

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA: LINGUAGEM E SOCIEDADE**

PRISCILA SILVA DE FIGUEIREDO

**MULHERES E AS PLANTAS MEDICINAIS:
MEMÓRIA E ETNOBOTÂNICA NA COMUNIDADE “QUILOMBO DE THIAGOS”,
RIBEIRÃO DO LARGO - BAHIA**

**VITÓRIA DA CONQUISTA – BA
MARÇO DE 2024**

PRISCILA SILVA DE FIGUEIREDO

**MULHERES E AS PLANTAS MEDICINAIS:
MEMÓRIA E ETNOBOTÂNICA NA COMUNIDADE “QUILOMBO DE THIAGOS”,
RIBEIRÃO DO LARGO - BAHIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade - PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade.

Área de Concentração: Multidisciplinaridade da Memória.

Linha de Pesquisa: Memória, Discursos e Narrativas.

Orientadora: Prof. Dra. Rita Maria Radl-Philipp.

**VITÓRIA DA CONQUISTA – BA
MARÇO DE 2024**

F491m

Figueiredo, Priscila Silva de.

Mulheres e as plantas medicinais: memória e etnobotânica na comunidade “Quilombo de Thiagos”, Ribeirão do Largo - Bahia. / Priscila Silva de Figueiredo, 2024.

296f.

Orientador (a): Dr^a. Rita Maria Radl-Philipp.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista, 2024.

Inclui referência F. 222 – 244.

1. Conhecimento de mulheres - Memória coletiva. 2. Epistemologia. 3. Teoria feminista. 4. Comunidades rurais. 5. Etnoconhecimento. I. Radl-Philipp, Rita Maria. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

CDD: 305.4

Catálogo na fonte: **Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890**
UESB – *Campus* Vitória da Conquista – BA

Título em inglês: Women and medicinal plants: memory and ethnobotany in the “Quilombo de Thiagos” Community, Ribeirão do Largo - Bahia

Palavras-chave em inglês (*keywords*): Epistemology, Women’s knowledge; Feminist Theory; Collective Memory; Rural communities; Ethnoknowledge.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Doutora em Memória

Banca examinadora: Prof^a. Dr^a Rita Maria Radl-Philipp (Presidente-Orientadora); Prof^a Dr^a Livia Diana Rocha Magalhães (Membro Interno); Prof^a Dr^a Ana Elizabeth Santos Alves (Membro Interno); Prof^a Dr^a Sônia de Souza Mendonça Menezes (Membro Externo); Prof. Dr. Fábio Pedro Souza de Ferreira Bandeira (Membro Externo).

Data da defesa: 12 de março de 2024.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

FOLHA DE APROVAÇÃO

PRISCILA SILVA DE FIGUEIREDO

MULHERES E AS PLANTAS MEDICINAIS: MEMÓRIA E ETNOBOTÂNICA NA COMUNIDADE “QUILOMBO DE THIAGOS”, RIBEIRÃO DO LARGO – BAHIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade – PPGMLS, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Doutora em Memória: Linguagem e Sociedade

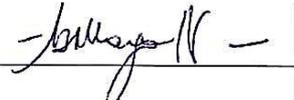
Local e Data da defesa: Vitória da Conquista/BA, 12 de março de 2024.

Banca Examinadora:

Profª. Dra. Rita Maria Radl-Philipp –
Presidente
Instituição: UESB

Ass.: 

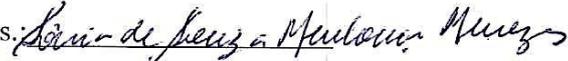
Profª. Dra. Lívia Diana Rocha Magalhães
Instituição: UESB

Ass.: 

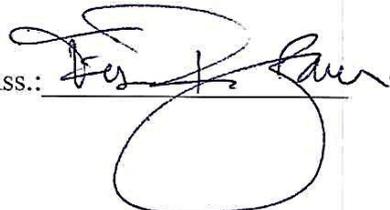
Profª. Dra. Ana Elizabeth Santos Alves
Instituição: UESB

Ass.: 

Profª. Dra. Sônia de Souza Mendonça Menezes
Instituição: UFS

Ass.: 

Prof. Dr. Fábio Pedro Souza de Ferreira
Bandeira
Instituição: UEFS

Ass.: 

DEDICATÓRIA

À sagrada manifestação da natureza, à minha família
e para as queridas pessoas do Quilombo de Thiagos.

AGRADECIMENTOS

A educação pública é um dos maiores patrimônios brasileiros ao lado do Sistema Único de Saúde, são bens do povo e a luta pela sua valorização e fortalecimento deve ser constante. Dessa forma, gostaria de agradecer, inicialmente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por tornar possível a pesquisa, através do financiamento dos programas de pós-graduação no Brasil, e o meu estágio sanduíche na Espanha. Gostaria de agradecer também à Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS), por oferecerem uma educação de qualidade e comprometida socialmente. Agradecendo a CAPES, a UESB e ao PPGMLS, agradeço a todas as pessoas brasileiras que são as que financiam a pesquisa e educação pública do Brasil. Sendo um financiamento público, minha pesquisa desde o início teve como horizonte fornecer benefícios acadêmicos, sociais e reflexões para a transformação social (como acredito que toda a pesquisa deve ter).

Escrever essa tese não teria sido possível sem o apoio e a confiança da professora Rita Radl-Philipp, minha orientadora. Agradeço muito por ter acreditado em mim e por ter apoiado minhas opções teóricas. Sou muito grata também por ter me ensinado tanto, por todas as referências oferecidas, pelas reuniões de orientação e por ter me recebido em Santiago de Compostela.

Estou muito feliz por estar finalizando este trabalho. A comunidade do Quilombo de Thiagos é muito especial. Sinto-me tão acolhida quando estou lá, me sinto em família. Sou muito grata, principalmente as mulheres, por abrirem suas portas e compartilharem seus conhecimentos comigo. Por me permitirem escrever sobre elas, o que fiz com zelo e carinho. Gratidão por me mostrarem o quanto é lindo e poderoso viver em comunidade.

Agradeço à Leno, meu companheiro de jornada, por todas as discussões teóricas, pela ajuda com os registros fotográficos, pelas vezes que me acompanhou ao quilombo, por ter ficado com as crianças quando eu estava longe. Agradeço pelo seu amor.

O amor e a espiritualidade me sustentam. Sem isso não teria conseguido escrever a tese. E a Céu e o Cícero são as pessoas que me permitem sentir o mais intenso amor e força da espiritualidade. Gratidão por vocês serem tão incríveis, por me permitirem crescer tanto como pessoa e por terem entendido a ausência da mãe. Gratidão pela parceria no conforto e descanso necessário no lar e também pelas aventuras nas muitas viagens que fizemos. O apoio, presença e amor de vocês também foram fundamentais para me deixar bem para estudar e escrever.

Agradeço à Liliane por toda ajuda com as crianças e com a casa e pelo carinho com elas. O período, que trabalhou com a gente, foi muito especial e importante para nossa família. Desejamos-te muito sucesso na tua carreira acadêmica.

Foram quatro anos de muitos estudos e sou grata por ter tido professoras e professores tão bons. Gostaria de agradecer, em especial, as professoras que participaram da minha banca de qualificação: prof^a Ana Elizabeth e prof^a Maria Begoña. Agradeço por terem sido tão gentis ao darem suas contribuições, que tornaram o trabalho muito melhor e me mostraram caminhos para seguir. Agradeço também à prof^a Ana Elizabeth, prof^a Livia Diana, à prof^a Sônia e ao prof^o Fábio por aceitarem fazer parte da minha banca de defesa. É uma honra ter uma banca tão qualificada. A defesa foi um dia muito especial, me senti profundamente grata pela leitura atenciosa que fizeram do meu trabalho e pelas palavras tão gentis proferidas sobre ele. Meus agradecimentos também à prof^a Luci Mara e à prof^a Edvania, por conduzirem o programa e por serem referências de dedicação à pesquisa; ao prof^o Elizeu, por me inspirar na escolha da pesquisa Etnográfica; e, também ao professor Jorge da USC por sempre ter sido tão carinhoso comigo e minha família, quando estávamos em Santiago.

Deste período, agradeço, também, à Juliana e à Silvia, pelas vezes que saímos juntas e compartilhamos nossos desafios de vida e à María e ao Pablo, pelas conversas sobre orientação e pesquisa. Também aprendi muito com os meus colegas do programa e agradeço, em especial, à Sandra, Betty, Marília, Priscilla, Manoela, Luzia, Raick, Leila, Roseli, Oliveira e Náila, pelas parcerias nos trabalhos, pelos lanches na cantina, pelos desabafos, pelos conhecimentos compartilhados.

Algumas conversas podem fazer toda a diferença nas nossas vidas. Lembro-me do dia em que estava na sede do sindicato, compartilhando com a professora Edmacy que não me sentia muito segura da decisão de prestar seleção para o doutorado em Educação e ela me respondeu que achava que eu deveria fazer o doutorado em Memória, que “tinha a minha cara”. Sou tão grata por essa conversa. Depois conversei com o prof Luciano, que me deu muito apoio, e a prof^a Cristina, que foi tão querida e tão generosa comigo, me fornecendo muitos livros de referência. Agradeço muito aos três. Sou muito feliz em trabalhar na UESB e o principal motivo é pelas pessoas que fazem parte dela. A professora Ana Paula, minha colega da UESB, também teve um papel muito importante, me ajudando na identificação das plantas. Agradeço muito a ela por isso.

Foi pela atuação na extensão do 7 Cascas – Núcleo de Permacultura da UESB que eu conheci o Quilombo de Thiagos. Sou muito grata a esse grupo formado, atualmente, pelas

professoras Letícia, Patrícia, Talita, pelo o prof Leonhard, por Vagner, Diego, Lucas, Kassiele e Marina. Somos um pontinho verde, fértil e amoroso na UESB.

Agradeço às minhas amigas Milena, Ila e Monike por fazerem parte da minha vida há tantos anos, por serem minhas companheiras de jornada. Agradeço à Letícia, Talita e Patrícia por serem, também, a minha família em Itapetinga. O amor que sinto por vocês é imenso. Minha gratidão também às mulheres do Coletivo Feminista Laudelina de Campos Melo, Valéria, Iara, Débora, Luana, Renata, Marta e Sabrina, que fundamentaram minha luta feminista interseccional. Durante o doutorado o jiu jitsu me ajudou muito a manter a sanidade do corpo e da mente, por isso agradeço aos colegas de treino, em nome do sensei Gilder e da minha amiga Joema.

Agradecimentos especiais à minha mãe, pela amizade, pelo incentivo, pelas palavras amorosas, por ter ido ao quilombo comigo e por ter vindo ajudar a cuidar das crianças no final do doutorado. Ao meu pai, pelo amor, carinho e presença. Ao meu irmão Pablo, minha cunhada Renata, e sobrinhos, Juan e Lucca, por sempre nos receberem na sua casa e pelas conversas profundas ou divertidas. Ao meu irmão Pietro, a minha cunhada Monique e sobrinho Caio por também nos receberem na casa de deles, pela amizade, pelo cuidado e risadas. À minha irmã Paula e ao meu sobrinho Noah, agradeço por todos os momentos incríveis que passamos juntas(os). E ao meu irmão, Júnior, por sempre trazer reflexões interessantes da Sociologia. As minhas avós Lúcia e Suelma, ao meu avô Flávio e tios e tia por todo amor, incentivo, apoio e carinho. Agradeço também ao meu sogro Hilário, ao meu cunhado Heuler e a minha cunhada Tita, pela amizade, parceria e bons papos. À minha sogra Helena, por ter ajudado a cuidar da casa e das crianças na fase final e por ser essa vó querida e presente.

Por fim, quero compartilhar que eu conhecia muito pouco de fato da força espiritual das plantas e durante o doutorado eu conheci as medicinas da floresta. Consagrei na Ayahuasca, no Rapé e na Sananga e isso foi um divisor na minha vida. Sou muita grata à Divina Luz, casa que me acolhe com tanto amor, sou grata à Roberta, Jaciara, Janaina, Camila, Priscila, Keile e Neide que ancoram essa energia de cura e de conexão com o sagrado, com muito respeito e honrando os povos originários. Agradeço à espiritualidade.

RESUMO

As mulheres e sua sabedoria foram sistematicamente invisibilizadas, subjugadas, subalternizadas, ao longo da história em diversas sociedades. Isto é ainda mais crítico e violento quando estamos falando de mulheres de grupos marginalizados, tais como as comunidades quilombolas. Nesse sentido, no presente trabalho visamos investigar a memória de mulheres quilombolas, da comunidade “Quilombo de Thiagos”, localizada no município de Ribeirão do Largo – Bahia, através da sabedoria popular sobre plantas medicinais, buscando identificar o papel que estas mulheres e seus saberes desempenham para a memória coletiva da comunidade. Para tanto, adotamos uma análise crítica e interseccional que conduziu a metodologia da presente pesquisa empírica, qualitativa, etnográfica e etnobotânica. Os procedimentos envolveram a análise de documentos, a observação-participante, registro por fotografias e entrevistas semiestruturadas com 17 mulheres, além da coleta e identificação de exemplares das plantas utilizadas na comunidade. Os resultados empíricos foram organizados a partir das categorias: 1) Perfil e família das mulheres entrevistadas; 2) Trabalho e atuação na comunidade; 3) Saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura; e, 4) Relações e papéis de gênero na comunidade quilombola. As memórias quilombolas evidenciam que as mulheres do quilombo sempre tiveram uma atuação e um papel muito relevante dentro da comunidade, seja porque atuam como as principais responsáveis pelo cuidado doméstico e pelo cuidado comunitário, como também através da atuação política, em especial nas últimas décadas, a partir da criação da associação. Esse papel se evidencia em contraste com os tradicionais papéis de gênero que ainda prevalecem na comunidade. Algumas mulheres demonstraram amplos conhecimentos sobre plantas medicinais, algumas são rezadeiras e esses conhecimentos participam do cuidado comunitário. Destacamos, ainda, que 71 espécies de plantas medicinais foram citadas. Os relatos das mulheres, corroborados pelas observações de campo, também evidenciaram que alguns homens da comunidade possuem conhecimentos significativos sobre as plantas medicinais. Ainda que o uso de plantas medicinais seja bastante disseminado na comunidade, a memória das mulheres evidencia que esses conhecimentos e práticas têm tido ao longo dos anos um papel menos predominante, não estando mais presentes na comunidade como outrora. Por outro lado, foi possível verificar que existe um esforço principalmente por parte das mulheres, de manter viva a memória quilombola, inclusive sobre as plantas. Dessa forma, foi possível verificar que categorias interseccionais de gênero, raça, classe, localização geográfica e idade explicam como o conhecimento sobre as plantas medicinais se produzem e difundem na comunidade. E, por fim, concluímos sobre o dinamismo da memória dentro do quilombo, em que as mulheres lutam em defesa do modo de vida comunitário, em defesa da terra – pela titulação coletiva, preservação das matas, produção agroecológica e as plantas funcionam como elementos que permitem o cuidado comunitário.

Palavras-chave: Epistemologia; Conhecimento de mulheres; Teoria Feminista; Memória Coletiva; Comunidades rurais; Etnoconhecimento.

