.anppas.org.br/encontro_anual/encontro2/GT/GT17/gt17_juliana_santilli.pdf>. Acesso em: 15 out. 2010.

SANTOS, A. L. DA S.; PEREIRA, E. C. G.; ANDRADE, L. H. C. A construção da paisagem através do manejo dos recursos naturais e a valorização do etnoconhecimento. In: ALBUQUERQUE, U. P. *et al.* (orgs.). *Povos e paisagens: etnobiologia, etnoecologia e biodiversidade no Brasil*. Recife: NUPPEA/UFRPE, 2007. p. 62-73.

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, n.63, p. 237-280, 2002.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Critical Review of Social Sciences*, n.78, p. 3-46, 2007.

_____. *Um Discurso sobre as Ciências*. 6 ed. São Paulo: Cortez Editora, 2009.

_____.; MENESES, M. P. e NUNES, J. A. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. pp. 21-101. In: SANTOS, B. S (Org.). *Semear outras práticas: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, M. Paisagem e espaço. In: *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo. Hucitec, 1994.

SANTOS, K. M. P.; TATTO, N. *Agenda socioambiental de comunidades quilombolas do Vale do Ribeira*. São Paulo : Câmara Brasileira do Livro, 2008.

SARMENTO, D. A garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação. In: DUPRAT, D. (Org.). *Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Manaus: UEA. 2007.

SCDB - SECRETARIAT OF THE CONVENTION ON BIOLOGICAL DIVERSITY. *Akwé: Kon Voluntary Guidelines for the Conduct of Cultural, Environmental and Social Impact Assessment regarding Developments Proposed to Take Place on, or which are Likely to Impact on, Sacred Sites and on Lands and Waters Traditionally Occupied or Used by Indigenous and Local Communities*. Montreal: CBD Guidelines Series, 2004. 25p.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C.; CARVALHO, M. C. Atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v.5, n. 10, 2002.

SILLITOE, P. *The Development of Indigenous Knowledge: A new applied anthropology*. *Annu. Rev. Anthropol.*, v. 39, n. 2, p. 223-252. 1998.

SILVA, C. S. P. *As plantas medicinais no município de Ouro Verde, GO, Brasil: uma abordagem etnobotânica*. Brasília, 2007. 153p. Dissertação. (Mestrado em Botânica) - Universidade de Brasília, Brasília, 2007..

SILVA, A. Etnobotânica nordestina: estudo comparativo da relação entre comunidades e vegetação na Zona do Litoral - Mata do Estado de Pernambuco, Brasil. *Acta bot. bras.*, v. 19, p. 45–60, 2005.

SILVA, J. S.; GUARIM NETO, G. O uso de recursos vegetais com fins medicinais por moradores de bairros da Zona Oeste de Cuiabá – MT, Brasil. *Revista de Ciências Agro-Ambientais*, Alta Floresta-MT, v.10, n.1, p.9 - 22, 2012.

SISTEMA FLORESTAL BRASILEIRO (2014). Disponível em: <<http://www.florestal.gov.br/informacoes-florestais/cadastro-nacional-de-florestas-publicas/cadastro-nacional-de-florestas-publicas?print=1&tmpl=component>>. Acesso em: 20 Ago. 2013.

SIMÃO, C. G. *Levantamento etnobotânico em Quintais de Comunidades Remanescentes de Quilombos*. São Paulo: ITESP, 2001.

SOARES, J. C. F. Uma breve história do café na Região da Vila de Resende no século XIX. *Caminhos da História*, v. 2, n, 1, 2006.

SODRÉ, N. W. *Panorama do Segundo Império*. Rio de Janeiro: Ed. Graphia, 1998.

SOS Mata Atlântica. *Novas dados sobre a situação da Mata Atlântica: SOS Mata Atlântica e INPE divulgam dados do Atlas dos Remanescentes Florestais da Mata Atlântica, no período de 2010 a 2011*. Disponível em: <<http://www.sosma.org.br/5697/sos-mata-atlantica-e-inpe-divulgam-dados-do-atlas-dos-remanescentes-florestais-da-mata-atlantica-no-periodo-de-2010-a-2011/#.dpuf>>. Acesso em: 21 fevereiro, 2014.

SOUTO, A. E. *A Etnozoologia no Brasil: importância, status atual e perspectivas*. [s.l]: [s.n] 2010.

SOUZA, C. Políticas Públicas: uma revisão da literatura1. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 8, n. 16, p. 20-45, jul./dez. 2006,

STEENBOCK, W. Etnobotânica, conservação e desenvolvimento local: *uma conexão necessária em políticas do público*. In: KUBO, R. R. et al. (Org.). *Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia*. Recife: Nupeea / SBEE, 2006.

SUNDFELD, C. A. (Org.). *Comunidades quilombolas: direito a terra (artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias)*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2002.

TEIXEIRA, M. G.; CÉSAR, S. F.; KIPERSTOK, A. Artesanato e desenvolvimento local : o caso da Comunidade Quilombola de Giral Grande, Bahia. *Interações*, Campo Grande, v.12, n.2, p. 149-159, 2011.

TEWARI, D. D.; CAMPBELL, J. Y. El auge de los productos florestales no madereros en la India. *Unasyva*, v. 187, n. 47, p. 26-31, 1996.

TIWARI, K.; TYNSONG, H.; LYNSEER, M. B. Forest management practices of the tribal people of Meghalaya, north-east India. *J Trop For Sci*, v. 22, n.3, p.329–342, 2010.

TOLEDO, V. M. Indigenous peoples and biodiversity. In: Levin, S. (Ed.). *Encyclopedia of Biodiversity*. Academic Press, 2000.

TORRES, F. C. *O direito ao território quilombola como direito étnico e cultural frente ao programa “titulação” do ITER-MG*, 2011. Disponível em: <http://www.iica.int/Esp/regiones/sur/brasil/Lists/DocumentosTecnicosAbertos/Attachments/422/O_direito_ao_terr%C3%B3rio_quilombola.pdf>. Acesso em: 25 dez. 2011.

TORRES, D. F.; OLIVEIRA, E. S.; ALVES, R. R. N.; ALEXANDRE, V. Etnobotânica e etnozootologia em unidades de conservação: Uso da biodiversidade na APA de Genipabu, Rio Grande do Norte, Brasil. *Interciencia*, Caracas, Venezuela, v. 34, n. 9, p. 623-629, Set. 2009.

TORRES, K. R. *Os arranjos produtivos locais (APLs) no contexto da implementação da Política e do Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos*. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, 2013.

UNESCO, 2007. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/cultural-diversity/>>. Acesso. 04 dez. 2012.

UNESCO BRASIL, 2007. Disponível em: <www.brasil.unesco.org> . Acesso em: 08 set. 2012

VALLE, R. S. T. *Direito à informação: marco legal*. São Paulo: ABDL/ISA, 2005.

VALOR ECONÔMICO. *Laboratórios reforçam apostas no segmento fitoterápico*. 09 mar. 2012. Disponível em: <<http://www.valor.com.br/empresas/2562642/laboratorios-reforcam-apostas-no-segmento-fitoterapico>>. Acesso em: 19 jan. 2013.

VANTOMME, P. *Production and trade opportunities for non-wood forest products, particularly food products for niche markets*. Geneva: Forest Products Division (FAO), 2001. Disponível em: <<http://www.fao.org/forestry/FOP/FOPW/NWFP/nwfp-e.stm>>. Acesso em: 04 fev. 2012.

VARJABEDIAN, R. Lei da Mata Atlântica: retrocesso ambiental. *Estudos Avançados*, v. 100, n. 68, p. 147–160, 2010.

VASCONCELOS, M. A. As fragilidades e potencialidades da chancela da paisagem cultural brasileira. *Revista CPC*, n. 127, p. 51–73, 2012.

VÁZQUEZ BARQUERO, A. *Desenvolvimento endógeno em tempos de globalização*. Porto Alegre: Fundação de Economia e Estatística, 2001.

VIANA, V. M. Envolvimento sustentável e conservação das florestas brasileiras. In: DIEGUES, A. C.; VIANA, V. M. (orgs.). *Comunidades tradicionais e manejo dos recursos naturais da Mata Atlântica*. São Paulo: NUPAUB, 2000. p. 23-26.

VIEIRA, R.F. Coleta e conservação de recursos genéticos de plantas medicinais. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE MEDICINA E TERAPIAS, 1., 1994, São Paulo, *Anais...* São Paulo: Instituto Médico Seraphis, 1994. p. 44-49.

VIERTLER, R. B. Métodos antropológicos como ferramentas para estudos em etnobiologia e etnoecologia. In: AMOROZO, M. C. M.; MING, L. C. & SILVA, S. M. P. DA (Org.). *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia, etnoecologia e disciplinas correlatas*. Rio Claro: UNESP/CNPq, 2002. p.11-29.

VILLALOBOS, R.; OCAMPO, R. *Productos no maderables del bosque em Centroamérica y el Caribe*. Costa Rica: CATIE/OLAFO, 1997. 103p.

VITAL. Impacto Ambiental de Florestas de Eucalipto. *Revista do BNDES*, v. 14, p. 235–276, 2007.

VIU *et al.*, Etnobotânica: uma questão de gênero? Porto Alegre,: Rev. Bras. de Agroecologia, v. 5, p. 138–147, 2010.

WICKENS, G. E. *Economic Botany - Principles and Practices*. Dordrecht (Nederland): Kluwer Academic Press., 2001.

XOLOCOTZI, E. H. *El concepto de Etnobotânica*. In: Memórias del Simposio de etnobotânica. Cidade de México: 1982. p.12-17.

YOUNÉS, T. *Ciência da biodiversidade: questões e desafios*. In: GARAY; DIAS. Conservação da biodiversidade em ecossistemas tropicais: avanços conceituais e revisão de novas metodologias de avaliação e monitoramento. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 29-42.

ZART, L.L. Prefácio do livro. CARNIELLO, Maria Antonia ; GUARIM NETO, Germano (Org.). In: *Quintais mato-grossenses: espaços de conservação e reprodução de saberes*. Cáceres, MT: UNEMAT, 2007.

ZHOURI; Oliveira. Paisagens industriais e desterritorialização de populações locais: conflitos socioambientais em projetos hidrelétricos. In: ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K. PEREIRA, D.B. In: *A insustentável leveza da política ambiental: desenvolvimento e conflitos socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.p. 89-116.

APÊNDICE A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Sub-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – SR2
Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente
Doutorado Multidisciplinar
Linha de pesquisa: Construção Social do Meio Ambiente



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Sou Joyce Alves Rocha, aluna de doutorado em meio ambiente pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e estou desenvolvendo um trabalho a respeito do conhecimento sobre as plantas utilizadas pela população daqui do Quilombo São José da Serra, Valença/RJ.

O título do trabalho é:

“Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental”

O trabalho será concluído e apresentado na universidade no início de 2014, como sendo a defesa de minha tese de doutorado. Além de mim, está envolvida no projeto a professora Elza Neffa e o professor Luiz Leandro, meus orientadores.

O que queremos com este trabalho é aprender com vocês sobre as diversas plantas utilizadas na comunidade e, em parceria, elaborarmos um inventário sobre as plantas e seus diversos usos, para que sejam apontadas alternativas e possibilidades de cultivo, beneficiamento e comercialização dessas plantas e produtos feitos com elas, ao mesmo tempo em que nos preocuparemos com as questões de valorização do meio ambiente, pensando nos quintais e na mata. Vale lembrar que esse é um projeto, o que não significa o compromisso de colocarmos todas as ideias em prática dentro do prazo estipulado para a pesquisa, mas há o desejo e haverá o empenho em avançarmos ao máximo. Algumas amostras de plantas poderão ser coletadas (folhas, flores e frutos) e levadas para universidade, apenas para serem secadas, identificadas e guardadas em uma coleção de plantas secas. Mas para que este trabalho possa ser realizado e possamos conhecer as plantas, gostaríamos de pedir autorização para visitá-lo (a), conversar sobre os usos e acompanhá-lo(a) na coleta das plantas, assim como tirar algumas fotos da plantas e de vocês e que estas possam ser expostas em trabalhos acadêmicos e congressos científicos. A qualquer hora o senhor ou a senhora pode parar nossa conversa ou desistir de participar do trabalho, sem trazer nenhum prejuízo ou mal estar.

É importante destacar que não temos nenhum objetivo financeiro no uso de seu conhecimento e sua imagem, e que os resultados da pesquisa serão passados a vocês e só serão usados para comunicar outros pesquisadores e revistas relacionadas à universidade com comunicação prévia a vocês.

Caso tenha alguma dúvida basta me perguntar pessoalmente, telefonar ou mandar e-mail:

Meu contato é: (21) 24651161 – (21) 8666 1161 - joycearbio@gmail.com

Entrevistado: Depois de saber sobre a pesquisa, de como será feita, do direito que tenho de não participar ou desistir dela sem prejuízo para mim, de saber que minha imagem não será usada indevidamente, e de como os resultados serão usados sem fins financeiros, eu concordo em participar desta pesquisa.