ABSTRACT

Women and their wisdom have been systematically made invisible, subjugated, and subordinated throughout history in different societies. This is even more critical and violent when we are talking about women from marginalized groups, such as quilombola communities. In this sense, this work aims to investigate the memory of quilombola women, from the “Quilombo de Thiagos” community, located in the municipality of Ribeirão do Largo – Bahia, through popular wisdom about medicinal plants, seeking to identify the role that these women and their knowledge play in the collective memory of the community. Therefore, we adopted a critical and intersectional analysis that guided the methodology of this empirical, qualitative, ethnographic and ethnobotanical survey. The procedures involved document analysis, participant observation, photographic recording and semi-structured interviews with 17 women, in addition to the collection and identification of specimens of plants used in the community. The empirical results were based on: 1) Profile and family of the women interviewed; 2) Work and activity in the community; 3) Knowledge about medicinal plants and healing practices; and, 4) Gender relations and roles in the quilombola community. Quilombola’s memories point out that quilombo’s women have always played a crucial role within the community, either because they act as the main responsible for domestic and community care, as well as through political action, particularly in recent decades, from the creation of the association. This role stands in contrast to the traditional gender roles that still prevail in the community. Some of these women have shown extensive knowledge about medicinal plants, others are praying women and this understanding participates in community care. We also highlight that 71 species of medicinal plants were mentioned. The women's reports, corroborated by field observations, also indicated that some men in the community have marked knowledge about medical plants. Even though the use of medicinal plants is quite widespread in this community, the women's memory have demonstrated that this knowledge and practices have played a less predominant role over the years, no longer being present in the community as they once were. On the other hand, it was possible to verify that there is an effort, mainly on the part of women to keep quilombolas memory alive, including regarding plants. In this way, it was possible to examine that intersectional categories of gender, race, class, geographic location and age explain how this knowledge about medicinal plants is produced and disseminated in the community. Thus, we conclude on the dynamism of memory within the quilombo, in which these women fight in defense of the way of life and land in the community – for collective titling, preservation of forests, agroecological production and plants work as elements that enable community care.

Keywords: Epistemology; Women’s knowledge; Feminist Theory; Collective Memory; Rural communities; Ethnoknowledge.

RESUMEN

Las mujeres y su sabiduría han sido sistemáticamente invisibilizadas, subyugadas y subordinadas a lo largo de la historia en diferentes sociedades. Esto es aún más crítico y violento cuando hablamos de mujeres de grupos marginados, como las comunidades quilombolas. En este sentido, en el presente trabajo pretendemos investigar la memoria de las mujeres quilombolas, de la comunidad “Quilombo de Thiagos”, ubicada en el municipio de Ribeirão do Largo – Bahía, a través de la sabiduría popular sobre las plantas medicinales, buscando identificar el papel que estas mujeres y sus conocimientos juegan para la memoria colectiva de la comunidad. Para ello, adoptamos un análisis crítico e interseccional que guió la metodología de esta investigación empírica, cualitativa, etnográfica y etnobotánica. Los procedimientos involucraron análisis de documentos, observación participante, registro fotográfico y entrevistas semiestructuradas con 17 mujeres, además de la recolección e identificación de especímenes de plantas utilizadas en la comunidad. Los resultados empíricos se organizaron a partir de las categorías: 1) Perfil y familia de las mujeres entrevistadas; 2) Trabajo y actividad en la comunidad; 3) Conocimiento sobre plantas medicinales y prácticas curativas; y, 4) Relaciones y roles de género en la comunidad quilombola. Las memorias quilombolas muestran que las mujeres quilombolas siempre han jugado un papel muy relevante dentro de la comunidad, ya sea porque actúan como principales responsables de los cuidados domésticos y comunitarios, así como a través de la acción política, especialmente en las últimas décadas, a partir de la creación de la asociación. Este rol es evidente en contraste con los roles de género tradicionales que aún prevalecen en la comunidad. Algunas mujeres demostraron amplios conocimientos sobre plantas medicinales, algunas son mujeres de oración y estos conocimientos participan en el cuidado comunitario. También destacamos que se mencionaron 71 especies de plantas medicinales. Los informes de las mujeres, corroborados por observaciones de campo, también mostraron que algunos hombres de la comunidad tienen conocimientos importantes sobre las plantas medicinales. Si bien el uso de plantas medicinales está bastante extendido en la comunidad, la memoria de las mujeres muestra que estos conocimientos y prácticas han jugado un papel menos predominante con el paso de los años, ya no estando presentes en la comunidad como antes. Por otro lado, se pudo verificar que hay un esfuerzo, principalmente por parte de las mujeres, para mantener viva la memoria quilombola, incluso en lo que respecta a las plantas. De esta manera, se pudo verificar que categorías interseccionales de género, raza, clase, ubicación geográfica y edad explican cómo se produce y difunde el conocimiento sobre plantas medicinales en la comunidad. Y, finalmente, concluimos sobre el dinamismo de la memoria dentro del quilombo, en el que las mujeres luchan en defensa del modo de vida comunitario, en defensa de la tierra –por la titulación colectiva, la preservación de los bosques, la producción agroecológica y las plantas funcionan como elementos que permiten la atención comunitaria.

Palabras clave: Epistemología; Conocimiento de las mujeres; Teoría Feminista; Memoria colectiva; Comunidades rurales; Etnoconocimiento.

LISTA DE FIGURA

Figura 1 -	<i>Carnation sun</i> . A autoria de Maria Sibylla Merian.....	133
Figura 2 -	<i>Nymphae rubra</i> . A autoria de Marianne North.....	134
Figura 3 -	<i>Neoregella margaretae</i> . A autoria de Margaret Mee.....	134
Figura 4 -	<i>Passiflora caerulea</i> . A autoria de Anne Wollstonecraft.....	135
Figura 5 -	Mapa dos Territórios de Identidade da Bahia, com destaque para o 20° TI onde se situa Ribeirão do Largo – BA.....	151
Figura 6 -	Mapa do Território de Identidade do Sudoeste Baiano.....	152
Figura 7 -	Antigo mapa do território do Quilombo de Thiagos.....	170
Figura 8 -	Mapa do território do Quilombo de Thiagos e identificação das casas visitadas durante a pesquisa.....	170
Figura 9 -	Árvore genealógica parcial da família de Ermelina e Thiago.....	171
Figura 10 -	Foto da Tia Roxa (A) e foto de Dona Helena e Tia Roxa (B), em setembro de 2022.	173
Figura 11 -	Foto da Dona Enita, em setembro de 2023.....	174
Figura 12 -	Foto da Dona Ivonete, em setembro de 2023.....	175
Figura 13 -	Foto da Dona Ione, em setembro de 2023.....	176
Figura 14 -	Foto da Dona Helena, em setembro de 2022.....	177
Figura 15 -	Casa de Farinha do Quilombo de Thiagos, em setembro de 2022.....	178
Figura 16 -	Foto da Dona Maria Isabel, em setembro de 2023.....	179
Figura 17 -	Foto da Dona Eliene A., em setembro de 2023.....	180
Figura 18 -	Foto da Dona Eliene L., em setembro de 2023.....	181
Figura 19 -	Foto de Eliane, em setembro de 2023.....	182
Figura 20 -	Foto de Ana Paula, em setembro de 2023.....	184
Figura 21 -	Foto da Escola Municipal Tiago Pereira da Silva, em setembro de 2022.	184
Figura 22 -	Foto do barracão do Quilombo de Thiagos, em setembro de 2022.....	184
Figura 23 -	Foto de Cleane.....	185
Figura 24 -	Foto de Rose Mary.....	186
Figura 25 -	Foto de Márcia, em setembro de 2023.....	187
Figura 26 -	Foto de Cleane (Kéi), em setembro de 2023.....	188
Figura 27 -	Foto de Camila, em setembro de 2023.....	189
Figura 28 -	Foto da pesquisadora abraçando Dona Helena, em setembro de 2022....	221

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Formas mais comumente utilizadas nos tratamentos caseiros com plantas medicinais.....	137
Tabela 2 - Principais grupos de substâncias tóxicas presentes em plantas medicinais.....	138
Tabela 3 - Relação de municípios do TI Sudoeste Baiano e respectivas Comunidades Quilombolas.....	153
Tabela 4 - Informações gerais sobre as mulheres entrevistadas.....	155
Tabela 5 - Plantas medicinais citadas e coletadas no Quilombo de Thiagos, entre 2022 e 2023.....	202
Tabela 6 - Relação das plantas medicinais apenas citadas pelas mulheres do Quilombo de Thiagos.....	204

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ABA	Associação Brasileira de Agroecologia
ABS	Atenção Básica de Saúde
ACS	Agente Comunitária de Saúde
CEIS	Complexo Econômico-Industrial da Saúde
CEP	Comitê de Ética na Pesquisa
CFM	Conselho Federal de Medicina
CNRQ	Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
CPS	Complexo Produtivo da Saúde
CQ	Comunidade Quilombola
CQs	Comunidades Quilombolas
CNRQ	Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CRQs	Comunidades Remanescentes de Quilombos
DIEESE	Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos
DOU	Diário Oficial da União
FCP	Fundação Cultural Palmares
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISE	International Society of Ethnobiology
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial da Saúde
PICs	Práticas Integrativas e Complementares
PNPIC	Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares
PNPMF	Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos
PPA	Plano Plurianual
PPP	Projeto Político- Pedagógico
PT	Partido dos Trabalhadores
RENISUS	Relação Nacional de Plantas Medicinais de interesse ao SUS
SEI	Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
SEPLAN	Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia
SUS	Sistema Único de Saúde
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI	Território de Identidade
TIs	Territórios de Identidade
UESB	Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
WHO	World Health Organization

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA E TEÓRICA.....	29
2.1 Conhecimento científico e das mulheres, movimento das mulheres e feminista e debate sexo-gênero: aspectos históricos, epistemológicos e teóricos	29
2.1.1 Conhecimento científico, conhecimento e movimento das mulheres	30
2.1.2 Movimento feminista: ondas em ambos os lados do Atlântico.....	36
2.1.3 O debate sexo-gênero e seu significado epistemológico: a heurística da categoria gênero para estudos em comunidades quilombolas	50
2.2 Identidade, identidades e identidades de gênero: base teórica para compreender as identidades das mulheres quilombolas	56
2.2.1 Identidade pessoal e identidade social e as mulheres quilombolas	56
2.2.2 Identidades de gênero e as mulheres quilombolas.....	64
2.3 Teorias feministas para uma compreensão sobre a memória de mulheres quilombolas	71
2.3.1 Teorias Feministas da Igualdade	74
2.3.2 Teorias Feministas da Diferença	79
2.3.3 Teorias Feministas Pós-Modernas	82
2.3.4 Feminismo e interseccionalidade: mulheres quilombolas e seus saberes sobre as plantas.....	88
2.4 Memória, trabalho e atuação de mulheres quilombolas	101
2.4.1 Memória Coletiva: aspectos particulares e a postura teórica de Halbwachs	102
2.4.2 Mulheres quilombolas: memória, trabalho e modo de vida comunitário	109
2.5 Etnobotânica e gênero: plantas medicinais em comunidades quilombolas	122
2.5.1 Mulheres, saberes e práticas de cura: dimensões histórico-sociais e de gênero	124
2.5.2 Botânica e plantas medicinais: aspectos fundamentais e históricos.....	131
2.5.3 Plantas medicinais, Etnobotânica e análise de gênero em comunidades quilombolas	140
3 METODOLOGIA DA PESQUISA EMPÍRICA	145
3.1 Fundamentos epistêmicos e metodológicos	145
3.2 Hipótese central e hipóteses de trabalho	148
3.3 Caracterização do local e mulheres da pesquisa.....	149
3.4 Procedimentos e instrumentos da pesquisa empírica.....	155
3.5 Procedimentos de análise dos dados empíricos.....	160

3.5.1 Operacionalização das categorias	161
3.6 Dimensões éticas da pesquisa	163
4 APRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS	166
4.1 Apresentação e análise dos dados segundo categorias de análise	166
4.1.1 Perfil e família das mulheres entrevistadas.....	169
4.1.2 Trabalho e atuação na comunidade.....	192
4.1.3 Saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura.....	202
4.1.4 Relações e papéis de gênero na comunidade quilombola.....	211
5 CONCLUSÃO.....	218
REFERÊNCIAS	222
FONTES ORAIS	245
APÊNDICE A - Roteiro de entrevista semiestruturada	247
APÊNDICE B – Primeiro Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE.....	249
APÊNDICE C – Segundo Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE.....	252
APÊNDICE D – Termo de autorização para uso de imagens e depoimentos.....	256
APÊNDICE E- Árvore genealógica da família de Ermelina e Tiago	257
APÊNDICE F - Plantas medicinais utilizadas no Quilombo de Thiagos	261
ANEXO A – Relação Nacional de Plantas Medicinais de interesse ao SUS.....	272
ANEXO B – Documento da Comunidade “Quilombo de Thiagos” à FCP.....	274
ANEXO C – Entrevista de Hidelfonso Modesto da Silva, concedida à Andressa Lima.....	276
ANEXO D – Autorização da Associação de Agricultores Familiares da Comunidade Quilombo de Thiagos para a realização da pesquisa.	287
ANEXO E – Primeiro parecer consubstanciado do CEP	288
ANEXO F – Segundo parecer consubstanciado do CEP	292

1 INTRODUÇÃO

Recordar é preciso

O mar vagueia onduloso sob os meus pensamentos
 A memória bravia lança o leme:
 Recordar é preciso.
 O movimento vaivém nas águas-lembranças
 dos meus marejados olhos transborda-me a vida,
 salgando-me o rosto e o gosto.
 Sou eternamente naufraga,
 mas os fundos oceanos não me amedrontam
 e nem me imobilizam.
 Uma paixão profunda é a boia que me emerge.
 Sei que o mistério subsiste além das águas.
 Conceição Evaristo (2008)

Início a tese com esse potente poema de Conceição Evaristo, uma importante escritora, professora e ativista do nosso tempo, por entender que falar de memória é também falar de presente. Um presente, no qual compreendo, que os estudos feministas, antirracistas, pós-coloniais, decoloniais, estudos *queer*, dentre tantos outros, buscam se fortalecer em uma ebulição social de um mundo em crise(s) e de ressurgimento da extrema direita em todo o mundo, como destacam Patrícia Collins e Sirma Bilge (2021). Um momento para olharmos para o passado e vislumbrar as vozes que tentaram calar e, assim, o encontro com os estudos de memória. Conceição Evaristo (2008) com sua força e suas palavras nos convida a encarar que recordar é preciso e que essas “águas-lembranças” são necessárias, mesmo que marejem os olhos.

Cabe ainda, neste início, um destaque sobre o texto, escrito nesta introdução substancialmente na primeira pessoa do singular. No decorrer da tese adoto, preferencialmente, a primeira pessoa do plural com vistas a reconhecer as contribuições da minha orientadora, das mulheres quilombolas autoras das memórias aqui contidas, como também de todas as outras pessoas que colaboraram com a pesquisa e o trabalho. Em alguns trechos dos resultados, em que apresento dimensões mais pessoais da pesquisa, adoto novamente a primeira pessoa do singular. Além disso, busquei apresentar de forma mais frequente, o nome e o sobrenome da autoria das citações (referências), com a intenção de visibilizar as contribuições das autoras, em especial na primeira vez em que me refiro à pessoa.

Considero que práticas culturais hegemônicas, incluindo a gramática da língua portuguesa, produziram a escrita genérica no masculino, fazendo com que, ao longo da leitura de sobrenomes, se pressuponha que a pessoa citada é um homem, contribuindo para invisibilizar a produção teórica feminina. A discussão sobre sexismo na linguagem tem sido realizada há muitos anos, tanto no âmbito nacional quanto internacional, podendo ser encontrada em

diversos trabalhos teóricos feministas. Uma sistematização mais recente pode ser vista, por exemplo, em Leslie Toledo e colaboradoras (2014).

O olhar para o passado - para as “águas-lembranças” e para as práticas culturais hegemônicas e não-hegemônicas¹ - permite que vislumbremos dimensões fundamentais para pesquisas do campo da memória e do pensamento feminista e de gênero, como os aspectos sociais, históricos e estruturais.

A desigualdade entre homens e mulheres, a dominação masculina e a violência contra as mulheres têm sido traços presentes na maior parte das sociedades ao redor do mundo. O conhecimento das mulheres, feminista e de gênero se debruça na denúncia e na compreensão desta condição que atravessa os séculos e, nesse sentido, diferentes conceitos e teorias têm sido mobilizadas, como o conceito de patriarcado.