Entrevistado

Entrevistador

Data:

APÊNDICE B - Guia de entrevista exploratória sobre a região

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
 Sub-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – SR2
 Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente
 Doutorado Multidisciplinar



Projeto: Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental

Aluna: Joyce Alves Rocha

Orientadores: Prof.a Dra. Elza Neffa e Prof. Dr. Luiz Leandro

Guia de entrevista exploratória sobre a região
 Com base em informações da associação de moradores

Data: _____

Nome do entrevistado: _____

Cargo ocupado na Associação de moradores:

Há quanto tempo ocupa o cargo:

Quanto à associação de moradores

O que faz:

Onde fica:

Quem dirige:

Há quanto tempo a Associação de moradores existe:

Quantos membros tem a Associação de moradores:

Quem são esses membros e quais são os respectivos cargos:

Dados sócio econômicos do Quilombo São José da Serra

- Quantos hectares tem o São José?
- Quantas famílias vivem aqui?
- Quantas casas?
- Quantas pessoas?
- Qual a distribuição aproximada por faixa etária:
- Principais ocupações dos moradores do São José:
- Recebem algum benefício governamental (bolsas):
- Quanto a infra-estrutura atual, a comunidade tem:

Esgoto S N

Água potável S N

Água encanada S N

Transporte S N

Escola ensino fundamental (número, distância e qualidade) S N

Escola ensino médio (número, distância e qualidade) S N

Cursos extras ou profissionalizantes (número, distância e qualidade) S N

Número aproximado de analfabetos:

Igreja. Quais? S N

Comércio (tipo, distância e qualidade) S N

Posto de saúde e/ou hospital (distância, quantidade e qualidade) S N

Farmácia S N

Quanto ao processo de posse da terra

Já há uma resposta do governo? (motivos)

Quanto ao meio ambiente

No processo de posse, além das questões culturais como o jongo, há alguma menção aos recursos naturais (água, animais, vegetação, solo, etc)? Por que?

O que pode ser dito sobre o meio ambiente no local?

Existe algum projeto na comunidade que aborda questões ambientais?

Questões que envolvem projetos anteriores e a participação da Associação de Moradores

Já houve algum projeto aqui na comunidade? Quais?

Já houve envolvimento da Associação com algum projeto? S N

Qual (quais)? Governamental ou ligado a Ongs?

Motivos para adesão:

Sucesso:

Dificuldades:

Objetivos alcançados:

Sugestões:

Perspectiva do envolvimento da associação de moradores em novos projetos:

Você acha relevante um projeto sobre meio ambiente na comunidade? Por que?

Você acha relevante um projeto sobre as plantas usadas pela comunidade? Por que?

Você acha que um projeto assim interessaria a comunidade? Por que?

APÊNDICE C – Formulário de dados pessoais do informante



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Sub-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – SR2
Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente
Doutorado Multidisciplinar



Projeto: *Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental*

Aluna: Joyce Alves Rocha

Orientadores: Prof.a Dra. Elza Neffa e Prof. Dr. Luiz Leandro

FORMULÁRIO DE DADOS PESSOAIS DO INFORMANTE

Data da entrevista: _____

Nome: _____

Apelido: _____

Filho de: _____

Data de nascimento ou idade: _____ Sexo: F M

Local de Nascimento, cidade e estado: _____

Onde foi criado (a), cidade e estado: _____

Tempo de moradia no quilombo: _____

Já morou em outro lugar: S N Quanto tempo? _____ Que lugar: _____

Por que? _____

solteiro casado viúvo n° de filhos: _____ Quantos moram no

quilombo: _____

Nome dos filhos: _____

Mora com quem? _____

Profissão/Ocupação: _____ Local de trabalho: _____

Outra ocupação? () S N () Qual? _____

Escolaridade: (1 – incompleto, 2 – completo):

() nenhuma () fundamental () médio () superior () pós-graduação

Possui algum cargo de liderança dentro da comunidade ou na associação de moradores? S N

Qual? _____

OBS: _____

APÊNDICE D - Guias de entrevista sobre o uso das plantas



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Sub-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – SR2
Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente
Doutorado Multidisciplinar



Projeto: *Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental*

Aluna: Joyce Alves Rocha

Orientadores: Prof.a Dra. Elza Neffa e Prof. Dr. Luiz Leandro

GUIA AUXILIAR PARA ESTUDOS ETNOBOTÂNICOS - FICHA DE PLANTAS

Nome da planta:

Outros nomes da planta: _____

Conhece outras plantas com nomes parecidos? S N Quais?

Que características usa para identificar essa planta?

Tem alguma planta que a aparência se confunda com essa? S N Quais?

Para que serve?

- medicinal alimentar; perfumaria ou higiene; construção; ritualístico; ornamental;
 lenha;
 tempero Outros. Quais?

Existe alguma contra-indicação ou advertência no uso dessa planta: S N Quais?

Que parte é usada?

Como se prepara, guarda e usa?

É usada combinada com alguma outra? S N Quais? Por que?

Você costuma indicá-la a outras pessoas? S N Por que?

Onde você coleta? Em que lugar e em que condições (solo, umidade, sombra, etc) cresce?

Existe algum motivo religioso, espiritual ou místico para as pessoas usarem essa planta? S N
Quais?

INFORMAÇÕES ADICIONAIS A COLETA

Número de coleta: _____

Número da exsicata: _____

Herbário: _____

Família: _____

Nome científico: _____

APÊNDICE E - Guia de entrevista sobre unidades de paisagem



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Sub-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – SR2
Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente
Doutorado Multidisciplinar



Projeto: *Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental*

Aluna: Joyce Alves Rocha

Orientadores: Prof.a Dra. Elza Neffa e Prof. Dr. Luiz Leandro

GUIA DE ENTREVISTA SOBRE UNIDADES DE PAISAGEM/PAISAGEM CULTURAL

Data da entrevista: _____

Nome: _____ Apelido: _____

Quais ambientes você identifica no Quilombo? (quintal, mata, roça...)

Como você identifica e descreve cada um desses ambientes?

Há alguma planta encontrada que sirva para a gente identificar esses ambientes?

Esses ambientes estão degradados ou preservados? Como você percebe isso?

Que fatores ameaçam a existência desses ambientes?

Você acha que é necessário recuperar as áreas que foram degradadas? Por que?

Será que é possível?

Como você acha que daria para fazer?

Alguns desses ambientes você identifica como sendo sagrado? Qual deles? Por que?

A comunidade tem cuidados especiais para preservar esses ambientes sagrados? Quais?

A comunidade considera a mata um local sagrado? Por que?

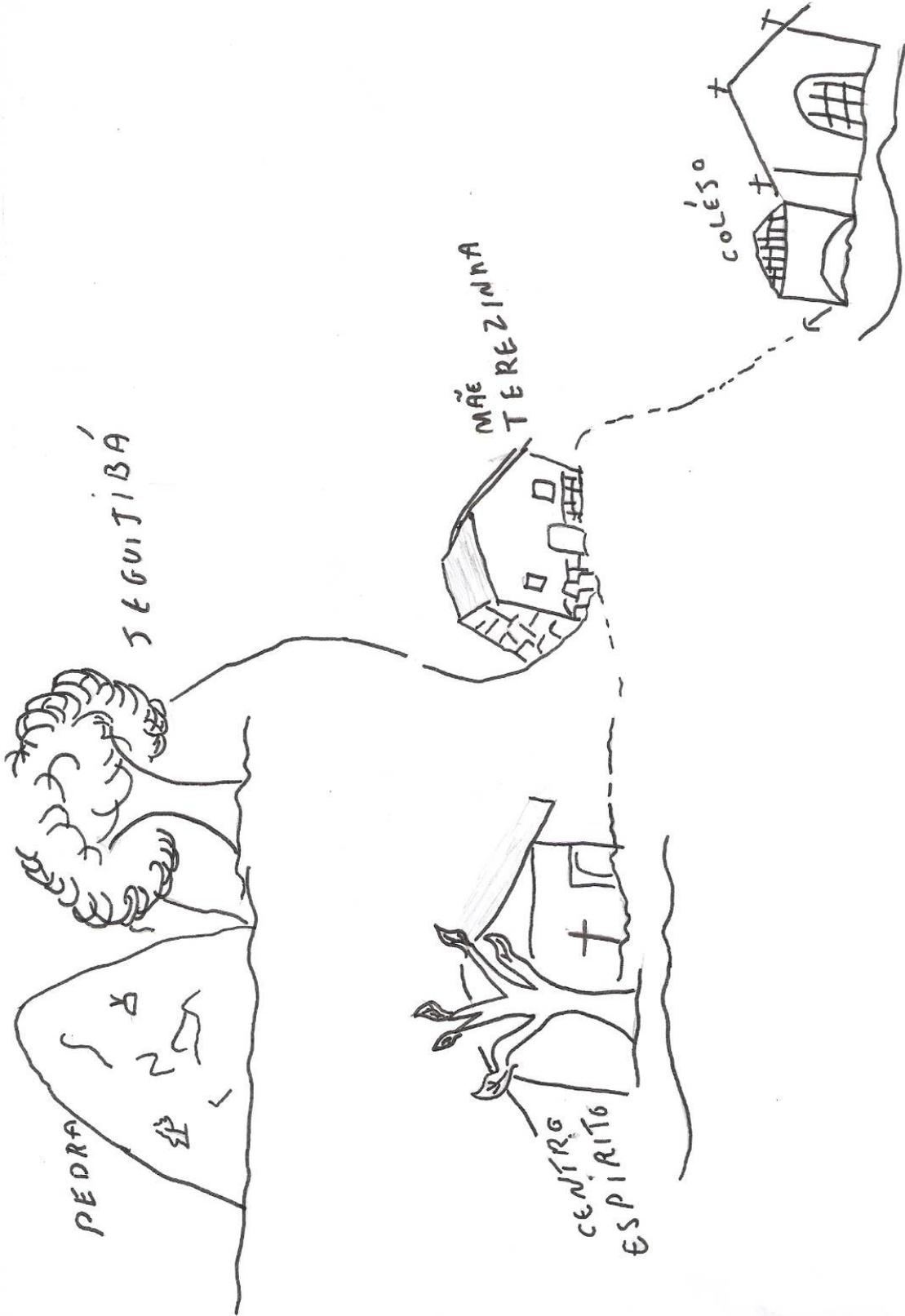
A comunidade tem cuidados especiais para cuidar da mata? Quais?

Tem algum membro da comunidade que possa ser considerado “mais conhecedor” da mata? Quem?

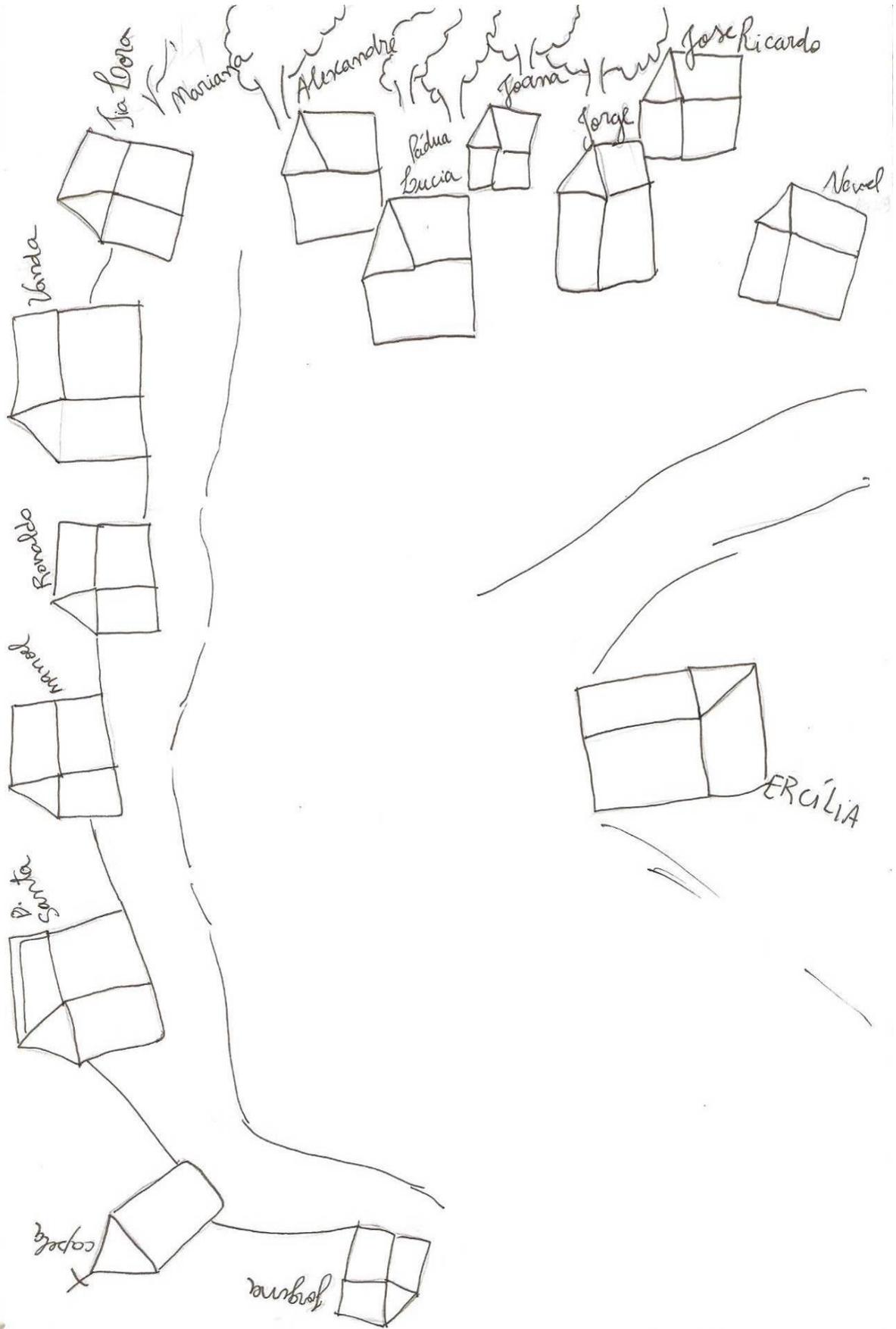
Por que?

Alguns membros da comunidade são responsáveis por algum cuidado especial com a mata? Quem? O que ele faz?