Os estudos feministas e de gênero, frequentemente, usam o conceito de patriarcado, segundo Araceli Vázquez (2013). E patriarcado tem sido apresentado – frequentemente – como sinônimo de dominação de mulheres e opressão de gênero, conforme destaca Christine Delphy (2009). O conceito está profundamente enraizado nos discursos feministas porque, em parte, o feminismo se desenvolveu para desafiar o sexismo e o sistema que o sustenta, como também, porque o fez por meio desse instrumento teórico de grande eficácia simbólica (VÁZQUEZ, 2013).

O conceito de patriarcado, contudo, tem sido fonte de muitas objeções ao que se refere ao seu uso para designar o sistema que oprime as mulheres (DELPHY, 2009). Segundo Vázquez (2013), muitas autoras enfatizam que o conceito de patriarcado é a-histórico e postula uma falsa universalidade. Em decorrência dessas e outras críticas, autoras, como Charlotte Gilman (1911), Araceli Vázquez (2013) e Yolanda Aixelà-Cabré (2000), têm defendido o uso do termo androcentrismo² como alternativa conceitual e epistemológica ao de patriarcado. Outras autoras, por outro lado, como Sylvia Walby (1990), optam por continuar utilizando o termo patriarcado fazendo uma análise crítica do mesmo.

No presente trabalho, adoto o conceito de patriarcado por referir um sistema hierárquico, de sometimento das mulheres em contextos que remetem a ligações de parentesco, familiares e de subalternidade das mulheres, em contextos históricos sociais etnográficos, ou seja,

¹ O termo hegemonia está sendo utilizado aqui - conforme compreende Gramsci - com um sentido amplo de direção e domínio, ou seja, a classe dominante é ao mesmo tempo dominante e dirigente, além disso, a hegemonia cultural não se contrapõe a política (COSPITTO, 2017).

² A discussão - sobre os conceitos de patriarcado e androcentrismo - será explorada com mais profundidade na seção 2, onde também apresento uma justificativa mais elaborada para a adoção do uso do termo patriarcado na presente tese.

empíricos, e o compreende como um sistema de organização social, cultural e ideológico de dominação masculina que utiliza como justificativa da opressão de gênero o argumento da inferioridade feminina. Ademais, entendo que o patriarcado só pode ser compreendido na sua interseccionalidade com outras formas de opressão estruturais como o racismo, classismo, eurocentrismo etc. e na sua dimensão histórica, compreendendo seu lastro, vínculos com o passado e as transformações pelas quais passou. Assim, o patriarcado - ainda que se modifique ao longo do tempo - é compreendido como um sistema metaestável, como problematiza Celia Amorós (1985).

Cabe destacar também que o patriarcado é um sistema de dominação heteronormativo e cisnormativo. Ou seja, a dominação masculina está vinculada a normatização das identidades de gênero e orientação sexual. No modelo imposto, qualquer pessoa cuja orientação sexual não seja a heterossexual (ou seja, se relaciona sexualmente apenas com pessoas do gênero oposto) e a identidade de gênero não seja a cisgeneridade (ou seja, a forma como a pessoa se vê corresponde ao gênero que lhe foi conferido ao nascer), sofre uma opressão característica em decorrência disso.

O patriarcado atuou de diferentes formas, em diferentes contextos e está atrelado a outras formas de opressão e as mulheres, destarte, têm vivido a história diferentemente, mas também tem uma história comum. Nesse sentido, destacamos que as mulheres foram privadas de forma sistemática, por muitos séculos, de se desenvolverem como sujeitos da história, sendo despojadas dos direitos políticos e sociais, como destaca Rita Radl-Philipp (2010a). E mesmo quando as mulheres atuavam publicamente, como uma ampla parcela das mulheres que trabalhavam fora de suas casas para a manutenção e sobrevivência de suas famílias, como as mulheres negras e brancas de classe pobre, mesmo essas eram invisíveis aos olhos da sociedade e dos registros históricos como destaca Nereida Benedictis (2016). Além disso, Michele Perrot (1989; 1992) denuncia que a memória oficial focada no registro dos acontecimentos públicos, provocou uma exclusão das mulheres que foram confinadas ao ambiente doméstico. Assim, de qualquer maneira, como destaca Michelle Perrot (1989, p. 9), “No teatro da memória, as mulheres são sombras tênues”.

Estudos sobre memória, como o de Livia Magalhães e José Almeida (2011), têm destacado a existência de um controle da transmissão da memória e, nesse sentido, há várias memórias coletivas ou de grupos, que foram validadas e legitimadas em detrimento de outras. Paralelamente, o pensamento feminista também realiza uma denúncia desse matiz, ao colocar na sua pauta a invisibilidade e silenciamento de mulheres, principalmente indígenas, negras e da classe trabalhadora, nos diferentes âmbitos - cultural, político, econômico - da sociedade

ocidental. É preciso, assim, pensar na memória de mulheres de forma que as relações de poder sejam “[...] revistas, subvertidas e transformadas, sejam elas entre homens e mulheres, entre seres humanos de culturas e origens diferentes, entre seres humanos e o planeta, entre os donos do capital e dos meios de produção e os que entram com sua força de trabalho”, como destaca Joenia Wapichana (2019).

Assumo, nesta tese, a memória coletiva como uma estrutura derivada de um grupo social, que funciona e está relacionada ao contexto social e cultural de uma coletividade, como concebida por Maurice Halbwachs (2006). A memória como algo construído socialmente está atrelada em relações de poder, constituindo-se como objeto de disputa nos conflitos sociais, como destaca Michael Pollak (1989). Ademais, esse processo de construção envolve o movimento de lembrar e também esquecer, segundo Thainá Ribeiro e Rita Radl-Philipp (2017). Destarte, não se pode considerar a memória como um objeto autônomo, que se sobrepõem aos grupos e conflitos sociais, uma vez que ela não pode ser apresentada com autônoma em relação aos indivíduos (RIBEIRO; RADL-PHILIPP, 2017). Assim, escrever sobre a memória das mulheres é dar visibilidade a uma história que por muitos séculos permaneceu escondida nos registros (BENEDICTIS, 2016) e que é fruto de um modelo de sociedade marcado por múltiplas opressões que têm sido historicamente sedimentadas.

As sociedades ocidentais, industriais capitalistas e as sociedades modernas, em geral, têm uma estrutura marcada pela economia de mercado que inclui, segundo Marx (2017), a exploração econômica dos indivíduos divididos em classes. Esta sociedade é marcada por diversas formas de opressão e de domínio, tais como de gênero e de raça. Destarte, a injustiça econômica repousa de maneiras historicamente específicas sobre estruturas racializadas e de gênero (COLLINS; BILGE, 2021). O feminismo negro e a teoria interseccional têm se debruçado na luta e compreensão das relações interseccionais de poder no mundo inteiro (COLLINS; BILGE, 2021), incluindo no Brasil cujas raízes das opressões estruturais remetem ao período colonial.

A invasão colonial e a escravidão promoveram, no nosso país, a morte e sofrimento em demasia de milhares de pessoas, impactando gerações e as formas de conhecimento e sabedoria ancestral, atingidas pela imposição cultural branca, europeia e etnocêntrica. O sistema capitalista e, do ponto de vista epistemológico, o paradigma moderno do conhecimento científico aprofundaram ainda mais a violência. Dentro do modelo de sociedade capitalista, patriarcal e racista, tanto a dominação e exploração das mulheres quanto da natureza assumem um caráter incompatível com a vida em suas múltiplas expressões. Nesse sentido, uma diversidade de modos de vida e pensar - particularmente dos coletivos femininos ou de mulheres

- é ameaçada, invisibilizada ou perdida, em especial, o conhecimento e sabedoria dos povos indígenas, quilombolas, comunidades pesqueiras, de fundo e fecho de pasto etc. Ao mesmo tempo, vivenciamos uma crise ecológica sem precedentes e estes grupos, como as comunidades quilombolas, têm sido reconhecidos como guardiões dos biomas brasileiros.

As Comunidades Quilombolas (CQs), de acordo com Ana Carolina Costa (2015), são territórios étnico-raciais com ocupação coletiva baseada na ancestralidade, no parentesco e em tradições culturais próprias, que expressam resistência a diferentes formas de dominação. As CQs podem ser rurais e urbanas, além de toda a diversidade e diferenças existentes entre elas por ocuparem, dentre outros motivos, diferentes espaços do território brasileiro e serem formadas por diferentes matrizes culturais, segundo Fernando Oliveira e Maria Idelma D'Abadia (2015).

A Bahia, neste contexto, é o estado brasileiro com a maior população quilombola, segundo o Censo de 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022). Além disso, possui o segundo maior percentual populacional, sendo que 2,81% da população baiana se reconhecem como quilombola (IBGE, 2022). É também o segundo estado com maior número de comunidades reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), atualmente sendo 829 (BRASIL, 2022a).

Dentre as CQs baianas temos o “Quilombo de Thiagos”, localizado na zona rural do município de Ribeirão do Largo - Bahia, situado a 13 km do centro da cidade e onde vivem diversas famílias que possuem entre si laços de consanguinidade, ancestralidade e compartilhamento de conhecimentos e de práticas socioculturais. Em meio a estes saberes podemos destacar aqueles relacionados ao cultivo e uso de plantas medicinais - espécies vegetais que são utilizadas para fins terapêuticos - que se configuram como saberes tradicionais ancestrais e que evidenciam as contribuições das comunidades de ancestralidade afroindígena para a construção da cultura brasileira (BRASIL, 2006a).

Os saberes populares, segundo Vitor Toledo e Narciso Barreira-Bassols (2009), se baseiam nas experiências que se tem sobre o mundo, seus feitos e significados e sua valorização de acordo com o contexto natural e cultural onde se desdobram. Os saberes populares são passados, ao longo das gerações, através da oralidade e dos ritos, e promovem impactos profundos na saúde física e mental da população. Além disso, a Organização Mundial da Saúde (OMS) reconhece que grande parte da população dos países em desenvolvimento depende da medicina tradicional para sua atenção primária (BRASIL, 2006a). A OMS estima que 80% desta população utilizam práticas tradicionais nos seus cuidados básicos de saúde e 85% destes utilizam plantas ou preparações destas (BRASIL, 2006a). Em todo o mundo, diferentes culturas

utilizam a natureza para suprir as suas necessidades curativas e os saberes populares sobre plantas medicinais têm sido amplamente estudados pela Etnobotânica - que segundo Miguel Alexiades (2010) - tem como foco de estudo a inter-relação das pessoas com as espécies vegetais.

Fábio Bandeira (2010) destaca que tem sido notável o aumento na quantidade de publicações etnobotânicas no mundo e que a dimensão da relevância das pesquisas etnobotânicas no Brasil tem se dado pela sua alta diversidade cultural e diversidade biológica, que se encontram inextricavelmente ligadas. O país, por um lado, conta com mais de 266 povos indígenas e mais de 6 mil comunidades quilombolas, além de outras comunidades tradicionais (IBGE, 2022) e, por outro lado, o Brasil detém cerca de 22% de todas as espécies de plantas descritas no mundo (BANDEIRA, 2010). Os conhecimentos destas comunidades são modelos de referência únicos sobre o mundo natural, um patrimônio nacional, estratégicos para pensar em um novo modelo de sociedade (BANDEIRA, 2010). Destarte, se evidencia a importância das pesquisas etnobotânicas, em especial sobre plantas medicinais. No entanto, Ulisses Albuquerque (2014) afirma que ainda não temos uma compreensão total respeito do modo como as diferentes culturas mantêm uma relação entre si e com a natureza que as cercam.

Vale destacar, neste contexto, que gênero é um fator chave que estrutura os conhecimentos sobre plantas medicinais em comunidades tradicionais, como destacam Wendy Torres-Avilez, Patrícia Medeiros e Ulysses Albuquerque (2016). Diferenças de gênero são razoavelmente compreendidas e aparecem ilustradas em diversos trabalhos etnobotânicos, como em Jocelyn Muller, Riyana Boubacar e Iro Guimbo (2015) ou Jeanine Pfeiffer e Ramona Butz (2005).

Fernanda Costa, Mariana Guimarães e Maria Cristina Messias (2021) verificaram, por exemplo, que comunidades tradicionais, com papéis de gênero mais definidos, tendem a demonstrar mais diferenças, entre os homens e mulheres, sobre a riqueza dos conhecimentos e suas formas de transmissão. Por outro lado, estamos longe de compreender todos os aspectos de gênero envolvidos nos saberes etnobotânicos, devido, dentre outros motivos, a diversidade e especificidade de cada comunidade tradicional e porque os saberes das mulheres têm sido invisibilizados, historicamente, e nem todas as pesquisas etnobotânicas consideram as complexas relações de gênero no seu escopo. Muito menos de que forma a intersecção de gênero, raça, etnia etc. interferem na produção e transmissão destes conhecimentos.

Nesse sentido, cabe destacar também que os saberes sobre plantas medicinais estão vinculados ao cuidado e os valores do cuidado têm integrado de modo preponderante, historicamente, a identidade feminina (RADL-PHILIPP, 2010a). O feminismo da diferença,

nesse sentido, ao se debruçar sobre o tema propõe o reconhecimento expresso dos saberes advindos das experiências práticas de vida, históricas e coletivas do grupo feminino em torno do cuidado humano (RADL-PHILIPP, 2010a). Zoraide Cruz (2019) ressalta que os saberes e conhecimentos produzidos pelas mulheres, a partir do final da Idade Média, passaram a ser desvalorizados e não considerados científicos pelo mero fato de serem “femininos”. Assim, a partir desse período surgiram leis proibitivas e as mulheres passaram a exercer as atividades de curandeiras, benzedoras ou parteiras de forma marginalizada (CRUZ, 2019).

O feminismo da diferença, expresso por Carol Gilligan (2011), compreende que em meio a uma estrutura patriarcal, o cuidado é tido como uma ética feminina, porém, por outro lado, em uma estrutura democrática, o cuidado pode ser concebido como uma ética humana. Assim, a ética do cuidado feminista é “[...] uma voz diferente em meio à cultura patriarcal porque ela junta razão com emoção, mente com corpo, self com relacionamentos, homens com mulheres, resistindo às divisões que mantêm uma ordem patriarcal” (GILLIGAN, 2011, p. 22).

Destaco, então, que as mulheres têm sido historicamente responsáveis pelo uso de chás e infusões para o tratamento do corpo e da mente. Contudo, tal protagonismo tem sido menosprezado, silenciado e invisibilizado, em especial, o das mulheres negras, em virtude do racismo e sexismo da nossa sociedade. Autoras, como Nereida Benedictis (2016), destacam que existem mulheres invisíveis para a história oficial e que a Ciência pode promover outra forma de se fazer história, com outras escritas, que incluam a rememoração de memórias que estão envoltas numa sociedade que a constituiu no tempo e no espaço.

Luiza Bairros (2020) argumenta que a experiência da opressão sexista é dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos - noção que remete a interseccionalidade. A interseccionalidade é um conceito sociológico e também vertente ligada ao pensamento feminista negro que, segundo Kimberlé Crenshaw (2002, p. 176), “[...] busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação”. Compreendo, portanto, que a invisibilidade dos saberes de mulheres quilombolas é fruto da intersecção entre o sexismo e o racismo presentes na nossa sociedade.

Concebo, ainda, que os saberes e práticas de cura com plantas medicinais repercutem no entendimento da nossa relação com a natureza, que dentro de uma lógica capitalista e da ciência moderna, perde o seu sentido mais holístico em substituição de um sentido mais utilitário. Por outro lado, os povos indígenas, quilombolas, comunidades pesqueiras, de fundo e fecho de pasto e outros - e em especial as mulheres destes grupos - têm sido cada vez mais reconhecidos como guardiões dos biomas e da biodiversidade no Brasil e no mundo, em função

dos seus vínculos relacionais e interdependentes com os territórios, que se reflete geralmente em um modo de vida adaptado, com grande potencial para o enfrentamento aos desafios da crise ecológica sem precedentes que vivenciamos.