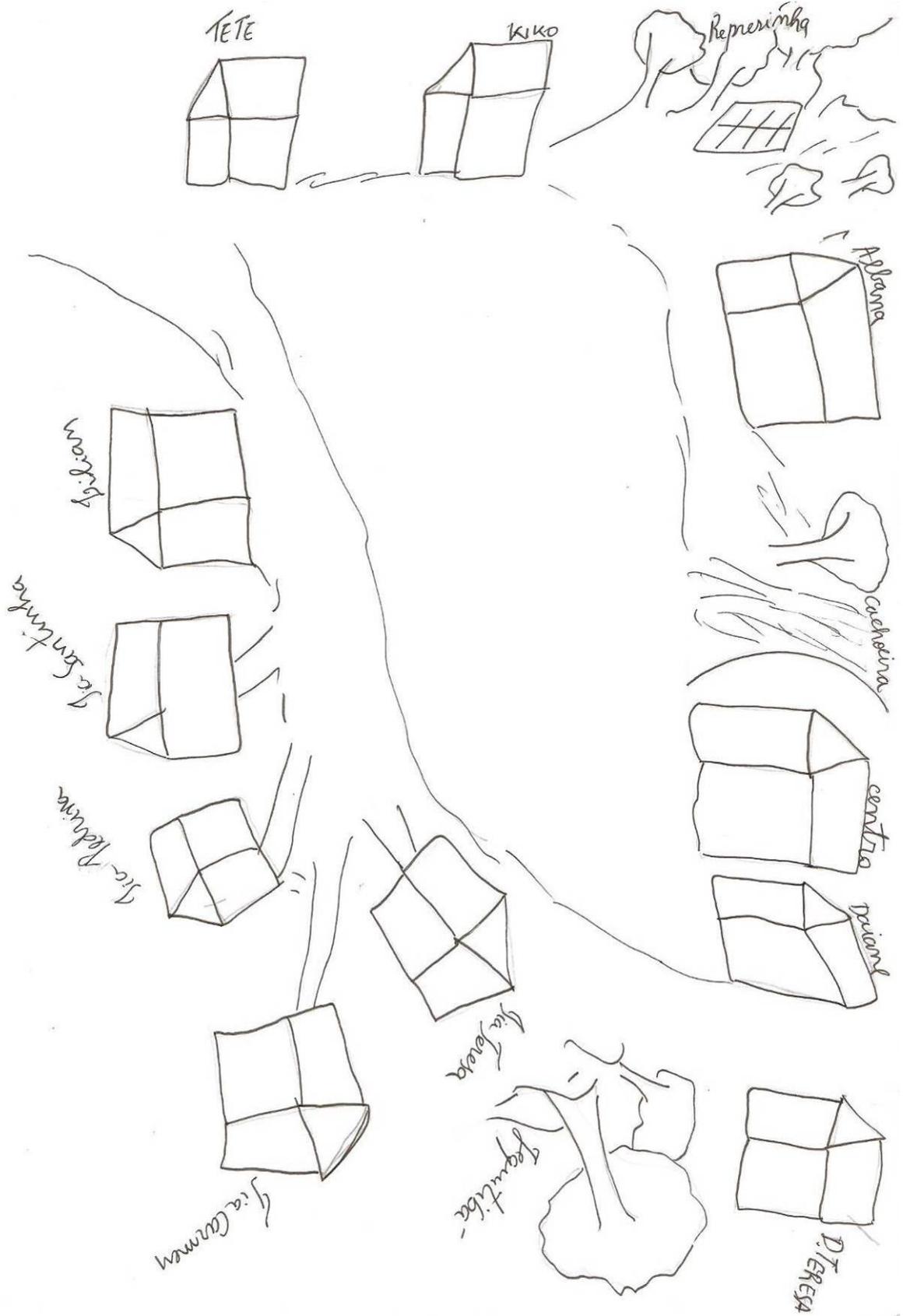
ANEXO A – Etnomapas



Etnomapa 1 – KK, 30 anos



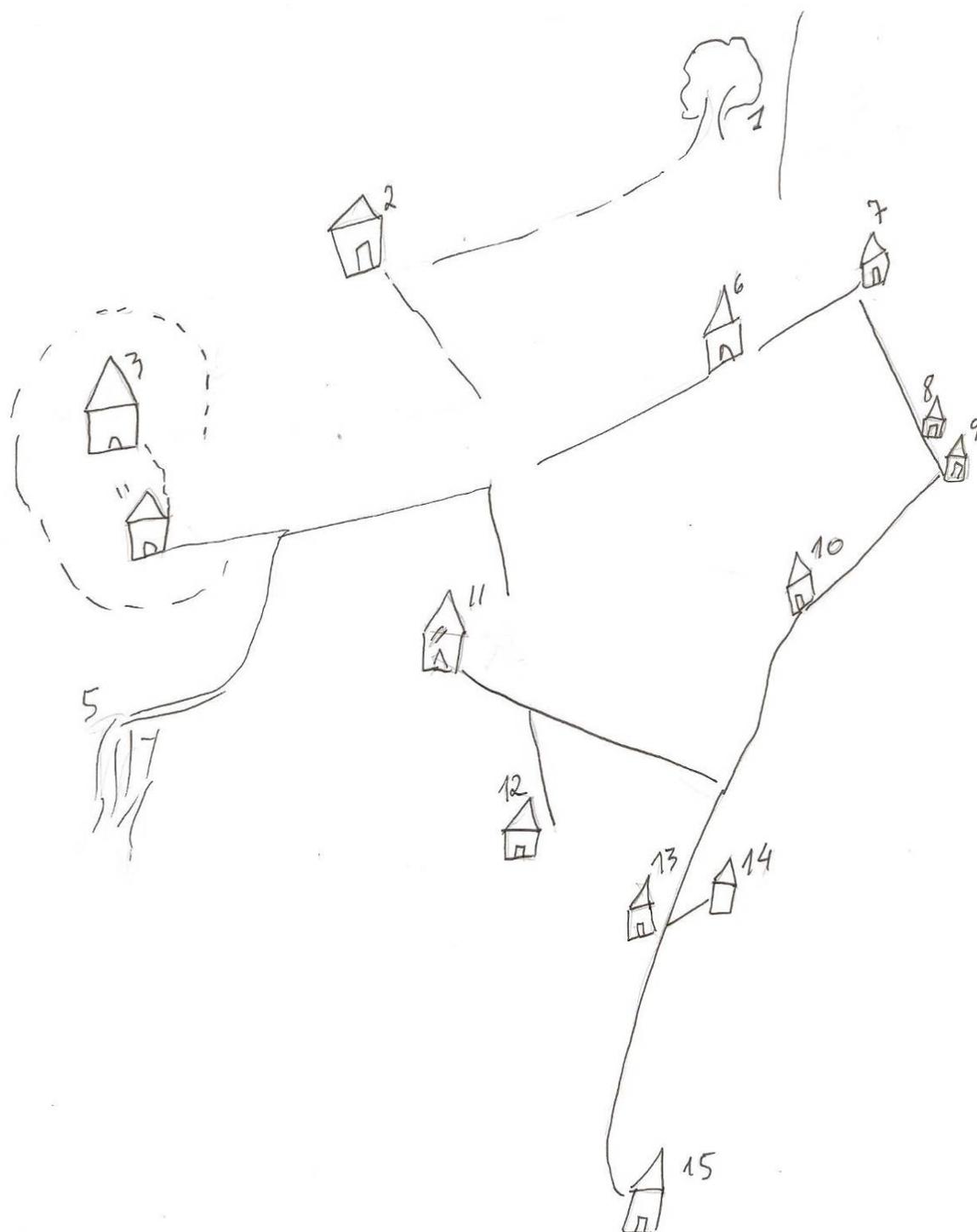
Etnomapa 2 – L.E, 31 anos – Parte baixa



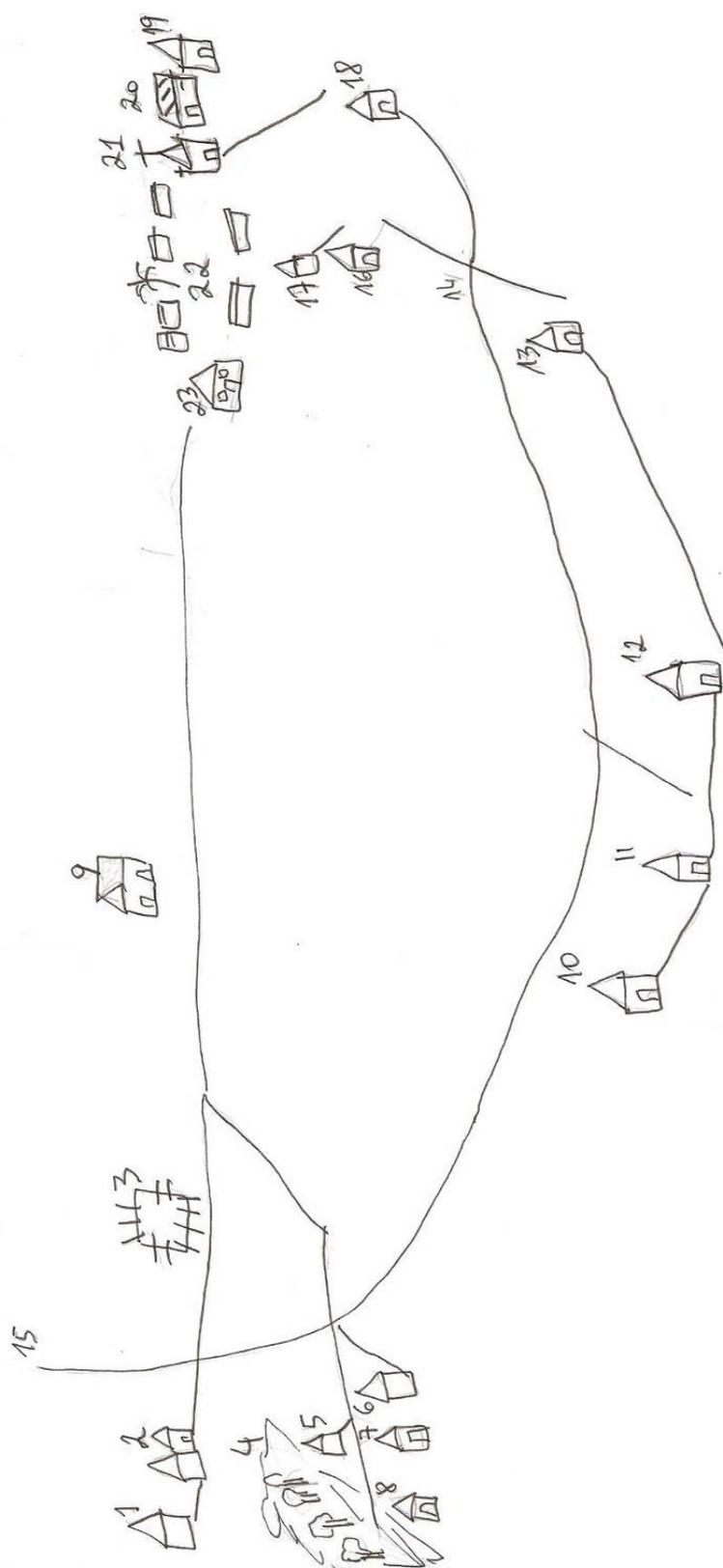
Etnomapa 3 - L.E, 31 anos – Parte alta ou grotão



Etnomapa 4 – T.T, 69, anos – (1) Teresa Pião; (2) Tião; (3) Dtião; (4) Teresa; (5) Carmen; (6) Maria Pedrina; (7) Santinha; (8) Lilian; (9) Tetê; (10) Ercilia; (11) Centro de Umbanda; (12) Kiko; (13) Quartinho de artesanato.



Etnomapa 5 - C.A, 46 anos *Parte alta* ou *grotão* (1) Jequitibá; (2) Teresa Pião; (3) Tião; (4) Centro de umbanda; (5) cachoeira; (6) Teresa; (7) Carmen; (8) Pedrina; (9) Santina; (10) Lilian; (11) Ditão; (12) Kiko; (13) Tetê; (14) atelier; (15) Ercília



Etnomapa 6 - C.A, 46 anos *Parte baixa* (1) Zé Ricardo; (2) Nael e Marquinho; (3) curral; (4) Mata Mariana; (5) Jorjão; (6) Pádua; (7) Joana D'Arc; (8) Alexandre; (9) Fazenda; (10) Vandinha; (11) Tia Lora; (12) Ronaldo; (13) Tio Manel; (14) Rio; (15) Moinho velho; (16) Jorgina; (17) Gilmara; (18) Prima Santa; (19) Cozinha comuniária; (20) colégio; (21) capela; (22) roda do colégio com bar, telecentro e barraquinhas; (23) Telecentro

ANEXO B - Inventário êmico etnobotânico (continua)

ESPÉCIE	ETNOESPÉCIE	INDICAÇÃO	FORMA DE USO	INFORMAÇÕES GERIAS OBTIDAS NAS ENTREVISTAS
Acanthaceae				
<i>Justicia Gendarusa</i> Burm.F.	sexta-feira ou quebra demanda ou orelha de tatu	carrego, dor de barriga; demanda	banho de quebra demanda, garrafada	<i>Desfaz a demanda que mandam pra gente. É importante porque é um recurso, porque como o jeito da gente é não mandar a demanda de volta, o jeito é quebrar a demanda que chega.</i>
Adoxaceae				
<i>Sambucus australis</i> Cham. & Schltl.	sabugueiro	sarampo; alergia; para eliminar catarro de alergia; bronquite; catapora	Chá; sumo; xarope; banho	<i>(1) É bom banho para sarampo e catapora e o chá é bom para lergia (hoje é alergia, antigamente chamava de bronquite). Chá. Sumo misturado com mel para eliminar catarro de alergia. O sumo tem que ser misturado com mel pra quebrar a força do gosto ruim, pra não fazer mal. (2) Pra bronquite tem que fazer xarope da flor ou sumo da folha adoçado com mel (é uma simpatia porque quando ta atacado não pode tomar) Você pega um punhado de folhas amassa bem para tirar o sumo e adoça com mel. (2) Para tomar a bronquite não pode estar atacada, so quando está calma. Tem que ser pouquinho porque é perigoso. (3) Para usar tem que pedir licença a ele, leva uma moeda e pede a ele uma chave de folha, amassa e adoça com mel e toma uma colher ou duas no máximo. Vai sair tanto por cima quanto por baixo. (4) Dizem que é abortiva mas é melhor não escrever isso ai, porque remedio bom é aquele que cura e não o que mata, melhor não ensinar essas coisas.</i>
Aizoáceas				
<i>Tetragonia expansa</i> Murr.	espinafre	alimentação; anemia	comer	<i>Comer refogado pra dar ferro no sangue</i>
Alismataceae				
<i>Echinodorus grandiflorus</i> (Cham. & Schltr.) Mitcheli.	chapéu de couro	rins	chá	<i>Flor roxiada. O chá é amargoso e faz bem pro rim.</i>