Desta forma, se tratando dos saberes populares sobre plantas medicinais, vale ressaltar que estes também têm sido ameaçados desde o período colonial, pelo desenvolvimento capitalista e pela influência direta da medicina moderna. A imposição do conhecimento científico nas sociedades e culturas, especialmente ocidentais, desestimula a juventude das comunidades a valorizar os saberes tradicionais, interrompendo assim o processo de transmissão entre as gerações.

Considerando as reflexões expostas anteriormente, a presente tese possui, então, como objeto de pesquisa a memória de mulheres quilombolas e os saberes populares sobre plantas medicinais, que não têm sido suficientemente analisados pelas pesquisas acadêmicas.

Neste sentido, adoto na presente tese, especialmente, uma perspectiva teórico-feminista e da interseccionalidade, por compreender que se debruçar sobre a memória de mulheres negras quilombolas, a partir de seus saberes e práticas de cura, requer a adoção de lentes teóricas que partem de contribuições teórico-feministas que elaboram sobre estas questões como é o caso de mulheres negras alinhadas ao pensamento do feminismo negro, que contribuem na elaboração da teoria da interseccionalidade. Assim, o diferencial do presente trabalho reside na adoção de uma perspectiva epistêmica crítica³ feminista e interseccional para compreender a memória e os saberes etnobotânicos.

Além das justificativas apresentadas anteriormente - de que o presente trabalho procura preencher lacunas de pesquisa no que se refere à memória de mulheres quilombolas, possibilitando desta forma a construção de um conhecimento de um ângulo feminista e da perspectiva das mulheres que pautem as especificidades da diversidade de mulheres no mundo, e à Etnobotânica, em especial sobre os conhecimentos sobre plantas medicinais sob uma perspectiva feminista e interseccional - a presente tese apresenta uma justificativa epistêmica pessoal.

De um ponto de vista de interesse pessoal, parto de uma reconstrução sobre minhas memórias de infância, em especial, as que se referem aos momentos em que percebia e sentia as injustiças de gênero, em especial, quando me comparava aos meus irmãos e o papel que eles tinham no que se referia as “tarefas domésticas”. Estas primeiras percepções ajudaram a compor

³ Utilizo a compreensão objetiva oferecida por Collins e Bilge (2021, p. 86) sobre o termo “crítico” com o significado de “[...] criticar, rejeitar e/ou tentar corrigir problemas sociais que surgem em situações de injustiça social”.

uma base de consciência feminista, mesmo que naquela época eu não soubesse nem o que era um pensamento centrado nos direitos das mulheres e sobre as reivindicações feministas.

Minhas memórias remontam que minha participação no movimento feminista iniciou efetivamente na vida adulta, durante a graduação, por volta de 2007, sendo que a partir deste momento comecei a sentir a força dos coletivos de mulheres. Percebi que as minhas experiências em muitos aspectos eram semelhantes às das minhas companheiras, fazendo com que me sentisse acolhida e fortalecida. Compreendi que de diversas formas nossas vivências também não eram as mesmas, pois muitas delas vivenciavam o racismo e outras opressões que não podiam ser dissociadas da nossa luta e das nossas interpretações. Assim, a coletividade que eu compunha se debruçava no estudo de referenciais teóricos que articulavam os eixos de subordinação e estruturavam nossa militância⁴. Comecei a ler - e sentir - também sobre sororidade. E concordo com bell hooks⁵ (2019), quando ela diz que a sororidade é poderosa.

Fundamentei minha crença de que o papel da minha atividade desde o olhar do movimento feminista - como mulher branca – perpassava entender a branquitude⁶ e utilizar os espaços que pude acessar na sociedade para combater não só o sexismo, como também o racismo, a desigualdade social e todas as formas de opressão. Pois como diz Audre Lorde (2019, p. 169) “Não sou livre enquanto outra mulher for prisioneira, ainda que as amarras dela sejam diferentes das minhas”.

Ademais, a partir de 2017, comecei a me aproximar do movimento agroecológico compondo e ajudando a idealizar o Sete Cascas - Núcleo de Permacultura da UESB que desenvolve atividades no âmbito da produção de alimentos saudáveis, plantas medicinais, da valorização da cultura regional, da educação ambiental e de tecnologias sustentáveis. Foi nesse contexto que me aproximei do ecofeminismo, do feminismo decolonial e comunitário. Por meio de autoras como Vandana Shiva (1995) pude compreender que o gênero e a biodiversidade são dimensões vinculadas em muitos aspectos. Segundo a autora, a marginalização das mulheres e a destruição da biodiversidade são processos que ocorrem interrelacionados, fruto de um paradigma de desenvolvimento que conduz ao aniquilamento da diversidade, que não é

⁴ Em trabalho escrito em parceria com minha amiga e companheira Valéria Soares Martins (FIGUEIREDO; MARTINS, 2020), nós apresentamos um relato da atuação do Coletivo Feminista Laudelina de Campos Melo, destacando a adoção do referencial teórico-metodológico da interseccionalidade e do feminismo negro pelo nosso coletivo.

⁵ Batizada como Gloria Jean Watkins, adotou o nome pelo qual é conhecida em homenagem à bisavó, Bell Blair Hooks. Para a autora, o mais importante em seus livros é a substância e não quem ela é, por isso, bell hooks escreve seu nome desta forma: somente com letras minúsculas.

⁶ Assumo a branquitude como uma posição em que sujeitos, descendentes de europeus, são sistematicamente privilegiados “[...] no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade”, tal como apresentada por Lia Schucman (2020, p. 60-61).

admitida no mundo patriarcal (SHIVA, 1995). Todas estas atividades, juntamente com a minha experiência de maternidade e maternagem, tem me envolvido em uma atuação e militância em prol de uma forma de existência humana mais equilibrada.

A atuação no Sete Cascas me aproximou da comunidade Quilombo de Thiagos, em 2019, através da extensão universitária e despertou meu interesse em trabalhar, pesquisar e, sobretudo, aprender mais sobre este local e sobre os saberes da comunidade. Cabe destacar neste sentido, que as reflexões de Jeanne Favret-Saada (2005) e de Mariléa de Almeida (2022), me ajudaram a entender o que eu senti desde que comecei a pensar na pesquisa e iniciei o trabalho de campo: este trabalho é substancialmente preenchido de afeto. O afeto tem uma centralidade importante nesta tese, ainda que muitas vezes não explícito. Afeto na elaboração do projeto, afeto no meu acolhimento na comunidade, afeto no que encontrei nos relatos e observações, afeto na apresentação e análise dos resultados. Afeto por todos os lados.

No início, quando o projeto de pesquisa começou a ser desenvolvido, tinham-se algumas hipóteses, elaboradas com base no que havia sido encontrado na literatura por mim até o momento e sobre o que eu conhecia da comunidade. A primeira era de que a comunidade Quilombo de Thiagos, por ser uma comunidade tradicional rural, de ancestralidade africana e indígena, de produção agrícola e trabalho no campo, relativamente distante do centro urbano, contaria com uma cultura bastante difundida e presente no que tange ao uso das plantas medicinais. A segunda se referia ao fato de que estes conhecimentos estariam distribuídos de forma desigual no quesito gênero, pois por se tratar de conhecimentos vinculados ao cuidado familiar, se esperava que fossem as mulheres as maiores detentoras e difusoras destes conhecimentos dentro da comunidade. Com o decorrer do trabalho, se tratando da sabedoria sobre plantas medicinais e considerando-se que estes saberes não foram completamente compreendidos pela literatura específica, formulou-se a hipótese de que, nesta comunidade, fossem encontrados saberes e práticas de cura que ainda não foram descritos em trabalhos anteriores, em especial sob uma perspectiva feminista.

Por fim, elaboramos a hipótese que se tornou a hipótese central da pesquisa de que diferentes categorias interseccionais, tal como raça, classe, gênero e idade, caracterizam e explicam as memórias de mulheres quilombolas, em especial, sobre as plantas medicinais e o papel delas para a memória coletiva da comunidade.

Assim, como foi evidenciada ao longo desta introdução, essa tese se debruça em lacunas de pesquisa no que se refere à memória de mulheres, concretamente de mulheres negras quilombolas e dos seus saberes sobre plantas medicinais e tais reflexões fizeram insurgir algumas questões, tais como: Qual a relevância e atualidade dos estudos no âmbito da memória

coletiva e social, em especial de Maurice Halbwachs, para a compreensão da memória de mulheres quilombolas? Qual o potencial heurístico da análise epistêmica de gênero, das mulheres e interseccional para estudos etnobotânicos, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais? Como a memória de mulheres quilombolas - de um ponto de vista teórico feminista e interseccional - permite identificar o papel que desempenham em suas comunidades?

Almejo com este trabalho, apresentar uma sistematização sobre a memória das mulheres do Quilombo de Thiagos de forma a fornecer informações relevantes para a compreensão das relações de gênero, bem como sobre os saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura, evidenciando o papel que as mulheres e seus saberes desempenham na comunidade. Busco, com isso, fornecer contribuições para o conhecimento de um olhar epistêmico teórico feminista e interseccional, para o campo da memória e estudos etnobotânicos, articulando estas áreas do conhecimento que não costumam dialogar.

Partindo das questões de pesquisa apresentadas, no presente trabalho visamos investigar a memória de mulheres quilombolas, da comunidade “Quilombo de Thiagos”, Ribeirão do Largo – Bahia, através da sabedoria popular sobre plantas medicinais e as práticas de cura, buscando identificar o papel que estas mulheres e seus saberes desempenham para a memória coletiva da comunidade. E como objetivos específicos:

1. Elaborar uma sistematização dos aspectos históricos, teóricos e epistemológicos acerca do conhecimento científico das mulheres, feminista e de gênero, com vistas a situar histórica, teórica e epistemologicamente os saberes e conhecimentos das mulheres - em especial quilombolas - nosso objeto;
2. Analisar, por meio da análise teórica e empírica, a relevância e atualidade dos estudos no âmbito da memória coletiva e social, em especial de Maurice Halbwachs, para a compreensão da memória das mulheres quilombolas pesquisadas, ou seja, destacar como elementos sobre a memória coletiva e os marcos sociais da memória podem ser operados para analisar a memória feminina quilombola.
3. Identificar, por meio da análise teórica e empírica, o potencial heurístico da análise de gênero, tendo em conta de forma especial uma visão interseccional, para estudos etnobotânicos, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais, por entendermos que a memória de mulheres, assim como seus

conhecimentos são atravessados, particularmente no nosso caso, pela interconectividade gênero, raça e classe, e por fim;

4. Pesquisar e analisar a memória de mulheres quilombolas, sobre suas vidas, atuações na comunidade “Quilombo de Thiagos” e saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura, visando compreender o lugar ocupado pelos saberes sobre as plantas medicinais nas suas vidas e na vida da comunidade e seu significado do ponto de vista do conhecimento das mulheres, feminista e de gênero.

Para cumprir tais objetivos a presente tese está dividida em cinco seções.

A primeira compreende esta “Introdução”, em que apresento os temas de pesquisa, hipóteses, problemas e os objetivos de pesquisa, bem como as justificativas pessoais e acadêmicas do trabalho e situando de maneira preliminar alguns conceitos e os referenciais teóricos adotados.

A segunda seção constituída como a “Fundamentação epistemológica e teórica”, que baliza todas as partes da pesquisa, se debruça, sobre os três primeiros objetivos da tese, apresentando contribuições teóricas da pesquisa, como também fundamenta a estruturação metodológica e a interpretação dos dados empíricos.

A terceira seção “Metodologia da pesquisa empírica” apresenta a fundamentação metodológica, bem como a caracterização do local e das mulheres que participaram da pesquisa, hipóteses central e de trabalho, os procedimentos e instrumentos de coleta e análise dos dados e as dimensões éticas adotadas na pesquisa.

Na quarta seção “Apresentação e interpretação dos dados” apresento os resultados da pesquisa organizados em quatro categorias que se articulam, são elas: 1) Perfil e família das mulheres entrevistadas; 2) Trabalho e atuação na comunidade; 3) Saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura; e, 4) Relações e papéis de gênero na comunidade quilombola.

Finalmente, a tese ainda apresenta na seção “Conclusões”, uma sistematização sobre os principais resultados obtidos na pesquisa - segundo as categorias de análise - e onde as hipóteses da pesquisa são rediscutidas, buscando identificar em que medida elas foram respondidas na tese. Por fim, nas conclusões também busco apresentar algumas limitações e lacunas a serem possivelmente preenchidas por futuras pesquisas.

2 FUNDAMENTAÇÃO EPISTEMOLÓGICA E TEÓRICA

2.1 Conhecimento científico e das mulheres, movimento das mulheres e feminista e debate sexo-gênero: aspectos históricos, epistemológicos e teóricos

Investigar a memória de mulheres quilombolas através dos seus saberes sobre plantas medicinais requer que situemos teórica e epistemologicamente nosso objeto. Para tanto, inicialmente na seção 2.1.1, buscamos elaborar uma sistematização dos aspectos históricos, teóricos e epistemológicos acerca do conhecimento científico e de que forma o conhecimento das mulheres tem sido tratado com relação a ele. Apresentamos, também, sob um ponto de vista teórico feminista, o movimento das mulheres que antecede o início do movimento feminista no sentido político propriamente dito.

Concebemos que as epistemologias e metodologias feministas se debruçam em construir espaços de contestações sobre os conhecimentos produzidos e difundidos pelas epistemologias dominantes, positivistas e patriarcais, como destaca Sandra Harding (1993). Porém, segundo Diana Ribeiro, Conceição Nogueira e Sara Magalhães (2021), muitas vezes as construções dos saberes e elaboração de pautas reivindicatórias - que partem do sul global, como o Brasil - não são consideradas nos apontamentos históricos e inflexões sugeridas pelo feminismo eurocentrado. Assim, na seção seguinte 2.1.2, buscaremos apresentar um histórico sobre o movimento feminista⁷, buscando identificar transversalidades, continuidades e descontinuidades das ondas feministas na sua relação entre o movimento feminista brasileiro e o que é concebido em parte da literatura internacional.

Em um terceiro momento, na seção 2.1.3, vamos discorrer com mais profundidade um tema central para o conhecimento feminista e de gênero que é o debate sexo-gênero e seu significado epistemológico. Isso porque com vistas para a atualidade, o conceito de gênero tem alcançado um potencial heurístico fundamental nas pesquisas, devido sua acepção frequentemente relacional, abrindo caminhos para questionamentos essenciais para uma mudança na forma de se fazer ciência. Além do mais, segundo Joan Scott (1995, p. 89), o gênero “fornece um meio de decodificar o significado e de compreender as complexas conexões entre várias formas de interação humana”.

⁷ Na primeira seção da Fundamentação Epistemológica e Teórica da tese será abordado, então, o histórico do movimento feminista que está intrinsecamente relacionado com a teoria feminista. Apesar de estarem profundamente relacionadas, as diferentes teorias feministas serão retratadas na seção 2.3, de forma a aprofundar cada uma destas duas dimensões do feminismo, como distingue Nuria Varela (2008), a saber: a teoria e a prática política.

2.1.1 Conhecimento científico, conhecimento e movimento das mulheres

Nos últimos três séculos, segundo William Cobern e Cathleen Loving (2001), a Ciência tem sido considerada universal. Essa visão considera que a construção dos conhecimentos científicos independe dos contextos socioculturais, onde estão inseridas as pesquisas, cientistas e suas descobertas. O argumento central dessa visão científica universalista é que os enunciados da Ciência Ocidental Moderna são avaliados a partir de um critério universal, qual seja, a sua adequação ao mundo material/natural (COBERN; LOVING, 2001). E com base nesta suposta particularidade da Ciência - a de ter a natureza como árbitro final da adequação de seus enunciados - que muitos cientistas argumentam que ela possui um poder epistemológico superior em relação a outras formas de conhecimento (COBERN; LOVING, 2001). No entanto, não têm sido poucos os esforços em resistir abertamente à concepção universalista, incluindo os motivados pelo efeito desintegrador dos valores tradicionais e formas de representação de outros conhecimentos (COBERN; LOVING, 2001). Destacamos que tal efeito tem sido promovido por concepções científicistas, sexistas e racistas e pela exploração, invasão e colonização de terras de maneira predatórias.