Amaranthaceae				
<i>Alternanthera brasiliana</i> (L.) Kuntze	erva grossa	artesanato; gripe; pneumonia; bronquite; tuberculose; rezar espinhela; cabelo; expectorante	artesanato; sumo; chá; xarope; garrafada; banho; reza	(1) A gente sempre usa misturada com outras, ela sozinha não faz quase nada. (2) A gente usa junto com cambara e melão de são caetano. (3) Flor para artesanato e a raiz para bronquite e gripe e tuberculose. (4) Não tem nada melhor que isso para tirar mancha do pulmão. (5) Mamãe já curou uma moça desenganada. Banho e xarope pra rezar. (6) Socar o sumo de folhinhas novas, juntar com saião e mentrucho, colocar água e beber por três dias em jejum para depois rezar espinhela caída. (7) É expectorante para tirar catarro. Soca ela pra sumo e bebe. Ela é boa junto com a vassourinha 7 sangria. O banho dela é bom pra passar no cabelo.
<i>Alternanthera dentata</i> (Moench) Stuchlik ex R.E. Fr.	terramicina	inflamação; antibiotico; febre, dor de cabeça; antiinflamatório	chá	Febre e dor de cabeça de inflamação.
<i>Amaranthus viridis</i> L.	cariru	alimento	comer refogado	Comer refogado
<i>Pfaffia glomerata</i> Spreng	dipirona ou novalgina	dor; febre	chá	(1) A flor é branquinha. Pode ser usada para qualquer dor.
Anacardiaceae				
<i>Mangifera indica</i> L	manga	alimentação; tosse; para dar vitamina	comer o fruto; xarope	(1) Devemos comer sempre porque é alimento rico. (2) O xarope é bom pra tosse. (3) não usar sozinha no xarope porque é forte.
<i>Schinus terebinthifolius</i> Raddi	aroeira	antiinflamatório para ferida; carrego	chá; banho de assento; sumo; benzer	Antiinflamatório para ferida e descarrego
Annonaceae				
<i>Annona squamosa</i> L.	fruta de conde	Pra anemia e pra dar calcio	comer fruto	Bom para dar calcio e pra anemia.

Apiaceae				
<i>Foeniculum vulgare</i> Mill.	erva doce ou funcho	cólica; nervoso; para dormir; gripe; tempero; dor de barriga de adulto e de criança; gripe.	Xarope; chá; tempero	(1) É bom para nervoso e também alivia a cólica. (2) O chá das folhas acalma e ajuda a dormir. (3) Dor de barriga de criança; calmante; gripe. Tempero bom para broa. (4) sementes torradas colocadas na barriga do bebê e faz massagem. (5) Mistura com outras coisas no xarope pra gripe.
<i>Petroselinum crispum</i> (Mill.) Nyman ex A.W. Hill.	salsa; salsinha	tempero; inflamação de mulher; pressão alta; dor de dente	tempero; chá	(1) tempero pra carne. (2) Para inflamação de mulher, pressão alta, para dor de nascer dente de bebê
Araceae				
<i>Calocasia</i> sp.	inhame	comer	alimento	Aqui tem vários tipos. A gente come sempre e antigamente tinha muito que dava para engordar porco.
<i>Dieffenbachia maculata</i> (Jacq.) Schott	comigo-ninguém-pode	mau olhado	só plantar em casa	É veneno não se pode beber!
<i>Dieffenbachia picta</i> (Lodd) Schott	comigo-ninguém-pode	mau olhado	plantar perto de casa	Olho grande ou mal olhado. Põe um vaso na porta de casa. Até pode para banho, mas tem que conversar com ele antes para que não dê coceira.
<i>Monstera lennea</i> K. Koch	costela de adão	quebradura	compressa	(1) Compressa para botar pro cima da quebradura. (2) Batido e preso no machucado.
<i>Pistia stratiotes</i> L.	erva de santa luzia	problemas na vista	chá; macerado	(1) Banhar as vistas inflamada ou com dor. (2) Banha o olho com a água onde ela está mergulhada
<i>Xanthosoma sagittifolium</i> (L.) Schott	taioba	anemia	comer	comer refogado
Araliaceae				
<i>Dendropanax cuneatum</i> (DC.) Decne. & Planch.	maria branca ou maria mole	madeira pra cocho	madeira	Antigamente se fazia cocho. Isso é histórico porque hoje gente faz tudo de cimento
Arecaceae				
<i>Syagrus romanzoffianum</i> (Cham.) Glassman	coquinho miúdo	carrego e alimento	banho; comer	Banho e comer

Aristolochiaceae				
<i>Aristolochia cymbifera</i> Mart. & Zucc.	cassaú	carrego; estômago.	banho, chá, macerado; garrafada	(1) Raspa os pedaços do cipó e põe na pinga. Quanto mais descansar na pinga melhor fica. Mas é para por pouca pinga! Se a pessoa não pode beber pinga raspa e põe na água mesmo.(2)O chá também serve, mas na pinga tem mais efeito. (3)Banho de descarrego
Asteraceae				
<i>Acanthospermum australe</i> (Loefl.) Kuntze	lã de carneiro	febre	banho	Fazer banho fresquinho pra baixar febre.
<i>Achillea millefolium</i> L.	ponta livre	dor; dor de pontada no coração	sumo; chá	(1) Acaba com as pontadass no coração. (2) É bom pra dor. (3) Esfrega a folha, faz aquele sumo e toma que você fica aliviada de tudo que é dor.
<i>Achyrocline satureioides</i> (Lam.) DC.	macelinha do campo; macelinha do mato	calmante e gripe	travesseiro; chá	Travesseiro cheiroso para acalmar.
<i>Ageratum conyzoides</i> L.	erva de são joão	depressão; nervoso; cólica; problemas menstruais; tosse; gripe; calmante; febre; resfriado; dor de ouvido	chá; sumo; xarope; banho	(1) A flor dele é lilás. (2) Para depressão não tem coisa melhor. (3) Para relaxar qualquer um, mas para criança (bebezinho) tem que passar no peito para dar de mamar para acalmar. (4) É bom para cólica de criança e de menstruação também. (5) É um santo remédio e você olha assim e não dá nada por ele. (6) Acho até que foi esse que passou no globo repórter uma vez [a espécie apresentada no referido programa como sendo antidepressiva não é a mesma encontrada no quilombo] dizendo que é bom pra depressão, tanto faz o chá ou o banho. (7) Também é calmante usando o sumo esfregado na mão e pingado na boca. (8) Tem que ter cuidado porque é abortiva. (9) É bom esquentar a folha, tirar o sumo e pingar puro no ouvido. (10) A folha é boa pro resfriado e a flor é calmante e para depressão.
<i>Ambrosia</i> sp.	losna; losna do mato	dor de barriga; desarranjo digestivo	chá	Dor de barriga
<i>Baccharis dracunculifolia</i> DC.	alecrim-do-campo	descarrego; gripe; varrer casa; fazer mel	xarope, banho; vassoura; mel	(1) Xarope pra gripe. (2) Banho de descarrego para tirar mal olhado e quebranto. (3) Também serve para atrair abelha para fazer mel. Cada planta dá um mel de sabor diferente e a desse alecrim é muito gostoso. É um mel dos mais caros.
<i>Baccharis elaeagnoides</i> Steud. ex Baker	alecrim do mato	gripe; varrer casa; banho; queda de cabelo	xarope; vassoura; banho; chá	(1) Ferver com açúcar para fazer xarope. (2) Para varrer casa e banho. (3) Esse não é o tempero. (4) Chá pra gripe e pra fazer cabelo parar de quebrar

<i>Baccharis trimera</i> (Less.) DC.	carqueja-fêmea ou carqueja do brejo ou carqueja-macho	rim; inchaço na perna e pé; reumatismo; estômago; fígado; fígado; vesícula	chá	(1) A fêmea só dá um raminho e a folha é mais estreita. Não pode beber chá dela. (2) A macho é mais galhuda e tem folha larga. Esse pode beber
<i>Bidens pilosa</i> L.	picão; picão branco; picão comum	rins; intiriça; hepatite; cicatrizante; anemia; espinhela caída; pneumonia; tuberculose; dor de ouvido; calmante; verme	chá; rezar; chá, xarope, garrafada	(1) É o caule que é branco. Ele é chamado de branco é porque o pezinho dele é branco, mas a florzinha é amarela. (2) Trata rins, intiriça e hepatite. (3) É daquele grupo que faz sumo! Serve também pra chá. (4) Um santo remédio. (5) É bom pro rim e bom para hepatite. (6) Uma vez minha mãe estava com pneumonia e o médico desenganou ela. Aí nós juntamos picão, erva grossa, cambará, canela e mais outros remédios para fazer remédio. Colocamos também três torrões de parede [adobe] e um caco de telha colonial para esquentar direto no fogo ate ficar vermelha. Quando está bem quente, junta com as folhas dos remédios que vai queimar com o calor da telha, junto com açúcar. Ai bota água e bebe. Nem ferve nada, o calor da telha é que vai esquentar tudo. Aí faz xarope e bebe. Cura até tuberculose. A mamãe também curou uma menina desenganada assim, com essa garrafada. Sabe porque dá certo? É quando a gente tem fé. (7) Dor de ouvido. Ferver 3 florzinhas e pingar no ouvido. (8) É calmante também e pra verme, se misturar com o hortelã. (9) O rapaz veio do Rio ai desenganado, e um senhor madou tomar ele. Sarou. (10) Esse é o branco e tem um outro que é roxo. (11) Bebe junto com 7 sangria (ou vassorinha roxa) e erva moura. (12) A raiz tb é boa pra fazer chá mais forte. (13) Quando criança nasce com tiriça da o chá fraquinho e faz banho que fica bom rapidinho.
<i>Cichorium intybus intybus</i> L.	almeirão	fígado; alimento	alimento refogado	É verdura de comer refogado, e como é amargo é bom pro fígado.
<i>Cichorium intybus</i> L.	escarola	alimento	alimento	Na salada, cortado bem fininho, mantém mais vitaminas.
<i>Gochnatia polymorpha</i> (Less.) Cabr.	cambatá; camboatá, boiadeira, erva de boiadeiro	madeira para fazer begala e cabo de ferramenta	madeira	(1) É madeira mole e fácil de usar para fazer cabo de ferramenta..(2) É reta e boa madeira para fazer begala e cabo de ferramenta.
<i>Helianthus annuus</i> L.	girassol	dor de barriga; fígado; colesterol	semente	Usar a semente torrada pra baixar o colesterol.
<i>Lactuca sativa</i> L.	alface	calmante	chá	Chá calmante
<i>Lippia alba</i> (Mill) N. E. Brown.	erva cidreira; erva cidreira branca	calmante	chá	Chá para nervoso

<i>Mikania hirsutissima</i> DC	cipó cabeludo	rins; dor no corpo e nas juntas	chá	(1) O certo é usar misturado com outros remédios. (2) É chá que serve para beber e para banhar.
<i>Mikania</i> sp	cipó américa	reumatismo	chá; macerado	Chá ou posto de molho na pinga para passar na dor
<i>Mikania glomerata</i> Sprengel	guapo	bronquite; gripe; tosse	chá	(1) É bom pra bronquite, gripe e pra tosse. (2) Vi que tem guapo até em remédio de farmácia, então deve ser bom mesmo, né?
<i>Solidago chilensis</i> Meyen	arnica	dor de pancada e queda; inflamação; hematomas; pontada no peito; dor no corpomancha no pulmão; pancada roxa; gripe; machucado; antibiótico; reزار espinha	Chá, sumo, macerado; reزار espinha; chá; banho	(1) É bom para dor, é só fazer o sumo para beber e passar no lugar da dor. (2) Pra qualquer tipo de dor. Pode tomar como chá, socar ela pra beber sumo, socar e botar no álcool pra passar. Só não pode tomar muito e nem pode tomar direto porque é tóxica, toma dois dias e para, depois mais dois dias... se não ela acaba fazendo mal.(3) Boa para pancada e inflamação. (4) Pra reزار espinha. Tomar pra dor de pancada e queda. Também é bom tomar banho pro sangue não ficar parado e roxo. Põe água quente e um pinguinho de sal e toma banho.(5) A flor é amarela. Tira a mancha do pulmão, pancada roxa e é um bom antibiótico. Não pode beber muito que pode fazer mal. (6) Chá para pancada e pontada no peito (7) Sumo e chá pra hora de reزار (8) Botar no alccol e passar para tirar dor de pancada e dor no corpo.
<i>Sonchus oleraceus</i> L.	serraia ou serralha	anemia; alimentação	comer	(1) Quanto mais velha ela estiver melhor é para anemia (2) comer na salada ou refogada, mas não deixar muito tempo no fogo pra não perder nutriente.
<i>Tanacetum parthenium</i> L. Schulz-Bip.	artemijo	pedra nos rins; dor	sumo; chá	Quebra pedra nos rins, mas tem que usar três folhinhas e beber com fé. Nem ferve, só esfrega na água.
<i>Vernonia condensata</i> Backer	chá baiano	dor de estômago; dor de barriga; ulcera; ressaca; digestão de gordura	chá; sumo	(1) Aqui todo mundo conhece e usa chá baiano desde que nasce é uma das principais plantas daqui que a gente sabe usar. (2) Já curou muita gente com problema de estômago e de ulcera. Tem lugar que ele é chamado de boldo. Ele nem é daqui. Acho que alguém trouxe de São Paulo e passou a ser nosso. (3) Pra estômago e ressaca, Pode fazer chá ou batido no liquidificador com água pra tirar o sumo. (4) Ajuda na digestão de gordura. (5) Ela fica florido em agosto.
<i>Vernonia polyanthes</i> Less	cambará ou assa peixe ou acha peixe	gripe; alergia; pneumonia; antibiótico; cicatrizante; dor no estômago; dor de barriga; carrego; dor de machucado; tosse;	emplasto; chá; mastigação direta; banho; sumo; macerado; xarope, vassoura	(1) A flor é clarinha e dá no inverno. É bom para pneumonia. É um antibiótico bom. Se você leva um corte, amassa ele, esfrega e põe em cima que é ótimo para fechar rapidinho, em três dias está fechado. Se está resfriado corta a pneumonia. Pode usar sem medo. É um remédio antibiótico, por isso é que esfrega no machucado e em três dias ta fechado (2) De primeiro, a gente dava uma dor de barriga, aí a gente catava, assim, 3 brotinhos que nossa mãe mandava. A gente mastigava ou bebia chá para dor de barriga porque também é bom para estômago. Também é bom para banho de descarrego e para benzer. (3) Soca o