Ainda hoje, a autoridade desse conceito da Ciência é evocada em praticamente todos os contextos da vida, principalmente nos contextos urbanos das sociedades ocidentais. Teorias, métodos e técnicas contam com ampla aprovação quando considerados científicos, segundo Silvio Chibene (2004). Nesse sentido, segundo este autor, desde o século XVIII, quando a Ciência ingressa em uma nova era (ou nasce), a questão do método científico tem constituído uma das principais preocupações filosóficas (CHIBENE, 2004).

Rita Radl-Philipp (2011a) destaca que, a partir da argumentação de Descartes em sua famosa obra "O Discurso do Método", a Ciência significa a busca da verdade, e o ponto epistemológico chave aponta para o desenvolvimento dos métodos apropriados para alcançá-la. A busca da verdade, segundo Descartes (1987), alude inevitavelmente a uma questão objetiva, que ao mesmo tempo se refere antecipadamente a fatos objetivos, isto é, positivo. Ainda segundo Radl-Philipp (2011a), o fenômeno da neutralidade do conhecimento atrelado aos fatos empíricos garantiria, assim, a qualidade e objetividade do conhecimento. Tal definição leva à convicção de que o conhecimento científico de fato, como dito anteriormente, se torna supostamente o melhor conhecimento possível para acessar, explicar e organizar o mundo. Destarte, qualquer conhecimento que opere com princípios epistemológicos distintos do conhecimento científico moderno seria invalidado, revelando-se inferior em seu estatuto epistemológico e em seu escopo (RADL-PHILIPP, 2011a). Esta concepção é encontrada, de

forma especial, nas origens da tradição positivista nas Ciências Sociais, em autores como Comte e Durkheim.

Augusto Comte (1798-1857) é considerado o responsável pela fundação das Ciências Sociais tomando como modelo de referência o estudo dos fenômenos físicos por parte das Ciências Naturais. Émile Durkheim (1858-1917), por sua vez, é responsável por desenvolver uma primeira sistematização metodológica na investigação da sociedade, utilizando pressupostos empiristas. As discussões - em torno de qual modelo científico deve ser adotado nas Ciências Sociais - se ampliaram, desde então, passando por teorias positivistas, hermenêuticas, fenomenológicas e críticas (RADL-PHILIPP, 2011a). No que tange a presente tese, os últimos enfoques mencionados - na linha de paradigmas críticos ideológicos – possuem uma relevância epistêmica especial.

Radl-Philipp (2011a) salienta que ao passo que o conhecimento científico moderno aponta uma pretensa objetividade, o próprio objeto do conhecimento social é um ente não objetivo, na medida em que é um constructo. Segundo a autora

[...] los hechos sociales, no existen como entes físicos y no tienen una configuración independiente de los sujetos aun cuando los modernos métodos de investigación variabilísticos y estadísticos aplicados a los objetos sociales de conocimiento nos permiten, efectivamente, una diferenciación analítica entre el “objeto (sujeto) cognoscente” y el “objeto a conocer”, que en ambos casos está constituido por el ser humano. (RADL-PHILIPP, 2011a, p 11).

Ao mesmo tempo, essa mesma Ciência justifica ideologicamente por meio de uma verificação axiológica pseudo-neutra os diversos fatos, desigualdades e acontecimentos sociais que se propõe a explicar, ocultando interesses em relação ao objeto de conhecimento (RADL-PHILIPP, 2011a). Como salientado, anteriormente, as reflexões e questionamentos sobre a Ciência têm sido pauta de muitas áreas e concepções de saber, incluindo o pensamento feminista.

Cecilia Sardenberg (2002) tem alertado que a crítica à Ciência tem sido um dos principais pontos nas agendas feministas, desde muito tempo. A autora destaca que a Ciência Moderna objetificou mulheres, negou sua capacidade e autoridade do saber, e vem produzindo conhecimentos que não atendem a interesses emancipatórios (SARDENBERG, 2002). Londa Schienbinger (2001), por sua vez, acrescenta nesse sentido que a Ciência Moderna, especialmente as Ciências Médicas produziram diversos estudos dos corpos das mulheres para comprovar a sua incapacidade de desempenharem profissões, produzir obras intelectuais relevantes e acessarem sua cidadania plena.

O conhecimento das mulheres e de gênero no espaço universitário ocorre, então, em um contexto não científico-neutral, inclusive considerado demasiado sexista, concretamente a partir da década de 70, vinculada às correntes feministas modernas do pós-guerra com suas múltiplas posições (RADL-PHILIPP, 2013). As primeiras investigações se direcionam, principalmente, para a realização de análises secundárias de teorias, textos e investigações, com o propósito de investigar a própria concepção científica a respeito da mulher, tratando da visão epistêmica da mulher como objeto e sujeito da ciência, da investigação dos paradigmas científicos dominantes, nas diversas áreas do conhecimento e da elucidação dos parâmetros de pesquisa mais preponderantes (RADL-PHILIPP, 2013). Evidenciamos que esses estudos e investigações eram nitidamente entendidos como trabalhos comprometidos com as reivindicações do movimento feminista e, como tal, eram críticos em um sentido epistemológico, pretendendo romper com a prática científica existente (RADL-PHILIPP, 2013). Dessa forma, não partiam de uma conceituação axiologicamente neutra e eram conhecidos como campo de Estudos das Mulheres.

As investigações que se sucedem, em uma segunda fase compreenderam investigações empíricas sobre os problemas das mulheres, em especial, nas esferas social, laboral, econômica, política, familiar e educativa (RADL-PHILIPP, 2013). Surgem pesquisas baseadas em fatos empíricos sobre as mulheres, seu papel e suas funções sociais e estudos descritivos sobre a realidade das mulheres de forma que algumas das investigações também aplicam a metodologia científica moderna, sobretudo no que se refere ao campo das Ciências Humanas e Sociais (RADL-PHILIPP, 2013). Nas outras áreas científicas quase não existem esse tipo de pesquisas. A partir desse momento, emergem as denominações gênero e "estudos de gênero", no âmbito acadêmico, político e social, ao mesmo tempo em que o uso da terminologia teórico-crítica-feminista é cada vez menos frequente (RADL-PHILIPP, 2013).

O campo de estudos de gênero e de mulheres também avança no questionamento da neutralidade axiológica da produção do conhecimento científico social, um conhecimento fundado em formulações universais e androcêntricas (RADL-PHILIPP, 2008). As mulheres têm sido historicamente excluídas da produção do saber ou sua contribuição invisibilizada nos registros da História. Esta constatação denunciada pela teoria e movimento feminista atenta para um novo olhar para as mulheres. O campo de estudos de gênero tem contribuído também na sistematização das contribuições das mulheres à Ciência.

Londa Schienbinger (2001) destaca que Ciência Moderna foi inicialmente aberta às mulheres e foi gradualmente se fechando, na medida em que elas foram excluídas da humanidade, inclusive na proclamação do Iluminismo de que "todos os homens são iguais por

natureza". Além disso, durante a Revolução Científica dos séculos XVII e XVIII, observamos as instituições científicas, tais como universidades, academias e indústrias sendo estruturadas sobre o argumento de que os cientistas seriam homens com esposas em casa para cuidar deles e de suas famílias (SCHIENBINGER, 2001).

As mulheres ricas europeias - em especial na França - nos anos iniciais da Revolução Científica foram encorajadas a saber sobre Ciência, como também construir conhecimento, muitas eram cientistas no pleno sentido da palavra, ao lado de homens observavam os céus através de telescópios, e analisavam espécimes através de microscópios (SCHIENBINGER, 2001). As redes de nobres floresciam nos salões - instituições intelectuais organizadas e dirigidas por mulheres - e que assim como as academias francesas, criavam coesão entre as elites, assimilando as pessoas ricas e talentosas da aristocracia francesa - como nos salões promovidos por Madame Geoffrin, Madame Helvétius, Madame Rochefoucauld e Madame Lavoisier (SCHIENBINGER, 2001).

Assim, observamos que na França as contribuições das mulheres às Ciências vinham, consistentemente, de mulheres da elite, ainda que mesmo estas tivessem seu acesso limitado ao mundo do conhecimento. A Alemanha teve, por outro lado, algumas das inovações mais interessantes vindas de artesãs, parteiras, mulheres com sabedorias de cura e as tradições de guilda permitiram que mulheres, como a astrônoma Maria Margaretha Winkelmann e a celebrada entomologista e botânica Maria Sibylla Merian, aprimorassem a base empírica da Ciência (SCHIENBINGER, 2001). Contudo, desde a fundação das universidades no século XII até o final do século XIX e, em alguns casos, até o início do século XX, estas instituições excluía de forma sistemática as mulheres (SCHIENBINGER, 2001). Ainda assim, é possível identificar as contribuições de muitas mulheres às Ciências, que tiveram que sempre argumentar em favor da igualdade intelectual entre os gêneros.

A afirmação - da igualdade intelectual e moral das mulheres - pode ser vista desde a Grécia antiga, em figuras como Safo e Hipátia (MIGUEL, 2014a). Na idade média Hildegard von Bingen, no século XII, e Christine de Pizán, no século XV, explicitaram de uma ótica do conhecimento das mulheres e de uma “[...] concepción cristiana inicial y revolucionaria [...]” (RADL-PHILIPP, 2011b, p. 141), defendendo “[...] para el colectivo femenino el derecho de ser consideradas ‘persona’ igualmente como los varones” (RADL-PHILIPP, 2011b, p. 143).

Hildegard von Bingen foi uma das primeiras mulheres cientistas que se tem relato, nascida em Bemersheim (Alemanha) no Vale do Reno, no ano de 1098, possuía profundos conhecimentos em latim, grego, liturgia, música, oração e ciências naturais e chegou a assumir a direção de seu convento muito jovem (RADL-PHILIPP, 2011b). Hildegard von Bingen

escreveu nove livros, tais como **Scivias** (de cunho místico), **Liber Vitae Meritorum** (sobre ética), **Operatione Dei** (sobre teologia) e **Liber Simplicis Medicinae**, este último extremamente importante para a medicina⁸ (RADL-PHILIPP, 2011b). Além disso, é possível destacar sua força combativa ao denunciar a Igreja Católica por corrupção e por não praticar os preceitos da compaixão, sendo que Hildegard também desafiou a interpretação eclesiástica, em diversos momentos, como quando defendeu a não-culpa de Eva em relação ao pecado original (RADL-PHILIPP, 2011b).

Ainda na Europa, na Idade Média, temos a relevante obra de Christine de Pizán denominada “*A Cidade das Damas*”, publicada pela primeira vez em 1405 (PIZÁN, 2012). Segundo Luciana Calado (2006), a contribuição desta obra medieval consiste, principalmente, por oferecer uma compreensão sobre as relações de gênero, ao longo do tempo, reivindicando um justo lugar para a mulher na sociedade e na história. Miguel (2004a) destaca também que na medida em que Pizán justifica que a inferioridade feminina não era resultado de uma natureza diferenciada, mas de condições sociais desiguais, isso a coloca na fronteira de uma reflexão efetivamente feminista. Christine de Pizán

[...] rebate con argumentos la idea de la subordinación de las mujeres defendiendo una nueva concepción de la mujer que tiene la misma dignidad y los mismos derechos de persona como el varón. Con ello incide ciertamente ya en la construcción de un conocimiento teórico social sobre las relaciones intergénero a principios del siglo XV [...]. (RADL-PHILIPP, 2010b, p. 13-14).

Em Salvador/BA, sendo que naquele período, a leitura e a escrita eram privilégios dos homens e poucas mulheres da nobreza. Madalena Caramuru foi autora de cartas como aquela dirigida ao padre Manoel da Nóbrega, o chefe da primeira missão jesuíta, em 1561, na qual denunciava e pedia pelo fim de maus-tratos às crianças indígenas e o início da educação feminina (CARARO; SOUZA, 2018). Madalena se tornou a primeira mulher a interpretar e usar o código linguístico do país, bem como a primeira a utilizá-lo na luta pela ampliação da educação (CARARO; SOUZA, 2018). Segundo destaca Luciana Oliveira e Luciano Oliveira (2013), a carta destinada a Manoel de Nóbrega tem um valor histórico inestimável, comparado inclusive com a carta de Pero Vaz de Caminha, por trazer a voz de uma mulher indígena, denunciando um dos fatos mais vergonhosos e cruéis da história: a escravidão. Importante

⁸ A obra de Hildegard, em especial sobre as plantas, será retratada mais detalhadamente na seção 2.5., devido à centralidade para a presente tese que versa sobre os saberes das mulheres sobre as plantas medicinais e as práticas de cura.

destacar, nesse sentido, a relevância da educação para a emancipação das mulheres e demais pessoas oprimidas. Destacando como no contexto brasileiro a reivindicação pelo direito a educação também aparecia com prioridade.

Clara Camarão, por sua vez, viveu no século XVII e foi uma indígena brasileira catequizada pelos jesuítas, que montou um grupo feminino para lutar contra as invasões holandesas, segundo Maria Amélia Teles (2003). Em 23 de abril de 1646, o grupo de mulheres liderado por ela surpreendeu os holandeses em Tejucupapo, município de Pernambuco, e venceu essa batalha que as deixou conhecidas como “heroínas de Tejucupapo” (BRASIL, 2020).

Outra importante referência de luta no período colonial foi Dandara, que também viveu no século XVII. Dandara tem sido retratada como uma brava guerreira defensora e principal líder feminina do maior quilombo que existiu na América Latina: o Quilombo dos Palmares (BRASIL, 2020). Estudos evidenciam que Dandara era provavelmente descendente da nação africana de Jeje Mahin e dominava técnicas de capoeira, tendo lutado em muitas batalhas contra os ataques ao quilombo (BRASIL, 2020). Sua figura é homenageada e reconhecida principalmente dentro do feminismo negro brasileiro, por ser uma grande representatividade feminina de luta contra a escravidão.

Nesta seção, foi possível observar que em diversas partes do mundo, já existiam movimentos de mulheres que se propunham a fazer resistência às normas que vinham sendo impostas. Nesse sentido, destacamos ainda a caça às bruxas⁹, entre os séculos XVI e XVII, revelando o extermínio de milhares de mulheres que participavam das lutas antifeudais e resistiam às normas impostas, como evidenciado por Silvia Federici (2017), e a luta de muitas mulheres abolicionistas que também lutavam pelos direitos das mulheres, como relatado por Angela Davis (2016).

Assim, autoras como as citadas nesta seção introduzem uma visão feminista sobre como as condições sociais são a instância responsável das diferenças entre homens e mulheres, descartando o caráter natural delas (RADL-PHILIPP, 2010b). Mulheres antecessoras do período Iluminista que será palco de uma grande mobilização reivindicatória de mulheres na Europa, em que temos como expoentes Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft e cujo período marca o início do movimento feminista efetivamente, retratado na seção a seguir. Neste período de grande efervescência europeia também foi um momento de grandes mobilizações

⁹ Consideramos que a caça as bruxas está bastante atrelada aos saberes e ao conhecimento das mulheres, assim, optamos por retratar este tema na seção 2.5.1 da presente tese.

das mulheres do outro lado do Atlântico, e que no caso das mulheres negras, não podiam separar ou priorizar uma luta (gênero ou raça), pois ambas estruturam sua experiência no mundo e, assim, a seguir apresentamos uma sistematização sobre o movimento feminista, nestes contextos.