		inflamação; cicatrizante de machucado; expectorante; problema de rim; limpar e tirar energia ruim de casa;		<i>sumo dele e bota um pouquinho de azeite doce e bebe. Quando a gente capinava por aqui, roçava tudo e deixava o cambará para bem retirar. Todo mundo usa ele aqui. (4) Sumo pra botar no machucado, xarope pra tratar por dentro, vassoura pra tirar a sujeira junto com a energia ruim de casa.(5) Esfrega na mão e põe direto ou passa no machucado pra fechar rápido (6) Usar junto com erva grossa e erva de santa maria, pelo poder que ele tem de cicatrizar muito rápido.(7) Tanto faz o xarope ou o sumo para tosse (8) Quando a gente tá com gripe usa para evita pneumonia. Tem que tomar com leite. Usar junto com erva grossa e melão de são caetano.(9) Tem flor amarela</i>
Basellaceae				
<i>Anredera conrodolia</i> (Tem.) Steenis	cipo manteiga	dor do corpo, dor de coluna	chá; macerado	<i>Botar no vinho ou ferver na água e beber para dor no corpo e na coluna</i>
Bignoniaceae				
<i>Adenocalymna alliaceum</i> Miers.	cipó alho	artesanato; carrego; pra melhora geral	garrafada; banho	<i>(1) Pra botar misturada na garrafada e uso do cipó para fazer artesanato e trançar em garrafa ou outras coisas .</i>
<i>Jacaranda cuspidifolia</i> Mart. ex A. DC.	jacarandá	madeira para várias coisas	madeira	<i>É madeira da boa para várias coisas, ma snão pode tirar, né?</i>
<i>Jacaranda puberula</i> Cham.	carobinha	caroço; sarna, antiinflamatória, doença de pele; madeira macia para soquete de socar feijão	banho; benzer; madeira	<i>(1) Banhar o corpo para tirar doença de pele, sarna e caroço. (2) Também é muito usada para benzer.</i>
<i>Pyrostegia venusta</i> (Ker Gawl.) Miers	cipó são joão	dor no corpo	xarope	<i>A flor é linda. É cor de abóbora. O xarope da flor é para tirar dor do corpo.</i>
<i>Sparattosperma leucanthum</i> (Vell.) K. Schum.	cinco folhas	decarrego, caroço na pele; mordida de carrapato; sarna; madeira	banho; madeira para fazer casa	<i>(1) Pra fazer banho junto com carobinha para aliviar caroço na pele. (2) Banho de descarrego. Banho para sarna e caroço inchado de mordida de carrapato. Para gente e para bicho.</i>
Bixaceae				
<i>Bixa orellana</i> L.	urucum	alimento; corante	corante; chá e tempero	<i>É pra fazer massa de tomate sem tomate [risos], socando no fubá. Dá cor na comida e economiza quando não tem dinheiro pro tomate.</i>

Brassicaceae				
<i>Brassica oleracea</i> L.	couve	alimento	alimento	(1) Comer refogada. (2) A gente tem sempre plantada no quintal porque ajuda a ter comida nutritiva.
<i>Brassica oleracea</i> var. Capitata L.	repolho	alimento bom pro intestino	alimento	Quando a gente come repolho acaba com a prisão de ventre, mas fique sabendo que dá gases!
<i>Brassica rapa</i> var <i>pekinensis</i> (Lour.) Hanelt	couve chinesa	alimento	alimento	É bem parecida com a outra mas a folha é mais durinha.
<i>Coronopus didymus</i> (L.) Sm.	mentrucho ou mentruz	dor; inflamação de garganta; resfriado; dor de estômago; varize, cicatrizante; tosse	chá; sumo; xarope; reza	(1) Chá para dor. Pode ser de manhã, em jejum. Inflamação de garganta e dor de estômago; ele é indicado pelos guias depois de rezar espinha. (2) Tem que socar e pôr na gemada. (3) Tem que ser pouco porque é forte. Se tomar muito desse remédio puro faz mal. (4) Ele deve ser socado na gemada e tomado depois de rezar espinha. (5) Se a espinha ou espinhela tiver arriada e se não for rezada vem a prejudicar o pulmão. (6) O que provoca a espinhela caída é um esforço físico quee faz a espinhela arriá. (7) Rezá espinhela é como se fosse um alongamento físico e espiritual. (8) A pessoa que reza a espinhela do outro fica carregada porque a reza tá nas mãos dela. Ela chega a ficar 3 dias sem poder fazer nada. Por isso os guia indica o que tomar depois de rezar. É pra revigorar, (9) Sabe onde fica a espinhela caída? Sabe a boca do estômago, aquele lugar molinho, né? É ali! A espinhela nao pode virar para esse lugar. (10) A gente também usa o sumo para varize, é cicatrizante e xarope pra tosse.
<i>Sinapis alba</i> L.	mostarda	para febre; para comer	sumo; chá; emplasto; comer	(1) Para febre tem que esfrega para extrair o sumo e prende no pulso e na testa. Assim a febre baixa rapidinho.(2) além do molho que todo mundo conhece a folha refogada e boa e faz bem pra saúde.
Caricaceae				
<i>Carica</i> sp	mamão	alimento; na composição do xarope	xarope, doce, comer fruto	(1) Faz o xarope da flor e se comer fresco. (2) Fazer doce de mamão verde acho que dá até pra vender.
Celastraceae				
<i>Maytenus</i> sp	espinheira santa	gastrite	chá	Gastrite

Chenopodiaceae				
<i>Beta vulgaris</i> L.	beterraba	alimento	alimento	<i>Comer porque tem vitamina.</i>
<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.	erva de santa maria	verme	chá; macerado no leite; decocção	<i>(1) Chá para verme. (2) Para matar verme tem que amassar e tomar com leite. (3) Agora a gente vai ao médico, mas antigamente era só essa erva de santa maria misturada com chifre de boi ralado pra livrar nós dos vermes.</i>
Convolvulaceae				
<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	batata doce	para comer; dor de dente; alimentar porco	alimento cozido; chá	<i>(1) A batata doce é boa pra comer porque tem vitamina (2) É boa pra dor de dente. tem que ferver as folhas junto com folha de feijão guando para banhar o dente. (3) Tem uma simpatia para fazer a criança andar. Para tirar o medo da criança de começar a andar tem que enrolar uma batata em cada pé da criança, depois tirar e plantar aquela batata.</i>
<i>Cuscuta racemosa</i> Mart.	cipo chumbinho	estimulante sexual para homem	macerado	<i>Bom para homem. na gemada ou no vinho.</i>
Crassulaceae				
<i>Kalanchoe brasiliensis</i> Cambess	saião	expectorante; cicatrizante; pneumonia; mancha no pulmão; Inflamação de machucado, gripe e reزار espinha; para tratar do cabelo	macerado; sumo; xarope; comer; chá	<i>(1) Bater no leite, botar no machucado e passar no cabelo. (2) Solta o catarro todo. (3) Para tudo quanto é coisa no corpo da gente, principalmente pra mancha no pulmão. Mas ele é forte, não pode tomar muito forte pode raliar o sangue. Junto com acha peixe é bom. Mas cuidado, se estiver muito resfriado não pode para não dar agua no pulmão.(4) Se beber muito pode dar água no pulmão. Também não se toma puro. Tem que misturar no leite ou no suco de laranja. xarope, comer, tomar sumo. Bom pra liberar catarro. Limpa o pulmão. (5)Para puxar catarro e limpar o pulmão não tem coisa melhor. Amassado no leite. (6) Tomar depois de reزار. Batido ou na gemada.</i>
Cucurbitaceae				
<i>Cucurbita</i> sp	abóbora	dor de ouvido; verme; alimentar porco	sumo; alimento	<i>(1) O sumo da flor, misturado ao leite do peito para dor de ouvido. (2) Bom pra dor de ouvido, é só pingar o sumo da flor no ouvido. (3) comer a semente torrada e moída tipo farinha para matar verme.</i>
<i>Luffa</i> sp	buxa	artesanato; esponja de banho	artesanato; esponja de banho	<i>É com ela que a gente faz aquelas bonecas. Tem sido uma forma de entrar algum dinheirinho.</i>

<i>Momordica charantia</i> L.	melão de são caetano	gripe; evita pneumonia; dor; contusões; dor nas cadeiras; dores musculares, dor no peito; dor de pancada	chá; macerado; sumo	(1) Fazer um chá junto com erva grossa. Em caso de gripe ferve junto com mané turé e põe um cadinho de sal e bebe. Tem que beber pouco porque ele amarga muito e é muito forte.(2) Gripe, contusões, dor nas cadeiras. Não pode tomar sozinho. Juntar com gervão, cambará, alho, erva grossa. Usar só 3 folhinhas. Tem que conversar com as plantas antes. (3) Sumo para passar nas dores musculares, dor no peito de muito trabalho, dor de pancada
<i>Sechium edule</i> (Jacq.) Sw.	chuchu	pressão alta; alimentar porco	chá	Chá da folha bom pra pressão alta
Dileniaceae				
<i>Davilla rugosa</i> Poir.et.St.Hill	cipó cabloco	descarrego	banho	banho de descarrego bem forte
Euphorbiaceae				
<i>Croton floribundus</i> Spreng.	capixingui	ferida	torrar, moer e botar na ferida	Para curar ferida tem que torrar e botar moído na ferida. Antigamente tinha pra todo lado, agora só tem para lá do moinho velho ou mariana.
<i>Euphorbia Cotinifolia</i> L.	sangue de cristo ou orelha de caboclo	dor na vista; belinda do olho; machucado; dor de ouvido	sumo	(1) Colocar na vista pingando o sumo. (2) Esfregar para extrair o sumo e pingar no olho para dor na vista. (3) Pingar sumo na vista para tira belinda do olho, aquela nuvem do olho quando a gente tem catarata (4) Ajuda a curar machucado, acaba com a dor de ouvido, e tira problema de vista.
<i>Manihot esculenta</i> Crantz	mandioca	anemia; alimentação; coceira	pó; alimento cozido; farinha; sumo	(1) Além de comer a mandioca, serve para anemia. Torra a folha, faz um pó bem fininho e põe no meio da comida, de preferencia no feijão. (2) Comer a raiz é um alimento histórico. O sumo da folha passado na pele tira coceira.
<i>Ricinus communis</i> L.	mamono ou mamona	machucado; gripe	azeite	Fazer azeite que é um santo remédio para machucado e gripe
Fabaceae				
<i>Bauhinia</i> sp	unha de vaca ou unha de vaca	reumatismo e outras dores	chá	Beber pra reumatismo e outras dores.
<i>Cajanus cajan</i> (L.) Millsp	feijão guando	alimentação; dor de dente; inflamação no dente	alimento cozido; sumo; chá; sumo	(1) Junto com a folha de batata doce faz chá para banhar dente. (2) Hoje a gente quase não usa, antigamente é que usava muito, mas o guando é alimento. (3) Também o sumo da folha ou a folha amassada botada direto no dentes erve pra inflamação no dente.

<i>Desmodium adscendens</i> (SW) DC.	carrapichinho	indigestão e rim	chá	(1) A gente conhece e chama assim porque ele agarra na roupa. (2) É bom pra indigestão depois que a gente come e não cai bem. (3) Serve para tudo e para o rim.
<i>Desmodium barbatum</i> (L.) Benth.	carrapichinho, amor seco, favinha do campo	estômago	chá	(1) Boa pro estômago, na verdade é para tudo quanto é coisa. (2) Um santo remédio. (3) Folha mais estreita que o outro carrapichinho, dá para diferenciar.
<i>Melanoxylon brauna</i> Schot.	braúna	madeira	madeira de lei	É madeira de lei, não pode cortar. É um dos únicos que tem por aqui.
<i>Mucuna pruriens</i> (L.) D.C. var. utilis	mocamba	anemia; purificador do sangue; inflamamacao; dor na barriga	alimento cozido	(1) Come refogado para anemia. Bom pro sangue. Come junto com serralha.. Bom p inflamacao.
<i>Pterodon emarginatus</i> Vogel	sucupira	açúcar no sangue; inflamação; reumatismo; madeira	chá	Bota junto na garrafada.
Geraneaceae				
<i>Pelargonium graveolens</i> L.	palma rosa	cólica menstrual	chá	Tem flor amarela
Lamiaceae				
<i>Glechoma hederacea</i> L.	erva terrestre	tosse; gripe; calmante; cólica; tira catarro e evita pneumonia	xarope; chá	(1) É bom pra dar pra bebê novo. Serve para tudo. Junta com cambará e poejo. (2) Calmante (3) Alevante, erva terrestre e poejo, toda casa que tem criança tem que ter essas três, já que criança se resfria muito fácil.
<i>Leonotis nepetifolia</i> (L.) R. Br	cordão de frade	tosse; resfriado; gripe; inchaço; inflamação no útero	xarope; chá	(1) É usado como xarope para resfriado porque esquenta (2) É usada em coisas muito diferentes: gripe, inchaço e inflamação no útero Até cancer dizem que cura! Essa é boa mesmo.

<i>Leonurus sibiricus</i> L.	mané turé ou erva macaé ou isope	dor de estômago; dor de barriga; indigestão; diarreia; cicatrizante; dores musculares; fígado; rim; derrame; appetite.	chá	(1) Além da dor de barriga, estômago, fígado, rim serve para não deixar o sangue engrossar, e assim previne derrame. (2) Dor de barriga, quando como um troço que fica agarrado no estômago. (3) Melhora o mal estar de comer alguma coisa que não cai bem. (4) Amassa, mistura com cinza do fogão a lenha, bota água, espera a cinza assentar e bebe. É bom pra barriga.. (5) É para dentro e para fora, porque melhora dor de barriga, é bom pra passar em machucado porque é cicatrizante e para dores musculares.
<i>Melissa officinalis</i> L.	erva cidreira da horta	calmante; dor de barriga de bebe; cólica; gripe	macerado; chá; xarope; sumo	(1) Usar 3 folhinhas esfregadas na água e 3 brotinhos de flor. O chá ou xarope também é calmante pra criança.(2) Deixar de molho na água de um dia pro outro fica bem fraquinho e é melhor para dar para bebezinho. (3) É um chá bom pra acalmar e ajudar a dormir, ainda mais bem quentinho em dia de frio.
<i>Mentha arvensis</i> L.	vicky	gripe	chá	É um bom chá para gripe porque esquenta por dentro.
<i>Mentha gentilis</i> L.	alevante ou elevante	tosse; calmante; estimulante; descarrego	chá; xarope; reza; banho	(1) Xarope pra tosse. (2) Usar a planta para rezar e um chá para acalmar. (3) Se tiver uma pessoa deitada se sentindo mal, você pega o alevante, pede a ele para levantar a pessoa, pra dar força que ele devolve a força da pessoa. É um chá ótimo. Minha sogra de 111 anos que me ensinou porque aprendeu com os antepassados dela.
<i>Mentha piperita</i> L.	hortelã pimenta	tempero	tempero	É bom para botar um gosto diferente no frango do dia-a-dia.
<i>Mentha pulegium</i> L.	poejo; poejo pequeno	tosse; calmante; resfriado; gripe	xarope; chá	(1) Faz xarope para tosse de criança. (2) Ótimo chazinho pra criança, acalma quando tem crise de tosse e mesmo de agitação.
<i>Mentha</i> sp.	hortelã do mato	inflamação de dente	chá ou sumo para banhar o dente	Usa ele junto com as plantas terramicina e dipirona [outras plantas]
<i>Mentha</i> sp.	hortelã roxo	verme; gripe; estômago; tempero	chá; tempero	(1) Não é fácil dizer qual é, mas essa a gente lembra que o caule é roxinho e a folha é menor (2) Para gripe é bom picar ele junto cm transsagem e fazer chá. (3) Uso pra matar verme, pra dor no estômago e pra quando o estomago ta embrulhado. (4) Chá pra criança com bicha. (5) Mata verme tipo bicha de criança e de adulto também. É esse o que eles diz que faz kibe.(6) Chá junto com chifre de vaca aquecido na beira do fogão e ralado (pó) misturado com um pouco de leite!!! Muita criança daqui morreu de verme. Teve caso que contaram que morreu uma menina que depois que morreu saia verme para todo lado. O Cosme da Teresa Pião, gêmeo do Damião foi um caso desses também.
<i>Mentha</i> sp.	hortelã rasteiro	desarranjo	chá	Acalma a barriga desarranjada

<i>Mentha x villosa</i> Huds	hortela branco	verme; tempero; gripe	tempero; chá	<i>Tem muito tipo de hortelã. A folha não muda, muda a flor, mas a gente sempre acaba reconhecendo, e eu nem sei como te explicar.</i>
<i>Ocimum basilicum</i>	manjeriçã	tempero, calmante, pressão alta; carrego;	chá; tempero; banho;	<i>(1) Tem flor branca. É um bom calmante. (2) Chá pra pressão alta e calmante. Banho de descarrego porque é bento também.(3) É tempero muito gostoso. É calmante e bom para pressão alta. (4) Calmante pra nervoso. Banho para nervoso.</i>
<i>Ocimum gratissimum</i> L.	alfavaca ou alfavacão ou alfavacão do grande	tosse; gripe; coriza; resfriado; nervoso; tempero;	chá; sumo; tempero; xarope	<i>(1) Chá para resfriado e tempero. (2) chá ou esfregaço da folha pra tirar sumo e usar para nervoso. (3) Tosse e resfriado do corpo. (4) Gripe, coriza, calmante. Chá quando ta muito frio.</i>
<i>Ocimum Selo</i> Benth	arnil	tempero; fazer bebida	tempero; chá	<i>Botar no angú doce e fazer chá</i>
<i>Ocimum</i> sp	alfavaquinha	tempero; belida do olho; para catarata	tempero; uso direto da semente nos olhos	<i>(1) A folha é tempero. A semente é para olho, para tirar a belida, que é aquela fumaça do olho com catarata. É só bater a flor e tirar aquelas sementinhas dela e esfregar e depois botar no olho. De pretinha ela sai branquinha carregada de fumaça.(2) tempero, para catarata; põe a semente no olho que ela vai saindo no cantinho da vista branquinha.</i>
<i>Plectranthus barbatus</i> Andr.	boldo ou boldo cabeludo ou tapete de oxalá	estômago; fígado; dor de barriga; ressaca; descarrego	banho; chá	<i>(1) Bom pra qualquer coisa de barriga. (2) Descarrego é botar para ferver para tomar banho para tirar o mal que a gente tá carregando.</i>
<i>Rosmarinus officinalia</i> L.	alecrim ou alecrim de horta	calmante; pressão alta; tempero	chá; simpatia; tempero	<i>(1) É um bom calmante e tempero. (2) junto com manjeriçã - simpatia para pressão alta, tem que tomar 9 folhas por 9 dias seguidos.</i>
<i>Salvia officinalis</i> L.	salvia	hipertensão	chá	<i>Fazer um chá com um pouquinho dela para baixar a pressão. Essa planta nem é daqui do lugar, mas alguém trouxe e a gente aprendeu a usar. As vezes isso acontece e acaba virando coisa nossa.</i>
Lauraceae				
<i>Ocotea odorifera</i> (Vell.) Rohwer	sassafrã	tempero de doce; indigestão; estimulante; banho; garrafada	chá; garrafada; tempero	<i>Se deixa a casca secar um pouco o sabor fica melhor. Ela é boa para aquecer por dentro, tanto no chá quanto quando a gente bota na garrafada junto com outras ervas.</i>

<i>Ocotea</i> sp.	canela	madeira; resfriado; banho	madeira; chá; banho	<i>Aqui no quilombo tem umas 22 qualidades de canela! Umam servem para construir armação para fazer casa, a branca para fazer mourão e tábua e algumas, as de madeira cheirosa, a gente bota na garrafada junto com cipó cravo, quina cruzeiro e buta. A sassafráz não tem aqui na Mariana, só lá na mata do Seu Jorge e naquela perto do Tio Mané.(2) banho, beber para aquecer e tirar o resfriado.</i>
<i>Persea americana</i> Mill.	abacate	rim; pressão alta; gripe; rim	chá; alimentação; xarope	<i>(1) Só usar folha seca na sombra porque a folha verde provoca cegueira. (2) Tem que usar junto com picão e cipó cabeludo. (3) Bom pra pressão alta.</i>
Leguminosae				
<i>Erythrina speciosa</i> And.	muchoco	dor de dente e banho de descarrego	chá; banho	<i>banhar dente e fazer banho de descarrego</i>
<i>Zornia latifolia</i> Sm	carrapichinho macho	estômago	chá	<i>Faz chá da folha pra estômago ou barriga ansiada, mas bebe só pouco.</i>
Liliaceae				
<i>Allium fistulosum</i> L.	cebolinha	tempero	tempero	<i>tempero</i>
<i>Allium sativum</i> L	alho	Boa para várias doenças.	chá; na comida	<i>É tempero do dia a dia que vai só fazendo bem sem a gente perceber.</i>
<i>Allium schoenoprasum</i> L.	cebolinha	tempero	tempero	<i>É tempero que a gente sempre usa para bater com cebola e alho. Dá um bom cheiro e faz a comida durar mais tempo por isso a gente sempre bota na mistura do tempero.</i>
<i>Aloe arborescens</i> Mill	babosa	matar piolho, pra beleza do cabelo; para câncer	chá; sumo	<i>(1) Dá uma flor de pendão vermelha tipo bromélia. (2) Melhora o cabelo. (3) É bom para passar na cabeça e beber misturado no leite. (4) Tem gente por aí dizendo que é bom pra câncer, mas disso eu não posso falar porque não conheço.</i>
<i>Smilax brasiliensis</i> Spreng.	japacanga	machucado; mau olhado	chá; emplasto; banho	<i>banho</i>
<i>Smilax</i> sp	salsaparrilha	inflamação	garrafada	<i>É um santo remédio, inflamação, coloca no vinho pra fazer garrafada com outras ervas. Junto com suma rosa p limpar o sangue. No vinho moscatel ou no leite</i>
Loganiaceae				
<i>Buddleja brasiliensis</i> Jacq. Ex Spreng.	barbaça	gripe, estômago	chá, xarope	<i>(1) A flor dela é meio creme e não dá para confundir.(2) Chá ou xarope para estômago e para tirar gripe.</i>

<i>Strychnos pseudo-quina</i> St. Hil.	quina cruzeiro	dor nas pernas; dor de barriga; dor nos olhos	garrafada para beber e passar	<i>Bota na garrafada em álcool para dor nos zói, nas pernas e dor de barriga</i>
Loranthaceae				
<i>Struthanthus marginatus</i> (Desr.) Blume.	erva de passarinho	pneumonia; gripe; tuberculose; reزار espinha	rezar espinha, sumo; chá	<i>(1) Bom pra reزار espinha. Soca a folha para tirar o sumo e bebe. Não pode ser de árvore que tem espinho, não pode misturar com folha nenhuma e não pode beber antes de trabalhar no centro. Tem que ser bem pouquinho porque é forte e arria o corpo.(2) para reزار espinha e tirar fraqueza do corpo, cura qualquer tipo de gripe. (3) É boa mas tem que tomar cuidado. Não se pode tomar quando ela está trepada em planta de espinho ou planta venenosa porque ela ficará venenosa também. O sumo para reزار espinhela. Depois de reزار, tomar por 3 dias como complemento à reza. O sumo sem água. junto com cambará.</i>
Lythraceae				
<i>Cuphea racemosa</i> (L.f.) Spreng.	sete sangrias ou vassourinha sete sangria ou vassourinha do brejo ou vassoura de cigano ou vassoura tomba carro	Para purificar o sangue; limpa o rim; inflamação; pressão alta; urina com sangue; anemia; catarro; descarrego	chá; sumo; banho	<i>(1) Bom pro rim porque purifica o sangue. Limpa tudo por isso o banho de descarrego é bom. (2) Limpa o rim. (3) Usado para inflamação, pressão alta e urina com sangue. (3) Dor nos rins, muito catarro de gripe forte e a gente sempre mistura com outras ervas.</i>
<i>Punica granatum</i> L	romã	dor de garganta	chá	chá para gargarejo
Malpighiaceae				
<i>Malpighia emarginata</i> Sessé & Moc.ex D.C.	acerola	bronquite	xarope	<i>Xarope pra bronquite</i>
<i>Byrsonima crassifolia</i> (L.) Rich	murici	madeira	madeira para tábua	<i>É aquela flor amarela que dá na época da quaresma</i>
Malvaceae				
<i>Abelmoschus esculentus</i> (L.) Moench.	quiabo	furúnculo;	emplasto; alimentação	<i>(1) Comer em forma de gembê com a folhinha nova. Gembê é um prato tradicional feito com vários vegetais refogados. (2) Aqui nós fazemos com folhinhas novas de quiabo junto com outros brotos como de batata, chuchu, cambuquira.</i>

<i>Gossypium hirsutum</i> L.	algodão	antibiótico; rim; dor no ouvido; inflamação geral e na barriga; machucado; varizes	chá; banho	(1) Pra inflamação de mulher tem que beber como água. É um santo remédio! (2) Chá e banho para inflamação na barriga (3) O broto antes da flor abrir é antiinflamatório. (4) O chá de folha é bom para beber e banhar coisas inflamadas (barriga e pé), para dor de ouvido, machucados e varizes.
<i>Hibiscus acetosella</i> WeLw ex Hiern	mercúrio de casa	machucado, inflamação de bicho de pé	sumo	(1) Esfregar a folha na mão para tirar o sumo e pinga no lugar do machucado. (2) Fica florido em agosto.
<i>Malva sylvestris</i> L.	malva	inflamação de machucado; garganta inflamada, dente; antibiótico	chá; banho; sumo	(1) É bom beber o chá e banhar o machucado com o chá para acabar com a inflamação. (2) Bochegar e gargareja com o chá a garganta e botar sumo no dente inflamado.
<i>Sida</i> sp	vassoura preta	varrer casa; queda de cabelo; mau olhado; descarrego	vassoura; chá; banho; benzer	(1) varrer casa e pra cabelo. Faz um chá e joga puro na cabeça.(2) mau olhado. (3) Junto com saião para queda de cabelo
Meliaceae				
<i>Cedrela fissilis</i> Vell.	cedro	carrego	banho	(1) É pau de lei porque dela foi feita a cruz de Jesus. (2) É dele que fez nosso cruzeiro. (3) Banho de 3 folhas para descarrego e mal olho.
<i>Melia azedarach</i> L.	erva de santa bárbara	verme; inflamação; descarrego	chá; banho	(1) o chá da folha é bom pra eliminar verme (2) como ela faz limpeza geral também serve para limpar a barriga dos vermes.(2) Também limpa o olho grande e as energias ruins.
Menispermaceae				
<i>Abuta sellowiana</i> Eicher	buta ou buta preta	carrego	banho	banho de descarrego
Mimosaceae				
<i>Piptadenia gonoacantha</i> (Martius) Macbride	jacaré	madeira	madeira para mourão	Tem casca estranha, parece pele de jacar. É madeira boa para mourã.
<i>Pithecolobium</i> sp	erva da jurema; jurema	carrego, corpo cansado; dor no corpo	banho; defumador; plantar na frente de casa	(1) Planta na frente de casa para liberar o cheiro gostoso e limpar o ambiente. (2) Não ferver, só pôr na água quente para fazer um banho cheiroso. Cuidado, tem espinhos.(3) Dá flor branca. Não pode beber (4) Nós usamos lá no centro defumador, banho de descarrego e banho para tirar corpo cansado. A gente sempre junta com alguma outra que tenha poder. Onde tem erva da jurema tem arroz pq ela dá no brejo. A flor é branca.