2.1.2 Movimento feminista: ondas em ambos os lados do Atlântico

O conhecimento sobre o histórico das lutas e sobre o trabalho de intelectuais feministas se torna imprescindível às atuais e novas gerações. Hodiernamente, vivemos tempos sombrios, de avanço do conservadorismo e retrocesso das políticas públicas que envolvem as mulheres, não só no Brasil, como em outros países. Constância Duarte (2019), destaca que talvez seja uma derrota do feminismo, permitir que mulheres do nosso tempo desconheçam a história das conquistas femininas, os nomes de suas pioneiras, e todo o esforço social e acadêmico, em prol de uma condição mais justa. A autora diz que “se a história do feminismo é pouco conhecida, deve-se também ao fato de ser pouco contada” (DUARTE, 2019, p. 26). Além disso, o esforço é imperativo para a produção acadêmica na linha de feminismo e gênero, principalmente no caso deste trabalho que abarca a memória, o feminismo e o conhecimento sobre - e das - mulheres.

Com este propósito em mente, procuramos nessa seção, apresentar aspectos históricos e sociais sobre o movimento feminista, comumente identificado pela literatura internacional – particularmente o eixo europeu-estadunidense – a partir de “ondas” desde a virada do século XVIII até a atualidade, procurando evidenciar continuidades, descontinuidades e as especificidades do movimento feminista brasileiro (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021).

Ilze Zirbel (2021) remonta que a metáfora da onda tem suas origens no ano de 1968, quando a feminista Martha Weinman Lear escreveu um pequeno artigo, no *New York Times* com o título “A segunda onda feminista”. Neste texto, Lear fazia referência à luta de milhares de mulheres pelo direito de votar, no final do século XIX e início do XX, como uma espécie de onda de feminismo e anunciava que outra onda (a segunda) havia se formado ou estava em formação (ZIRBEL, 2021). Após algumas décadas, foi publicado o ensaio “Tornando-se a terceira onda”, de autoria de Rebecca Walker (1992), no qual ela defendia que as lutas feministas estavam longe de acabar e comprometia-se em seguir com elas (ZIRBEL, 2021). Destarte, a metáfora das ondas consolidou-se e passou a ser utilizada para nomear momentos de grande mobilização feminista (ZIRBEL, 2021).

Ondas é um termo utilizado para referenciar a multiplicidade de tempos e lugares no agenciamento dos movimentos feministas e tais ondas se movimentam de acordo com o processo socio-histórico e carregam consigo posicionamentos, paradigmas e concepções ontológicas distintas (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). As ondas representam uma linha do tempo apresentando os avanços e como as ondas a beira-mar, não são contínuas, elas arrebatam na areia avançando, como também regressam ao oceano (quando avanços já conquistados são ameaçados), até rebentarem novamente (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021).

A metáfora das ondas foi empregada para descrever a ação de feministas brancas da classe média estadunidense e ativistas brancas inglesas e francesas (ZIRBEL, 2021) e, frequentemente, ocultam a forte atuação das mulheres da classe operária e das mulheres negras, por exemplo, dentro e fora dos limites fronteiriços desses países (ZIRBEL, 2021). Além disso, pode se tornar confusa quando analisamos contextos de países com histórias distintas destes, assim é importante identificar características dos movimentos feministas no Brasil para além de referenciais mais generalistas (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021).

Por muito tempo a metáfora da onda vem sendo utilizada para dar visibilidade a certas pautas ou momentos históricos específicos, que representariam o “ponto alto” ou de maior força de cada onda (ZIRBEL, 2021). No entanto, podemos pensá-la de maneira mais ampla, gerada pela ação de milhares de mulheres, de diferentes locais, etnias, gerações e visões de mundo (ZIRBEL, 2021). Partindo dessas reflexões sobre os limites e possibilidades da metáfora das ondas que apresentaremos aspectos históricos e sociais sobre o movimento feminista.

Os registros dos movimentos feministas que marcam “como movimento social de vindicações” (RADL-PHILIPP, 2012. p. 23) o que algumas autoras qualificam o início da **PRIMEIRA ONDA** remetem as revoluções burguesas na Europa e aos nomes de Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, no final do século XVIII (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). As reivindicações nesse período circulam em torno dos “direitos de cidadania das mulheres” (RADL-PHILIPP, 2012. p. 24). Já autoras como Céli Regina Pinto (2010) situam a primeira onda, nas últimas décadas do século XIX, quando as mulheres organizaram-se para lutar por seus direitos, sendo que o primeiro deles que se popularizou foi o direito ao voto. A seguir, apresentaremos ambas reivindicações dentre outras que surgem no período.

A francesa Olympe de Gouges - pseudônimo adotado por Marie Gouze (1748-1793) - publicou, em 1791, a “Declaração dos Direitos da Mulher como Cidadã” (GOUGES, 2014), como uma resposta crítica e partindo da “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”,

aprovada em 1789 pela Assembleia Nacional da França. Tal documento defendia que todos os homens nasciam e eram iguais em direitos, contudo, isso não se estendia às mulheres, ou seja, o documento criticado pela filósofa não tratava dos seres humanos, apenas de uma parte deles. A filósofa e dramaturga Olympe de Gouges também produziu diversas obras dedicadas à luta contra a escravidão, sendo uma grande defensora dos direitos das mulheres na época da Revolução Francesa, radicalizando os ideais iluministas de igualdade, conforme pode ser conferido no trabalho editado por Alicia Puleo (1991). A filósofa francesa não apenas criticou o antigo regime, mas também denunciava os abusos do novo regime, fazendo oposição aberta à Robespierre (PULEO, 1991). Olympe de Gouges tida, assim, como contrarrevolucionária, foi guilhotinada em 1793 e seu trágico final, simbolizou a sorte do movimento feminista surgido na Revolução Francesa e de seus ideais de liberdade e igualdade, pois, no mesmo ano de sua morte, Robespierre proibiu os clubes e as associações populares femininas (PULEO, 1991). Conforme destaca Cristiane Souza (2015), muitos revolucionários jacobinos não se alinhavam na defesa dos direitos das mulheres, sendo que nesse momento, prevaleciam ideias como as de Jacques Rousseau, influente filósofo da época e tido como principal filósofo da modernidade, do contrato social e da nova visão da pessoa como autônoma e livre, mas somente quando se tratava do homem. Rousseau foi duramente criticado pela inglesa Mary Wollstonecraft.

Mary Wollstonecraft (1759-1797) foi uma intelectual libertária e uma ativista das causas das pessoas oprimidas, cuja militância antiescravagista é hoje reconhecida oficialmente com sua introdução formal no panteão de abolicionistas ingleses, conforme destaca Maria Lygia de Moraes (2016). Wollstonecraft publicou, em 1792, a obra “Reivindicação dos Direitos da Mulher” e nela denuncia que as diferenças intelectuais entre homens e mulheres eram decorrentes destas terem sido impedidas de se desenvolver intelectualmente, denunciando a educação débil oferecida a elas (WOLLSTONECRAFT, 2016). Por sua defesa veemente da igualdade entre os gêneros, esta obra tem sido apontada como o documento fundador do feminismo (MORAIS, 2016).

Wollstonecraft (2016), em “Reivindicação dos Direitos da Mulher”, direciona sua crítica, especialmente para a obra “Emílio” de Jacques Rousseau, em que este autor afirma que as mulheres possuem uma natureza diferente dos homens o que as inclinariam para a vida privada. As mulheres, segundo Rousseau, nasceram para serem subjugadas e para agradar os homens e, conseqüentemente, não deveriam ser educadas da mesma maneira. Wollstonecraft (2016) rechaça veementemente os pressupostos defendidos por Rousseau. Segundo ela:

Educadas no estilo debilitante recomendado pelos escritores que critiquei, e não tendo a menor chance, devido a sua condição de subordinação na sociedade, de recuperar o terreno perdido, é de se surpreender que as mulheres de toda parte pareçam um defeito da natureza?. (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 147).

O direito à educação, baseado na liberdade, autonomia, criatividade e racionalidade das mulheres é o principal fio condutor da argumentação de Wollstonecraft, direito que segundo Rousseau deveria ser desenvolvido livremente apenas entre os homens. Ou seja, partindo de uma associação entre natureza e utilidade, o filósofo idealiza uma formação bastante restrita às mulheres, cujos objetivos perpassam aprender a ser agradável e subserviente aos homens. Dessa forma, segundo Radl-Philipp (2010a), de um ponto de vista político, a argumentação de Olympe de Gouges e de Wollstonecraft (2016) permite que se abra lentamente o caminho de reconhecimento dos direitos de dignidade humana e cidadania para as mulheres no contexto europeu, isto é, o direito à educação e a participação política como o entendemos na atualidade¹⁰.

O pensamento Iluminista, entretanto, foi o que prevaleceu, reivindicando a liberdade e a racionalidade do sujeito, excluindo sistematicamente as mulheres desta condição, do conhecimento e da vida pública (RADL-PHILIPP, 2010a). Porém, é neste momento, quando, por outro lado, se fortalece um movimento de reivindicação coletivo pelos direitos das mulheres: o movimento feminista que introduz a ótica do feminismo.

O feminismo, destarte, pode ser compreendido como um discurso político baseado na justiça, como destaca Nuria Varela (2008). Segundo esta autora

El feminismo es una teoría y práctica política articulada por mujeres que tras analizar la realidad en la que viven toman conciencia de las discriminaciones que sufren por la única razón de ser mujeres y deciden organizarse para acabar con ellas, para cambiar la sociedad. (VARELA, 2008, p. 10).

Segundo também elucida Rita Radl-Philipp (2011b, p. 179)

¹⁰ Cabe destacar - brevemente - que o tema de direitos e da dignidade humana para todos os seres humanos na história ocidental se introduz no começo do cristianismo, com o seu pressuposto básico: homens, mulheres, crianças, pessoas escravizadas ou não são iguais, são filhos e filhas de Deus (RADL-PHILIPP, 2010a). Segundo Radl-Philipp (2010a), são as mulheres e as pessoas escravizadas as primeiras a abraçar a nova crença religiosa. Regine Pernoud (1987) demonstra também o importante papel desempenhado pelas mulheres europeias nos primeiros séculos do cristianismo e na criação das congregações femininas, a partir do século V. Contudo, como destaca Radl-Philipp (2010a), a concepção cristã de pessoa, aplicada as mulheres, pessoas escravizadas etc. não se fortalece nem mesmo dentro da instituição que possui como missão transmitir a mensagem cristã - a Igreja Católica - que de fato acaba por adotar uma concepção "pré-cristã" das mulheres por meio da recepção e adaptação gradual do direito romano.

El feminismo en tanto que una corriente de pensamiento social y político centrado en una valoración y revaloración de lo relacionado con las mujeres, con su papel, comportamiento específico y sus funciones, se ha desarrollado por antonomasia como una posición teórica y movimiento social que reclama, en síntesis, los derechos de las mujeres.

Dessa forma, o feminismo se articula tanto como filosofia política, como se expressa como movimento social (VARELA, 2008)¹¹.

Como se podem observar, através das obras de Gouges e Wollstonecraft, as origens do feminismo, como movimento político social de reivindicações em sentido estrito, remontam, efetivamente, ao final do século XVIII e se fundamentam em estreita relação com o ideário central iluminista. Contudo, como destaca Souza (2015), uma das obscuridades do iluminismo relaciona-se com a falsa universalidade dos direitos, que excluíram pelo menos metade da humanidade.

Charles Fourier foi um socialista utópico, vinculado à comuna de Paris, a quem tem sido atribuído os primeiros usos do termo “feminismo”, um neologismo que surge na **primeira metade do século XIX** (RADL-PHILIPP, 2011b). Fourier, assim como Saint Simón, se pronunciou explicitamente a favor da emancipação das mulheres, em especial criticando o modelo de família e matrimônio burguês (RADL-PHILIPP, 2011b).

O pensamento socialista operário no século XIX e o feminismo estabeleciam um vínculo e, de acordo com Radl-Philipp (2011b, p. 186),

En cuanto al vínculo del feminismo con el movimiento basado en el pensamiento socialista obrero, éste pretende la extensión de los derechos de ciudadanía reclamados en la revolución francesa, a todos los sujetos, también a aquellos que solo poseen su fuerza de trabajo, para lo cual promueve la abolición de las clases sociales, esto es, la superación de la estructura social capitalista.

Assim, segundo Miguel (2014a), vemos ainda no século XIX o surgimento de um feminismo socialista que ficou à margem das correntes dominantes, por conta da radicalidade das suas propostas. O autor ainda destaca que Flora Tristan (1803-1844), influente escritora em sua época, teve como um dos eixos centrais do seu tratado socialista, de 1843, a situação das mulheres (MIGUEL, 2014a).

A análise dos escritos de Marx e Engels permite verificar a elaboração teórica sobre a propriedade privada, dizendo que a mesma tem seu embrião na família, onde a mulher e sua

¹¹ Na presente seção (2.1.2), o enfoque será para o movimento feminista e na seção 2.3 trataremos com mais detalhes as teorias feministas.

descendência são escravizadas pelo homem. Segundo eles “A escravidão na família [...] é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo o qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia” (MARX; ENGELS, 2007, p. 29).

Nesse aspecto, é importante destacar também a relevância da obra “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” de Friedrich Engels (2019). Neste clássico, Engels (2019) desnaturaliza e dessacraliza as relações familiares da sociedade e vincula a instituição da família patriarcal e da monogamia como a forma primeira de escravização das mulheres. Segundo ele, “A família individual moderna foi fundada sobre a escravização doméstica aberta ou dissimulada da mulher” (ENGELS, 2019, p. 75).

Dialogando principalmente com análises do antropólogo Lewis Morgan sobre as diferentes organizações familiares existentes em diversas culturas, Engels (2019) mostra como a acumulação de riquezas, o surgimento da propriedade privada e a preocupação com a herança, fizeram com que os homens instituíssem a família patriarcal e a monogamia. Assim, segundo Engels (2019, p. 68), “o casamento monogâmico de modo algum entra na história como a reconciliação entre homem e mulher [...] Pelo contrário. Entra em cena como a subjugação de um sexo pelo outro [...]”. Podemos complementar ainda com o trecho em que o autor diz que

O primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre homem e mulher no casamento monogâmico, e a primeira opressão de classe coincide com a do sexo feminino pelo sexo masculino. (ENGELS, 2019, p. 68).

A obra de Engels se tornou cânone dos debates feministas e revolucionários na Rússia, no contexto da revolução operária de 1917, na qual incluía na estratégia em prol da libertação da humanidade, a luta contra a opressão das mulheres, conforme evidencia Wendy Goldman (2014). A visão revolucionária incluía, nesse sentido, quatro elementos: união livre, libertação das mulheres pelo trabalho assalariado, socialização do trabalho doméstico e definimento da família (GOLDMAN, 2014). O início da Revolução Russa, nesse sentido, foi marcado por grandes experiências de libertação feminina, mas que depois sofreram duros golpes de retrocesso (GOLDMAN, 2014).

Céli Regina Pinto (2010) destaca, contudo, que a partir das últimas décadas do século XIX, ou seja, um pouco antes da Revolução Russa, as mulheres organizaram-se para lutar por seus direitos, configurando-se a luta pelo direito ao voto como o início da primeira onda. Segundo Celi Pinto (2010), as sufragetes - como ficaram conhecidas as mulheres que lutavam

pelo direito ao voto - promoveram grandes manifestações em Londres, foram presas diversas vezes, como também fizeram greves de fome. Celi Pinto (2010) evidencia que no Brasil e em outros países, a primeira onda feminista, também se manifestou mais publicamente por meio da luta pelo voto. A demarcação de Céli Pinto evidencia como não um consenso sobre as pautas e reivindicações de cada onda.

Na passagem do século XIX para o século XX, encontraremos grandes referências socialistas como Clara Zetkin (1857-1933) - umas das responsáveis pela inclusão dos direitos das mulheres na pauta do movimento operário na Alemanha - e Alexandra Kollontai (1872-1952), segundo parece primeira ministra de um governo na história e embaixadora da Europa e como muitas mulheres do movimento pelos direitos das mulheres, procedente da aristocracia, que contribuiu para o avanço na situação das mulheres no início da Revolução Russa, defensora do amor livre e do cuidado coletivo das crianças. Cabe destacar que o período retratado até aqui, ou seja, entre o final do século XVIII e início do século XX, do outro lado do Atlântico, concretamente no Brasil, as reivindicações femininas tinham particularidades.