Monimiaceae				
<i>Siparuna brasiliensis</i> (Spreng.) A. DC.	limãozinho ou limãozinho do brejo ou limãozinho do mato	descarrego	banho	(1) Essa planta dá pra reconhecer porque tem cheiro de limão (2) Banho de descarrego.
<i>Siparuna guianensis</i> Aubl.	negra mina ou negra mina ou preta mina	carrego	banho	Ótimo cheiro pra tirar coisa ruim e carrego
Musaceae				
<i>Musa sp</i>	banana	roquidão	xarope	Xarope pra roquidão. Junto com outras ervas. Serve qualquer banana, mas a prata é melhor.
Myrtaceae				
<i>Eucalyptus sp.</i>	eucalipto	nariz entupido; artesanato	chá para inalação	(1) Chá para fazer inalação para nariz entupido. A gente também usa para fazer artesanato. (2) Botar na água quente pra respirar e desentupir nariz.
<i>Eugenia uniflora L.</i>	pitanga	gripe; comer; desande	chá; alimentação	(1) Se você come a fruta quase não fica com gripe, e se estiver gripado cura. O chá da folha também ajuda a tirar gripe. (2) Comer a fruta alimenta e tira desande de barriga.
<i>Psidium cattleianum</i> Sabine L.	araçá	alimento; dor de barriga de desarranjo	fruto; chá	Comer o fruto acaba com a dor de barriga ou então faz o chá do brotinho
<i>Psidium guajava L.</i>	goiaba	dor de barriga; alimento; desarranjo	comer; chá; sumo	(1) Chá de folhas novas (broto) (2) As vezes nem precisa fazer o chá, basta o sumo das folhinhas novas, broto, para diarreia. (3) Comer fruto porque é cheio de vitamina
<i>Syzygium cumini</i> (L.) Skeels	jamelão	baixar açúcar do sangue	comer fruto e fazer chá	É bom para baixar o açúcar do sangue.
<i>Myrciaria cauliflora</i> (Mart.) O. Berg.	jabuticaba	comer para dar vitamina	alimentação	Comer fruto direto alimenta para dar vitamina.
Passifloraceae				
<i>Passiflora edulis</i> Sims	maracujá	calmante	Suco; chá	tanto faz o suco ou o chá, o maracujá parece até calmante de médico. Por isso é famoso.
Phyllanthaceae				
<i>Chamaesyce prostrata</i> (Aiton) Small	quebra pedra	rim	chá	Essa é mais rasteirinha que o outro quebra pedra mais famoso por aqui.
<i>Phyllanthus niruri L.</i>	quebra pedra ou quebra pedra da branca ou arrebenta pedra	rim	chá	(1) É ótimo para os rins. Tira todos os cálculos. Quebra as pedras todinhas. A gente usa chá. Da sempre pertinho da pedra. Tem vários tipos, mas o que a gente quer é diferente, é o verdadeiro, o que tem folha mais larguinha e mais afastada. O falso pode ser também, mas não é o que a gente quer, é imitação. (2) O caule é branquinho dá para identificar.

<i>Phyllanthus tenellus</i> Roxb	quebra pedra	pedra nos rins	chá	<i>É difícil dizer quem é esse quebra pedra, mas sei que não é igual ao outro.</i>
<i>Phyllanthussp</i>	quebra pedra	rim	chá	<i>Essa é famosa! Todo mundo procura essa aí</i>
Phytolacaceae				
<i>Petiveria alliacea</i> L.	guiné	carrego	defumador; banho de descarrego; reza	<i>Não pode beber. Botar no banho junto com a jurema. O banho e a reza é o que a gente faz desde a época dos nossos antepassados.</i>
<i>Gallesia integrifolia</i> (Spreng.) Harms	pau d'alho	carrego	banho; defumador; chá para espirrar pela casa	<i>(1) Bom para banho de descarrego. É bom para botar de molho na água. Quando precisar, acrescenta outra água, bota no borrifador e jogar na casa toda. Os "baianos" mandam passar na casa toda, mas tem que passar com autoridade, mandando a energia ruim sair toda, se não, não sai não! Quem tem força de ver, até vê mesmo. Parece gente andando pela nssa casa! (2) É bom defumador junto com jurema e palha de alho.</i>
<i>Petiveria tetrandia</i> B.A.Gomes	Guiné Santo Antônio	Várias doenças; crescimento de cabelo; fortalecer o sangue e os músculos; mal olhado; madeira	garrafada; madeira; banho	<i>(1) A garrafada é boa para várias doenças e para crescimento de cabelo, é boa também para fortalecer o sangue e os músculos. A madeira também é boa.(2) garrafada pra tudo e bom para tirar mal olhado. O banho é da cabeça aos pés.</i>
Piperaceae				
<i>Piper aduncun</i> L.	jaborandi ou jaborandi do pequeno	queda de cabelo; dor de barriga	chá	<i>Primeiro lava a cabeça com shampoo normal e depois passa o chá.</i>
<i>Piper arborum</i> var. <i>falcifolium</i> (Trel.)Yunck.	vence demanda ou rabo de bugio ou arco de canga	madeira e carrego	banho, madeira	<i>(1) Hoje a gente faz banho, mas antes fazia arco de indio, peneira, pá. (2) Tem que ver pela folha dela. Que é meio arredondada. E a mesma que faz arco e flecha, que a gente chama e arco de canga. Antes as crianças fazia bodoque. (3) Bom pra banho de descarrego, faz arco de indio, peneira, pá. Faz arco de indio, e arco de canga de amarrar nas vacas pra puxar coisas.</i>
<i>Piper</i> sp	jaborambi pra cabelo ou João barandi do grande	queda de cabelo; reumatismo; limpar faro de cachorro	chá; banho	<i>(1) Tem vários tipos. Um é bom pra cabelo, mas não pode usar pra beber porque faz mal pros ossos. Tem um que pode usar pra remédio, mas não é esse não.(2) É banho para cabeça. Também é bom para limpar faro de cachorro para levar para caça, na época que nós podia caçar, né? (3) Bom para reumatismo como banho porque é quente. Aí não pode pegar friagem depois.</i>
Plantaginaceae				
<i>Plantago major</i> L.	transagem	para inflamação, principalmente da garganta e dente	sumo; chá para gargarejo	<i>(1) Bom para inflamação, principalmente da garganta; chá para gargarejo. (2) Chá e folha amassada colocada por cima do dente.</i>

Poaceae				
<i>Arundo donax</i> L.	cana do reino	crescer cabelo; fazer móvel e outras coisas pq ela é igual a um bambu	chá	<i>Ela é quase um bambu, é muito diferente da outra cana. Faz móveis e outras coisas porque tem as utilidades do bambu.</i>
<i>Bambusa gracilis</i> L.	bambuzinho ou taquari ou assobio de índio ou apito de índio	artesanato; flauta e apito; veia entupida do coração; carrego	apito; artesanato, banho; chá	<i>(1) Bom pra artesanato, pra fazer flauta e apito. (2) Bom pra veia entupida do coração. (3) A gente sempre fazia apito de índio e para chamar na mata, assim a gente nunca se perdia quando saia para caçar, na época que se podia caçar, claro! (4) Também faz banho de descarrego.</i>
<i>Brachiaria plantaginea</i> (Link) Hitchc	capim angola	para queda e crescer cabelo	chá; banho	<i>(1) Dá uma florzinha amarelinha. (2) Onde ele nasce pode plantar qualquer coisa que ele indica que a terra tá boa.(3) Ele veio de angola mesmo.</i>
<i>Coix lacryma-jobi</i> L.	conta de lágrima ou lágrima de nossa senhora	artesanato; banho relaxante; rim	banho; chá; artesanato	<i>(1) A bolinha dela é o que a gente usa para botar no artesanato. (2) Junto com capim margoso e mamono branco, faz chá para banho de gestante pra tirar cansaço do peso da barriga. (3) O chá a gente até já tomou, mas a gente usa mais para fazer guia lá pro centro. (4) Outro dia descobri que lá no Rio custa 25 centavos cada semente. A gente tá perdendo tempo de não vender para ganhar algum dinheiro com isso.</i>
<i>Cymbopogon citratus</i> (DC) Stapf.	capim cidreira ou capim limão ou erva cidreira de capim	calmante; dor de cabeça	chá	<i>(1) É um ótimo calmante, nem precisa de comprar remédio de farmácia. (2) Acalma quando a gente está daquele jeito nervoso e tira até dor de cabeça.</i>
<i>Cymbopogon densiflorus</i> (Steud.) Stapf.	incenso, saco e capim são domingo	carrego; empanzinado; má digestão; gases; coração	banho; defumador, chá	<i>(1) Dá um pendão como se fosse um cacho. A gente arranca e defuma a casa e quem tá precisando. (2) Banho de descarrego, defumador e para beber o chá quando se está empanzinado, com má digestão e gases. (3) É bom chá pra digestão, mas tem que beber pouco.</i>
<i>Digitaria insularis</i> (L.) Fedde	capim margoso	relaxar e tirar friagem do corpo	banho	<i>Bom principalmente para gestante que fica com o corpo cansado.</i>
<i>Digitaria</i> sp	capim de crina	encher colchão	colchão	<i>Para botar coluna no lugar não tem coisa melhor. Mas fica um colchão muito pesado. As pessoas nem fazem mais, é coisa de antigamente.</i>
<i>Guadua macrostachya</i> (Nees) McClure	taquari	artesanato; rim	artesanato; banho	<i>Artesanato e rim, mas não bebendo só para banhar o rim.</i>

<i>Imperata brasiliensis</i> Trin	sapê	cobertura de casa; anemia; gripe; fígado; febre	cobertura de casa; xarope; chá; chupar a raiz	(1) Cobertura de casa. Da raiz faz xarope pra gripe e anemia. (2) O chá da raiz serve para o fígado e folhas serve para cobrir casa. (3) O sape formado não dá semente. Só quando se queima o lugar. Se esperar muito ele deita, e quando ele deita já era, no ano seguinte não tem mais! Quando ele queima, tudo brota, dá aquela florzinha tudo branca! Mas como a gente não pode mais mexer nas coisas como a gente mexia antes, aí o sapê sumiu. Pode procurar por aí tudo que não acha. Quando as vaca for tudo embora, quem sabe a gente consegue dar um jeito nisso?! (4) Para cobrir casa. O chá é para anemia e febre. Antigamente a gente chupava a raiz, mas parece que hoje em dia estamos perdendo esse hábito.
<i>Melinis minutiflora</i> P. Beauv	capim gordura	alergia; gripe	xarope; chá; banho	(1) Ele provoca uma alergia danada quando começa o inverno [quando dá flor]. Ele dá flor e a gente começa a espirrar e resfriar. Mas, se a gente pega o chá da flor e bebe melhora rápido. Ele também é bom para banho [descarrego]. Mas cuidado que ele é quente, não pode beber e tomar friagem porque dá choque.(2) Afasta gripe de inicio. Faz xarope para gripe e alergia. A vaca também come. Ele mesmo dá alergia e ele mesmo tira. Quando a flor se abre, sai aquele pozinho, aí a gente dana a espirrar. Aí faz o chá da propria flor dele (a mesma que dá alergia) e a gente melhora.(3) xarope para gripe, a gente antigamente também vendia semente para o fazendeiro para ele plantar capim pra vaca. (4) Xarope pra alergia dele mesmo, isso é engraçado mas é verdade, a cura tá na própria doença.
<i>Merostachys skvortzovii</i> Sendulsky	taquara	para fazer cesto trançado	artesanato de cestaria	A gente fazia muito cesto aqui para guardar as coisas que plantava, mas como agora a gente quase não planta, vai fazer cesto pra que? Perder tempo?
<i>Saccharum officinarum</i> L.	cana	alergia; gripe; fraquesa	caldo; xarope	(1) Cana da boa é a preta (2) Caldo para beber e xarope é bom pra dar força e energia pra tirar gripe.
<i>Zea mays</i> L.	milho	alimento; alimentar porco	alimento	Fazemos muito tipo de comida diferente, desde nossos antepassados.É o principal alimento da nossa roça.
Polygalaceae				
<i>Polygala paniculata</i> L.	gelol ou gelolzinho ou guiné quebra copo	dor de pancada	sumo; macerado em álcool	(1) É bom para esfregar na dor. Bota de molho no álcool e esfrega na dor. Não pode beber. Quando a gente morde um pedacinho da raiz dá para sentir que é anestésico. Ela gosta de lugares frescos, por isso fica aqui perto da cachoeira. (2) por no álcool e passar ou massagear na dor.

Polygonaceae				
<i>Polygonum hydropiperoides</i> Michx	erva de bicho	sarna; coceira; frieira	banho	<i>É muito boa para acalmar as várias coceiras, até as de sarna e freira.</i>
<i>Rumex acetosa</i> L.	azedinha	para malina na boca	sumo	<i>Dá uma flor vermelhinha. Para malina na boca, que é tipo sapinho</i>
Portulacaceae				
<i>Talinum paniculatum</i> (Jack). Gaertn	maria angome ou maria da pedra	verdura de comer	verdura de comer	<i>Refogado igual a couve, pode botar junto com jiló, e com cariru</i>
Pteridaceae				
<i>Adiantum</i> sp	avenca	catarro	chá	<i>Beber pouquinho porque muito faz mais mal do que bem.</i>
Rosaceae				
<i>Rosa</i> sp	rosa branca	gases; estômago enseado; antibiótico; laxante; gases; enfeite e uso no centro.	chá; banho; enfeite	<i>(1) Principalmente para criança. (2) Ela é poderosa! Parece que não mas serve para gases, enfeitar e arrumar o centro. estômago enseado, antibiótico, laxante, gases, enfeite e uso no centro. Boa né?</i>
<i>Rubus rosifolium</i> Sm	amora para cavalo ou moranguinho	revitaliza o cabelo; dor de barriga; dor de dente	chá; banho	<i>(1) Boa para revitalizar o cabelo. A raiz é para barriga. (2) Nós usa pra dor de dente, botando pedaços dela direto no buraco do dente.</i>
<i>Rubus sellowii</i> Cham & Schldt	amora da grande	queda de cabelo	chá	<i>Para queda de cabelo</i>
Rubiaceae				
<i>Borreria verticillata</i> (L.) G. Mey.	vassourinha de cigano	limpeza do ambiente, fígado	vassoura; chá	<i>(1) Tira energia ruim do ambiente. (2) Bom para problemas de fígado.</i>
<i>Coffea arabica</i> L.	café	estimulante; colesteol alto; dor de cabeça; descarrego, beber para acordar	chá; folha direto na testa; banho; reza; bebida	<i>(1) Sempre tomamos para dar energia de manhã. (2) Foram espalhadas aqui na mata pelos bichos que migram das matas de longe, além de ficado alguns pés do tempo dos escravos do cafezal. (3) Serve para baixar o colesterol. (4) Alivia a dor de cabeça, é só botar folha em cruz na cabeça. (5) Fazer a mistura com 7 sementes de café mais baba do coco fazer chá e beber. (6) Lá no centro tem um vovô que trabalha rezando a gente com folhas de café. (7) Banho de descarrego, reza e bebida pra acordar todo dia.</i>

<i>Palicourea coriacea</i> (Cham.) K. Schum.	cavacudo ou congonha ou chá de bugre ou chá mate dos índios	rim; estimulante; estômago; fígado	chá	<i>É chá estimulante do homem. Substitui o café.</i>
<i>Uncaria sp</i>	urinária	rim	chá	<i>Tem flor amarela. Junto com picão é um santo remédio</i>
Ruscaceae				
<i>Sansevieria cylindrica</i> Bojer	espada de senhor Ogum	carrego	banho de descarrego	<i>Banho de descarrego</i>
<i>Sansevieria hahnii</i>	espada de são benedito	carrego	banho; plantar em casa	<i>Banho de descarrego para mau olhado. Plantado no quintal também ajuda</i>
<i>Sansevieria sp</i>	espada de santa bárbara	mau olhado, carrego	banho; plantar em casa	<i>Banho de descarrego para mau olhado. Plantado no quintal também ajuda</i>
<i>Sansevieria trifasciata</i> var. <i>laurentii</i> (De Wild) N. E. Br.	espada de sao jorge	mau olhado, carrego	banho de descarrego; plantar em casa	<i>(1) Folha mais amarelada que a Sta barbara (2) É bom plantar em casa para espantar mau olhado.</i>
Rutaceae				
<i>Citrus aurantifolia</i> (Christm.) Swingle	lima	alergia; rins, pressão alta, tosse	chá; alimentação	<i>(1) Não se deve misturar remédio de médico com remédio de casa. (2) Usar 4 folhas para fazer um chá ou comer fruto posto no sereno por uma noite. (3) A gente usa para tirar alergia e também é boa pro rins. (4) Pode fazer chá da folha ou botar a fruta no sereno e no dia seguinte a criança chupa para passar a tosse.</i>
<i>Citrus aurantium</i> L.	laranja da terra	diabete	chá; simpatia	<i>(1) Diminui a diabete. (2) Tem que fazer a seguinte simpatia: dar 3 chupadinhas na laranja e jogar fora. Repetir isso por 21 dias.</i>
<i>Citrus deliciosa</i> Tenore	mexerica	alimento; calmante	comer fruto; chá da folha	<i>(1) Chá de folhas novas (broto) para ficar calminho. (2) Mas o bom mesmo é comer a fruta para dar alimento pro corpo.</i>
<i>Citrus limonia</i> Osbeck	limão; limão vinagre	suco pra vitamina; tosse; dor na perna; dor de garganta	chá; sumo; suco; xarope	<i>(1) Xarope pra tosse e suco para beber. (2) Também é bom passa para dor na perna, dor de garganta, e para beber o suco.</i>
<i>Citrus reticulata</i> Blanco	mexirica; mexirica pocã	calmante; para dar vitamina	sumo; suco	<i>(1) Sumo da florzinha é calmante. (2) Suco da fruta para vitamina.</i>
<i>Ruta graveolens</i> L.	arruda	cólica; limpar resto do parto; mau olhado; descarrego	chá; macerado; banho; reza	<i>(1) Ela é abortiva, mas também serve para cólica. se estiver com muita dor, amassa ela, bota na pinga e bota fogo na pinga, tira o alcool, espera esfriar e bebe aquela água. (2) Depois do parto, toma o chá para limpar o resto do parto (3) Pra colica e pra rezar para tirar mau olhado</i>

<i>Zanthoxylum caribaeum</i> Lam.	erva de oxossi	carrego	banho	<i>Banho de limpar energia ruim</i>
Salicaceae				
<i>Casearia grandiflora</i> Camb.	espeto	madeira para construção	madeira	<i>Pena que a gente não pode mais tirar nada da mata.</i>
<i>Casearia sylvestris</i> SW	são gonçalino	banho e bateção de casa para tirar energia ruim	banho; bateção	<i>Banho e bateção de casa para tirar energia ruim</i>
Sapindaceae				
<i>Cupania</i> sp.	pretinha	carrego	banho	<i>Banho pra descarregar o olho ruim.</i>
Schizaeaceae				
<i>Lygodium volubile</i> Sw	abre caminho	carrego; mau olhado	banho e defumador	Banho e defumador para abrir o caminho da gente quando tudo parece amarrado e difícil.
Solanaceae				
<i>Acnistus arborescens</i> (L.) Schldt	marianera	dor de barriga de cólica; dor de cabeça; lavar roupa	chá; sumo	<i>(1) Bom para lavar roupa, esfregando a folha para fazer espuma. A roupa fica branquinha. (2) Para chá tem que escolher folhas bem miudinhas e nova, aí passa na barriga do neném. (3) Não dá lenha porque o galho dela é muito fraquinho. (4) Ela atrai muito passarinho, que deve ser quem espalha ela por aí e, como você pode ver, É ela que chama muita abelha também.</i>
<i>Capsicum baccatum</i> L.	pimenta	tempero	tempero	<i>Aqui já teve muita pimenta, mas agora não tem mais não. Para nós sempre foi só tempero.</i>
<i>Lycopersicon pimpinellifolium</i> (L.) Mill.	tomatinho; tomatinho miúdo	dor de barriga, diarreia, cólica	comer; chá	<i>(1) Comendo ou fazendo chá é bom para dor de barriga e diarreia. (2) É pra dor de barriga de cólica. Faz um chá bem morninho e esfrega a barriga da criança</i>
<i>Nicotiana tabacum</i> L.	fumo	inflamação; mau olhado; berne; cigarro; defumador; mau olhado	sumo; cigarro, banho; defumador	<i>(1) Limpa machucado inflamado e se faz cigarro. (2) É bom pra banho e como defumador. (3) berne - soca a folha, esquenta, bota por cima do buraco da berne e tampa. plantada na borda da horta para evitar infestação de pulgão. Antigamente os velhos fumavam esse fumo.</i>
<i>Solanum aculeatissimum</i> Jacq.	juá	inflamação	compressa	<i>A Flor é branca. Em caso de espinho no pé faz uma compressa com um pouquinho de sabão e bota por cima.</i>

<i>Solanum americanum</i> Mill.	erva moura	tosse; hemorragia de mulher; rim; inflamação; germe; descarrego	xarope; chá; banho	(1) Xarope pra tosse, hemorragia de mulher é bom tomar chá, mas tem que ser bem pouco (2) Germe, xarope pra tosse, hemorragia para mulher, homem e animal. Chá para beber e tomar banho (3) Chá pra rim e xarope pra tosse.
<i>Solanum cernuum</i> Vell.	panaceia	abrir o apetite; ulcera, figado, gastrite; rim; febre	chá; xarope	(1) É bom pra tratar ulcera, figado, gastrite e muitas outras coisas quando você está ansiado. (2) É bom pra rim, abrir apetite, febre. (3) Baixa a febre e age na falta de apetite e na gastrite.
<i>Solanum gilo</i> Raddi	jiló	tosse; alimento	alimentação, xarope	O melhor é o preto (não foi esse o coletado)
<i>Solanum Juciri</i> Mart. ex Sendtn.	jiquiri	garganta inflamada, comer a folha refogada	chá; alimentação	(1) É uma trepadeira de flor branca e o fruto é uma "bolinha" (2) comer refogado. (3) Fazer bochecho e gargarejo
<i>Capsicum annum</i> L.	pimentão	alimento	alimento	Muita gente não gosta, mas é bom pra comer porque alimenta.
<i>Capsicum baccatum</i> var. <i>pendulum</i>	pimenta dedo de moça	carrego; mau olhado; tempero	plantar perto de casa; tempero	É um bom tempero, mas nunca imaginei que pimenta desse dinheiro, agora que vejo o livro que você trouxe fiquei cheia de ideias! Geléia de pimenta? E Tem gente que compra?! Ah, vou fazer pra vender, então. [falas captadas na reunião de retorno].
Urticaceae				
<i>Cecropia glaziovii</i> Sneath	embaúba vermelha	madeira para várias coisas; tosse	madeira; xarope	(1) Dá para diferenciar a vermelha da branca porque a essa é mais grossa que a branca e faz esse buraco no meio. (2) O xarope do broto que a gente chama de "dedo" é bom para tosse.
Verbenaceae				
<i>Lantana camara</i> L.	cambará de espinho	catarro; dor no corpo	xarope; chá; banho	(1) Dá pra reconhecer porque tem espinho e dá uma florzinha vermelha. Mas ela também pode fazer mal. (2) Chá e banho para corpo doendo. Faz mal, tem que ser bem pouquinho
<i>Stachytarpheta jamaicensis</i> (L.) Vahl.	gervão; gervão roxo	rim; tosse, inflamação no útero, próstata; gripe; fígado; espinhela caída; reza	chá; reza	(1) Dá florzinha roxinha que faz a gente dar o nome dela assim. (2) Os guia usa para reza espinha (3) Serve para um monte de inflamação, pra tosse e até pra coisa na próstata, mas isso eu vi na televisão. (4) Para próstata; fígado; rins; porque é diurético
<i>Verbena</i> sp	gervão da índia	fígado	chá	Usar junto com erva moura e vassoura 7 sangria

Violaceae				
<i>Anchietea salutaris</i> A. St.-Hil.	suma rosa	ralear o sangue e fortificante; inflamação da barriga; limpeza do sangue; feridas no corpo	garrafada; macerado; chá; banho	(1) Bota na garrafada junto com outras ervas para ralear o sangue. (2) Inflamação da barriga e limpeza do sangue. (3) Beber e banhar pra sarar as feridinha no corpo. (4) Bebe no vinho ou ferve no leite. (5) Bota de molho com vinho e junta a salsaparrilha.
Winteraceae				
<i>Drimys brasiliensis</i> Miers	casca danta	estômago, fígado; cólica; úlcera	chá; macerado na cachaça	(1) Usar só a casca porque a folha é venenosa.(2) Bom para problemas de fígado e ulcera, é só botar a casca na pinga e beber aos poucos.
Xyridaceae				
<i>Xyris caroliniana</i> var. major (Mart.) Idrobo & L.B.Sm	ruibarbo, rubarbo	desando da barriga ("puxo"), dor no estômago,	chá; pó	Desando da barriga ("puxo"), dor no estômago. Raiz tipo batatinha ralada tipo polvilho. Faz um pozinho igual a maizena e põe na agua e bebe. Rala a batata e faz um polvilho, põe na água e bebe.
Zingiberaceae				
<i>Alpinia zerumbet</i> (Pers.) B.L. Burt & R.M. Sm.	colonia ou banho cheiroso	pressão alta; descarrego	chá; banho	Ferve na água depois toma banho de corpo todo.
<i>Costus spiralis</i> (Jacq.) Roscoe	cana de macaco; cana do brejo	para qualquer coisa que você esteja sentindo; dor de barriga; diarreia	chá; maceração	(1) Beber para qualquer coisa que você esteja sentindo. (2) Bom pra dor de barriga e desando que não para. (3) Lava o talo e as folhas, torce bem torcidinho, bota numa vasilha com água fria e vai bebendo sem adoçar.
<i>Zingiber officinale</i> Roscoe	gengibre	má digestão	comer; chá	Quando a gente está empanzinada come que melhora