As mulheres do movimento feminista europeias, frequentemente, denunciavam que as mulheres eram “escravas” - ou no uso atual e mais adequado “escravizadas” - e no período da Revolução Francesa emergiam com muita força também lutas anti-escravistas e dos povos contra a colonização ocidental. Muitas delas eram inclusive abolicionistas, como Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges, contudo, frequentemente a análise histórica genealógica do feminismo não dá conta de analisar as imbricações e contribuições mútuas entre luta anticolonial, antirracista, abolicionista e feminista.

É preciso reconhecer, nesse sentido, que as mulheres escravizadas nas colônias, que lutavam contra a escravidão, conjuntamente aos homens, não lutavam apenas contra um sistema racista, mas também contra um modelo de exploração misógino e sexista – racismo gendrado ou patriarcado racista, que estuprou e matou milhares de mulheres ao longo de todo o período escravocrata e colonial, sendo que seus efeitos persistem até os dias atuais, sendo as mulheres dos povos originários e mulheres negras as que ainda mais sofrem com a violência de gênero. Como destaca Françoise Vergès (2020, p. 43),

O feminismo da Europa das Luzes não reconhece as mulheres que participaram da Revolução Haitiana (que será comemorada pelos poetas românticos), nem as mulheres escravizadas que se revoltaram, fugiram, resistiram.

Vergès (2020) destaca sobre a necessidade de uma revisão crítica da genealogia do feminismo europeu. Segundo ela, “Não podemos nos contentar em pensar a colônia como uma questão subsidiária da história” (VERGÈS, 2020, p. 43).

Durante este mesmo período retratado até aqui, **mulheres brasileiras** lutaram bravamente em diversas partes do país, como Teresa de Benguela.

Teresa de Benguela viveu no século XVIII, conhecida como Rainha Teresa, foi líder do quilombo de Quariterê, no Mato Grosso, assumindo o comando do quilombo após a morte de seu marido, José Piolho (BRASIL, 2020). No quilombo de Quariterê era desenvolvida agricultura, além da produção de tecidos e da criação de instrumentos de trabalho com o domínio da forja (BRASIL, 2020). Teresa de Benguela comandava a estrutura política, econômica e administrativa da comunidade que promoveu a união de pessoas negras, brancas e indígenas na defesa do território onde viviam, formando uma brava resistência (BRASIL, 2020). A resistência de Teresa de Benguela representa não só a forte luta de mulheres contra a escravidão, mas ela é um símbolo de luta contra o patriarcado que chegava com as caravelas, ao demonstrar toda sua força de liderança.

Já no início do século XIX, conforme destaca Constância Duarte (2019), as mulheres brasileiras viviam ainda enclausuradas em preconceitos e imersas numa rígida indigência cultural. Segundo a autora, urgia levantar a primeira bandeira: o direito básico de ler e escrever (DUARTE, 2019). A luta das mulheres se dava num contexto de muita efervescência política no Brasil. Nesse contexto, destacamos as lutas populares pela Independência do Brasil protagonizadas na Bahia, entre 1822 e 1823, em que se destacaram mulheres como: Maria Felipa de Oliveira (data desconhecida - 1873), nascida em Itaparica – BA, mulher negra que havia sido escravizada e lutou bravamente pela Independência, sendo considerada uma das grandes heroínas do país; Maria Quitéria (1792-1853), nascida em Feira de Santana – BA, que fugiu da fazenda onde morava para se alistar no exército, tendo recebido diversas condecorações; e, Madre Joana Angélica de Jesus (1761 – 1822), religiosa soteropolitana considerada mártir e heroína brasileira. Mulheres que lutaram bravamente em um contexto social e político problemático, nem um pouco favorável às mulheres e à população pobre, indígena e negra do país. Ainda que estas mulheres não lutassem por pautas “exclusivamente de mulheres”, a sua luta conta a dominação colonial é considerada neste trabalho como de relevância para a luta e condições de vida das mulheres, pois a colonização impôs um modelo ao mesmo tempo patriarcal e racista, como já dito anteriormente.

No que se refere aos direitos das mulheres, segundo Duarte (2019) a primeira legislação que autorizava a abertura de escolas públicas femininas data de 1827, período em que as opções

eram bastante restritivas para as mulheres, sendo o acesso à educação reservado a poucas. Foram principalmente estas que tiveram acesso que buscaram estender esse direito fundamental as outras mulheres e, nesse sentido, se destaca Nísia Floresta Brasileira Augusta (1810-1885).

Nísia Floresta nasceu no Rio Grande do Norte e morou em outras grandes cidades como Recife, Porto Alegre e Rio de Janeiro, antes de se mudar para a Europa, tendo sido uma expoente escritora, ocupando a “grande” imprensa (DUARTE, 2019). O primeiro livro de Nísia Floresta “Direitos das Mulheres e Injustiça dos Homens” publicado em 1832, foi inspirado nos textos de Wollstonecraft, Poulain de la Barre e Olympe de Gouges, e pode ser considerado o texto fundante do feminismo brasileiro, segundo Duarte (2019).

Nesse período também podemos destacar as contribuições de Maria Firmina dos Reis (1822-1917), considerada a primeira romancista negra brasileira. Nascida no Maranhão, sua obra mais importante “Úrsula”, escrito em 1859, é precursora da temática abolicionista na literatura do país (REIS, 2018). O romance é considerado, ainda, o primeiro no gênero a ser publicado por uma mulher no Brasil, como destacam Bárbara Andreta e Anselmo Alós (2014). Maria Firmina denunciou a condição crítica e o cenário de desigualdade vivido pelas pessoas escravizadas e pelas mulheres no século XIX (ANDRETA; ALÓS, 2014). Maria Firmina foi uma, dentre tantas, que colaborou para o fim da escravidão no Brasil, que tem como marco o ano de 1888.

Importante destacar, nesse sentido, que a abolição da escravatura não representou a libertação efetiva da população, assim como destaca Teles (2003), observamos, ao invés disso, uma marginalização que permaneceu se aprofundando. Segundo Tania Maria Rocha (2015, p. 38), a abolição não eliminou a exploração e a condição subumana, pois as pessoas “estavam diante de uma realidade política que concebia o direito a liberdade, porém de uma realidade social que não dava acesso às condições de sobrevivência, como acesso aos meios de produção e à terra”. Nessa época, segundo Teles (2003), com o desenvolvimento industrial emergente e o emprego de mão de obra vinda da Europa, a mulher negra teve um papel preponderante, pois muitas vezes apenas ela conseguia trabalho remunerado – nos lares de pessoas brancas - para garantir o sustento da família.

Segundo Duarte (2019), o segundo momento - de expressão de mulheres e suas reivindicações feministas no Brasil - caracteriza-se principalmente pelo grandioso número de publicações, dentre jornais e revistas de feição nitidamente feminista, editados no Rio de Janeiro e em outros pontos do país. O Brasil nesse período já apresentava outra faceta, com o avanço capitalista, o trabalho passava a ser assalariado e as cidades cresciam (TELES, 2003). As principais bandeiras, neste contexto, eram a ampliação do acesso à educação e o voto.

Dentre as publicações, destaca-se o início do “O Sexo Feminino”, dirigido por Francisca Senhorinha da Mota Diniz, que em seus artigos alertava as mulheres sobre os riscos da ignorância de seus direitos que a “ciência dos homens” se encarregava de manter (DUARTE, 2019). Após a Proclamação da República, em 1889, o jornal passou a se chamar “O Quinze de Novembro do Sexo Feminino” e passou a dar ainda mais ênfase no direito das mulheres, a reivindicação do acesso ao estudo secundário e ao trabalho (DUARTE, 2019). Outros jornais que podem ser considerados feministas e que marcaram época foram o “Echo de Damas”, “O Domingo”, “Jornal das Damas”, “A Família” e “O Corimbo”. Este último - veiculado em Porto Alegre pelas irmãs Revocata Heloísa de Melo e Julieta de Melo Monteiro - teve uma vida surpreendentemente longa, sendo publicado de 1884 até 1944 e seus editoriais, geralmente assinados por Revocada, traziam apelos a favor do voto, da educação superior e da profissionalização feminina (DUARTE, 2019).

Ainda segundo Constância Duarte (2019), tais jornais e revistas tornaram-se importantes canais de expressão das vocações literárias das mulheres, além de exercer um papel conscientizador, catártico, pedagógico e de lazer. Ademais, segundo Bárbara Figueiredo Souto (2011), a luta das mulheres, nesse período, por meio da imprensa, acabou por dar contornos específicos ao movimento no que esta autora denominou “feminismo tipográfico”.

O terceiro momento - do movimento feminista brasileiro de primeira onda - coincide com o início do século XX, com uma movimentação inédita de mulheres mais ou menos organizadas, segundo Duarte (2019), que clamam alto pelo direito ao voto, mas também agora acesso ao curso superior e à ampliação do campo de trabalho. Nesse período se destacam nomes como Bertha Lutz, Maria Lacerda de Moura e Celina Guimarães Viana.

Bertha Lutz (1894-1976) é uma das nossas mais expressivas e conhecidas sufragistas. Incansável nos discursos, com outras companheiras fundou a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, que resistiu por quase cinquenta anos, atuando em praticamente todos os estados brasileiros (DUARTE, 2019). Maria Lacerda de Moura (1887- 1945), por sua vez, atuou junto de Bertha antes de abraçar a causa operária - era adepta do amor livre, da educação sexual e contra a moral vigente (DUARTE, 2019). Celina Guimarães Viana (1890-1972), nascida em Mossoró (RN), é tida como a primeira mulher a votar, em 1927, quando o governador do seu estado se antecipa à União e aprova uma lei que dá as mulheres esse direito. Somente em 1932, o presidente Getúlio Vargas cede aos apelos e incorpora o direito ao voto no novo Código Eleitoral, para todo o país, porém com a implantação do Estado Novo - a ditadura Getulista - as eleições são suspensas e as mulheres só puderam votar efetivamente na disputa de 1945 (DUARTE, 2019).

Por tudo o que foi exposto anteriormente, é possível verificar que o feminismo, como movimento político e intelectual tem sua origem reconhecida na virada do século XVIII para o XIX. Segundo Miguel (2014a), o programa dessa primeira fase do feminismo tinha como fundamentos a reivindicação de acesso à educação, direito ao voto e a igualdade no casamento. No Brasil, também percebemos um movimento nesse sentido, ainda que pese as especificidades vinculadas à colonização do Brasil, onde, para além do contexto patriarcal, existe a tentativa agressiva e constante de apagamento de culturas originárias, de violências epistemológicas direcionadas aos povos ancestrais e do racismo como produto de uma estrutura de classe, já sedimentada desde a chegada do homem branco (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021).

A **SEGUNDA ONDA** do movimento feminista, que se destaca principalmente entre os anos 60 e 80 - mas tem seu começo na realidade depois da segunda guerra mundial que se expressa como “un punto y aparte referente a la lucha por los derechos de las mujeres [...]” (RADL-PHILIPP, 2010A, p. 144) – momento em que se problematiza questões sobre corpo, sexualidade, e mais tarde, sobre violências sofridas pelas mulheres em contextos familiares (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). E a filósofa e escritora francesa Simone de Beauvoir (1908-1986), em especial por sua obra “O Segundo Sexo”, publicada em 1949, é apontada como a grande referência dessa segunda onda, ainda que “La recepción de las ideas de Simone de Beauvoir y la incidencia de las mismas en el movimiento moderno por los derechos de las mujeres se efectúa a partir de los años 60” (RADL-PHILIPP, 2010a, p. 144).

Partindo da pergunta “O que é uma mulher?” a filósofa irá argumentar que “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2009, p. 16-17). Ela irá argumentar que nem a Biologia, nem a Psicanálise, nem a História e a Filosofia, tampouco o Materialismo Histórico são suficientes para compreender e definir a mulher (BEAUVOIR, 2009). Além disso, Beauvoir (2009) *apud* Radl-Philipp (2008), todas estas áreas se consolidaram com a premissa de inferioridade da mulher.

Através do seu trabalho, Beauvoir (2009) buscará compreender e analisar a situação da suposta inferioridade das mulheres, como a mulher passou a ser definida como o Outro, para depois tratar da experiência vivida, na segunda parte desta mesma obra. Simone de Beauvoir nos dirá que “A humanidade é coisa diferente de uma espécie: é um devir histórico; define-se pela maneira pela qual assume a facticidade natural” (BEAUVOIR, 2009, p. 919). Ou seja, de acordo com a autora, não é nosso sexo anatômico que define nossa experiência no mundo e sim como nossa cultura lida com os fatos biológicos. Ainda que pese as críticas feitas à obra, tais

como sua visão negativa sobre o corpo feminino ou como algumas generalizações não contemplam mulheres que vivem realidades distintas da europeia, concordamos com Miguel (2014a) que “O Segundo Sexo” permanece como ponto incontornável dentro do feminismo contemporâneo, foi e continua sendo uma obra de importantes impactos no movimento feminista e para a sociedade em geral.

Além disso, cabe destacar que apesar de Beauvoir ser apontada como percussora do questionamento sobre o que é ser uma mulher, -essa é uma questão já presente nas escritas e perspectivas feministas históricas como é o caso das obras de Christine de Pizán e Mary Wollstonecraft- é importante referenciar aqui o discurso “Ain’t I a woman?”, datado de 1851, da abolicionista afro-americana, ativista dos direitos das mulheres, que foi escravizada e também empregada doméstica, Sojourner Truth¹², em que ela também já questionava sobre o que é ser mulher (MIGUEL, 2014a). Destarte, mesmo antes de Beauvoir, antes mesmo do período da segunda onda, uma feminista negra já discursava publicamente sobre algo que não é frequentemente creditado a ela ou ao seu recorte temporal (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021).

Em vistas ao período da segunda onda, no Brasil, assim como em outros países da América Latina, além da luta contra a dominação masculina, a violência sexual e pelo direito ao exercício do prazer, essa onda sofreu uma grande influência da ditadura, ocorrida entre 1964 e 1985 (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). Feministas passaram por processos de silenciamento, perseguição e violência estatal, no período. Assim, diferentemente do contexto europeu e norte-americano, no Brasil estava sendo delineado um movimento feminista muito específico, atuante principalmente na resistência contra a ditadura, havendo a formação de vários grupos compostos por mulheres da elite e de camadas populares envolvidas no campo da esquerda política (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021).

Ana Carolina Escosteguy (2016) afirma que, na virada para a década de 1970, o feminismo organizava a defesa da especificidade da condição das mulheres, ao mesmo tempo em que estabelecia uma profunda ligação com a luta contra a ditadura militar, o que provocou uma tensão permanente entre as lutas que davam ênfase à sexualidade, ao corpo e ao prazer *versus* os embates que priorizavam a luta de classes e/ou a luta pela democracia. Assim, apesar da repressão durante este período, segundo Duarte (2019), o feminismo tem seu momento mais exuberante, em que foi possível alterar radicalmente os costumes e transformar as reivindicações em direitos conquistados. Neste período podemos destacar os importantes

¹² Na seção 2.3.4 apresentaremos mais detalhes sobre as reflexões de Truth e sua relevância para o contexto da teoria da interseccionalidade.

trabalhos de Rosa Marie Muraro (1930 - 2014), Heleieth Saffioti (1934 - 2010) e Lélia Gonzales (1935 – 1994).

Muraro publicou diversos livros e ajudou a fundar, em 1975, o Centro da Mulher Brasileira, entidade que pesquisava sobre a sexualidade das mulheres brasileiras de diferentes regiões e camadas sociais. A tese de livre docência de Saffioti, defendida em 1967, denominada “A mulher na sociedade de classes: mito e realidade”, com um referencial marxista, é ainda hoje uma referência importante na área dos estudos de gênero (SAFFIOTI, 2013). Lélia González, por sua vez, foi uma das pioneiras nas discussões sobre a relação entre gênero, classe e raça no mundo (GONZÁLEZ, 1984, 2020). A antropóloga, professora e política brasileira foi uma militante ativa dos movimentos negros e feministas dos anos 70 e 80.

O trabalho de Lélia González, como o de outras feministas negras brasileiras e de outros países, denunciou, neste período, que nem o feminismo, liderado predominantemente por mulheres ricas e brancas, nem o movimento negro, abordavam de maneira adequada as questões das mulheres negras¹³.

O período de ditadura no Brasil (1964-1985) corresponde ao recorte cronológico da segunda onda e representa, dessa forma, muito do que passou a se pautar nos movimentos feministas brasileiros da época, em que há uma mobilização em torno da necessidade de inserção das demandas feministas no âmbito do Estado, em especial na transição democrática e na publicação da constituição de 1988 (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). Além disso, foi nesse período histórico que, segundo Radl-Philipp (2011b), o conhecimento das mulheres e de gênero conseguiu efetivamente adentrar na academia, no âmbito universitário, tanto no Brasil como em outros países do mundo. Assim, segundo esta autora, a partir dos anos 80 do século XX, os assim chamados “Estudos de Mulheres” se diversificam e se especializam como estudos científicos sociais e depois como “Estudos de Gênero”¹⁴ se consolidam com uma maior sistematização acadêmica (RADL-PHILIPP, 2011b).

O movimento feminista, bem como o pensamento feminista, de primeira onda foi erigido tendo a defesa da igualdade entre homens e mulheres como principal bandeira e sendo assim conhecido como feminismo da igualdade ou feminismo liberal. Segundo Radl-Philipp (2008), as teorias feministas da igualdade¹⁵ vinculam-se, destarte, de forma decisiva ao legado

¹³ Nesse sentido, importantes trabalhos foram escritos e que serão retratados com mais profundidade na seção 2.3.4.

¹⁴ Uma discussão mais aprofundada sobre gênero será apresentada na subseção 2.1.2 dessa tese.

¹⁵ Na subseção 2.2.3 serão apresentadas, com mais detalhes, as teorias feministas da igualdade e da diferença.

científico moderno, defendendo os enunciados ético-universais iluministas no pensar do sujeito feminino.

No início da década de 1980, contudo, no contexto do pensamento feminista começaram a se desenvolver também reflexões que passaram a ser conhecidas como teorias do "feminismo de diferença". Nelas é feita a defesa e de que homens e mulheres são diferentes - por força da cultura e condições sociais - e reavaliam qualidades tidas como femininas e que a sociedade e a Ciência desvalorizavam, tais como subjetividade, empatia etc. (SCHIENBINGER, 2001).

Algumas feministas da **TERCEIRA ONDA**, seguindo essa classificação que entende que esse período se iniciou nos anos 80, também apresentam uma discussão pós-modernista e pós-estruturalista, ou seja, têm na essência da luta uma resistência à categorização de ser mulher, ao que a conceitualização pós-moderna qualifica de essencialismo (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). O conceito de gênero passa a ser amplamente discutido e concomitante a essas discussões, durante esta época, se fortalece o feminismo negro e se consolida a perspectiva teórica e de militância da interseccionalidade como uma forma de sistematizar o ponto de vista, principalmente, das mulheres negras, assumindo, para além de questões de gênero, um compromisso com a mudança social que abarca em suas lutas também outros marcadores, como destaca Conceição Nogueira (2001).

Como dito, anteriormente, não existe consenso sobre a qualificação do histórico do feminismo em ondas, adotando-se, por vezes, no contexto científico epistêmico do conhecimento das mulheres uma terminologia mais precisa. Optamos, por outro lado, por trazer a discussão sobre ondas de forma a destacar algumas pautas, trazendo também tendências e limitações da apresentação do histórico dessa forma. Nesse sentido, cabe destacar, que mesmo dentre os referenciais que utilizam a metáfora das ondas, não existe um consenso na literatura se estamos ainda vivendo a terceira onda, já que muitas feministas desse período ainda estão aqui, pautando as lutas ou se já adentramos em uma nova fase, em uma quarta onda ou, ainda, se estamos vivenciando uma mistura de marés (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021).

Heloísa Hollanda (2018) é umas das autoras que entende que estamos vivendo uma **QUARTA ONDA** e, no contexto brasileiro como em outros, as redes sociais aparecem como um elemento importante na esfera política, causando um alargamento no padrão da comunicação, que se torna mais autônoma e democrática. Além disso, as redes tornam possível que se potencialize as mobilizações que, em primeira instância, parecem ter um caráter individual, mas tornam-se coletivas ao serem difundidas, trazendo para o campo político aquilo que é de ordem pessoal (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). Desse modo,

observamos uma dificuldade na distinção entre público e privado, com a exposição das narrativas, em primeira pessoa, nos espaços virtuais de livre acesso, que possibilitam a algumas mulheres compartilhar suas histórias e se conectarem com mulheres que vivenciaram experiências de opressões semelhantes ou distintas (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). Ademais, os movimentos feministas brasileiros contemporâneos, segundo Olivia Perez e Arlene Ricoldi (2019), vivenciam uma quarta onda que se distingue da terceira por estar marcada pela mobilização via meios de comunicação digitais e pela expressão de uma diversidade de feminismos, incluindo a adoção da interseccionalidade e pela organização em forma de coletivos diferentes das organizações tradicionais.

Nesta breve análise com traços históricos, apresentamos o movimento feminista e alguns momentos e discussões marcantes, utilizando a metáfora de ondas, mas trazendo as especificidades do contexto brasileiro. Nesse sentido, quisemos dar especial destaque a diversas mulheres, incluindo as que resistiram à escravidão, pela luta por educação e também pela resistência à violência sistemática sofrida pela população mesmo após abolição. O reconhecimento das mulheres negras, indígenas e trabalhadoras como sujeitos sociais e políticos fundamentais para a história da emancipação feminina e dos povos subalternizados e suas contribuições é central para nosso contexto de pesquisa. Estudo que procura investigar conhecimentos sobre plantas medicinais desenvolvidos e ligados às mulheres negras, pertencentes a uma comunidade quilombola, baiana e de ancestralidade afroindígena. Agora bem, o objetivo principal deste ponto foi aprofundar a questão do conhecimento, da geração (origem) e do conceito do conhecimento das mulheres, feminista e de gênero com vistas para nossa pesquisa empírica. Reconhecemos que também aqui, “[...] como em tudo, a teoria é posterior à prática, e assim foi também em relação a problemática do conhecimento das mulheres e de gênero[...].” (RADL-PHILIPP, 2011b, p. 177).

Na seção 2.1.3, adiante, exploraremos sobre o significado epistemológico do debate sexo-gênero, por entender que esta discussão irá fundamentar as partes seguintes do marco teórico da tese, dada a centralidade da categoria “gênero” para os estudos e teorias feministas e para a presente tese.

2.1.3 O debate sexo-gênero e seu significado epistemológico: a heurística da categoria gênero para estudos em comunidades quilombolas

O debate sexo-gênero e o conceito gênero apresentam uma enorme visibilidade na atualidade, tendo inclusive ultrapassado as barreiras acadêmicas e alcançando o cenário político

e diversos setores da sociedade. No âmbito da presente tese, temos como objetivo específico, identificar o potencial heurístico da análise de gênero para estudos etnobotânicos, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais. O que requer inicialmente que se analise o debate sexo-gênero e seu significado epistemológico, o que nos propomos a realizar nessa seção.

O campo de estudos feministas tem desenvolvido um amplo debate científico social em relação ao conceito gênero, seu uso e a diferenciação conceitual sexo-gênero nas últimas décadas, aprofundando sua compreensão e demonstrando que “o gênero é [...] um dos eixos centrais que organizam nossas experiências no mundo social”, como expressam Flavia Biroli e Luis Miguel (2014, p. 7). Assim, o conceito apresenta uma relevância acadêmica e social.

Os primeiros desenvolvimentos acerca do termo gênero estão associados ao psicólogo norte-americano John Money na sua tese de doutoramento sobre o hermafroditismo que levou ao artigo “*Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: psychologic findings*”, publicado em 1955, onde usa o termo pela primeira vez no campo conceitual científico, como evidenciado na genealogia produzida por Felipe Lattanzio e Paulo Ribeiro (2018). Segundo estes autores, John Money analisou os fatores que influenciam na formação do papel de gênero de indivíduos hermafroditas, evidenciando contradições dos fatores biológicos e o sexo designado por quem cuida (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018). Posteriormente, a partir de 1966, os psicanalistas Ralph Greenson e Robert Stoller passam a ampliar os entendimentos do conceito, considerando a constituição identitária dos indivíduos e as relações iniciais entre mãe e criança, destacando a primazia da alteridade e “[...] invertendo a noção freudiana de que a masculinidade é um destino mais fácil e mais desejado do que a feminilidade”¹⁶ (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018, p. 418).

É nos anos 60 quando aparece uma diferenciação científica e social desses conceitos graças às observações em sessões clínicas: “A partir de este momento Money (1966) propone dissociar la identidad del sujeto en tanto que persona –su rol de género (gender role)- de su pertenencia de sexo- su rol de sexo (sex role)” (RADL-PHILIPP, 2010a, p. 137).

Money e Stoller constaram dois fatos, segundo Maria Izquierdo (1998, p. 30):

Por una parte no es posible classificar a ciertos individuos como machos o hembras desde el punto del dimorfismo sexual, por tener poco marcados los caracteres sexuales secundários o por problemas de carácter cromossômico u hormonal que afectan a la diferenciación sexual. En segundo lugar, algunas personas que morfológica y funcionalmente se ajustan a uno de los sexos,

¹⁶ Na seção 2.2.2, apresentamos com mais detalhes como Freud compreende a formação das identidades femininas e masculinas.

declaran encontrarse metidas en un cuerpo equivocado, y cuando se expresan de este modo indican que creen estar experimentando las emociones y deseos, o deseando hacer las cosas que socialmente se atribuyen al otro sexo y ser reconocidos como tales.

Assim, Rita Radl-Philipp (2010a) destaca que Money propõe uma dissociação da identidade do sujeito como pessoa (seu papel de gênero) correspondente de um processo de elaboração social, de seu papel sexual em uma identificação que se dá a partir das diferenças biológico-hormonais.

O conceito de gênero assume, destarte, uma relevância enorme, pois sistematiza a compreensão de que o sexo anatômico não define por si só, o comportamento concreto das pessoas, isso é, a questão da feminilidade e masculinidade, e que estas dimensões são construções sociais. As teorias feministas, por sua vez, assumem o conceito de gênero mais tarde principalmente a partir dos anos 80 (RADL-PHILIPP, 2010a) buscando desnaturalizar as relações de poder estabelecidas entre os sexos, importando-o para seu arcabouço teórico (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018).

Uma das primeiras autoras teóricas feministas que usa o conceito é Gayle Rubin adotando o termo “sistema sexo–gênero” no seu artigo “O tráfico de mulheres: Notas sobre a ‘Economia Política’ do Sexo”, publicado em 1975 (RUBIN, 2017). Neste trabalho, a autora denuncia o contrato homo-social androcêntrico-masculino, que leva com que os homens dominem e concentrem o capital simbólico e material nas sociedades (RUBIN, 2017). Trata também do sistema sexo–gênero como sistema de opressão das mulheres que significa para elas coação e violência, evidenciando como elas são na realidade o “capital traficado” (RUBIN, 2017).

Monique Wittig, em 1980, no que lhe concerne, foi uma das primeiras feministas a colocar a questão da heterossexualidade de forma crítica como regime político, entende que essa questão é baseada na opressão das mulheres pelos homens que provêm da diferença entre os sexos (HOLLANDA, 2019). Segundo Wittig (2019, p. 83), “[...] a sociedade lésbica destrói o fato (social) artificial que constitui as mulheres como um ‘grupo natural’.”. Complementa dizendo que o matriarcado e o patriarcado são equivalentes heterossexuais, o que aprisiona as categorias de gênero (WITTIG, 2019). Recusar-se a ser heterossexual significa uma recusa em ser do homem e, assim, Wittig (2019) explicita como orientações sexuais lésbicas se relacionam com a identidade de gênero, apontando os riscos de assumir “mulher” como um grupo natural.

Joan Scott, por sua vez, no artigo “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, publicado originalmente em 1986, explora os diferentes usos do termo, principalmente no

âmbito da história (SCOTT, 1995). Este artigo abre caminhos e traz novas perspectivas para os estudos de gênero, se tornando uma influência fundamental dentro do feminismo.

Scott (1995) destaca que, na gramática, gênero é uma forma de classificar fenômenos, contudo, no âmbito feminista ele aparece com uma conotação diferente, como uma forma de enfatizar o caráter social basilar das distinções baseadas no sexo, indicando uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como "sexo" ou "diferença sexual". Além disso, destaca o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade e, nesse sentido, sublinha a contraposição entre aspectos biológicos-anatômicos frente a aspectos de comportamento, que são inseridos em contextos sociais construídos pelas pessoas e a sociedade (SCOTT, 1995). Ao mesmo tempo, a autora assinala que três categorias passam a aparecer na literatura como cruciais para a escrita de uma nova história: classe, raça e gênero, evidenciando um compromisso da pesquisa com a narrativa de pessoas oprimidas e uma análise do sentido e da natureza de sua opressão, bem como a compreensão de que as desigualdades de poder estão organizadas ao longo de, no mínimo, três eixos (SCOTT, 1995).

Scott (1995, p. 74) nos incita a refletir sobre “Como o gênero funciona nas relações sociais humanas? [...] As respostas a essas questões dependem de uma discussão do gênero como categoria analítica”. A autora explicita, porém, que na sua utilização recente mais simples, "gênero" é sinônimo de "mulheres". Esta crítica também foi feita por Maria Izquierdo (1982, p. 19) quando esta autora destacou que

Al usar género como sinónimo de sexo, se le niega al género un lugar específico en los marcos teóricos que estudian la desigualdad social de las mujeres, disociando lo que son, del lugar que ocupan o la identidad que construyen sobre lo que son.

Por outro lado, gênero pode ser utilizado para sugerir que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica o estudo do outro. Scott (1995) salienta, entretanto, que gênero nada diz sobre as razões das relações, como são construídas, funcionam e mudam. Constatação que levou ao emprego de diversas teorias, que Scott (1995) resume em três posições assumidas por historiadoras feministas: explicação das origens do patriarcado; outra que parte de uma tradição marxista; e a outra dividida entre o pós-estruturalismo francês e as teorias anglo-americanas inspiradas em diferentes escolas da psicanálise. Scott (1995, p. 86), aponta possibilidades e limitações destas abordagens e propõe uma compreensão em que o conceito é composto de

[...] duas partes e diversas subconjuntos, que estão interrelacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e o gênero é uma forma primária de dar significado às relações (2) de poder.

Segundo a autora, seu esboço do processo de construção das relações de gênero pode ser utilizado para examinar a classe, a raça, a etnicidade ou qualquer processo social (SCOTT, 1995).

Os estudos do gênero e da sexualidade se encontram, segundo Anthony Giddens (2008), em uma das dimensões em desenvolvimento mais rápidas e estimulantes na sociologia. Segundo o autor, a distinção entre sexo e gênero é fundamental, pois muitas diferenças entre homens e mulheres não são de origem biológica, contudo, as interpretações sociológicas das diferenças e desigualdades de gênero têm assumido posições contrastantes (GIDDENS, 2008).

Existem (i) argumentos na defesa da existência de uma base biológica nas diferenças de comportamento entre homens e mulheres, (ii) outras que dão particular importância à socialização e à aprendizagem dos papéis de gênero, (iii) as concepções que pensam que nem o gênero nem o sexo têm uma base biológica, sendo ambas construídas socialmente (GIDDENS, 2008).

Radl-Philipp (2010a) realiza um importante destaque no sentido de demonstrar que a diferenciação conceitual sexo/gênero tem tido muitas vozes críticas, a exemplo de Donna Haraway e as feministas pós-modernas, conforme será retratado na seção 2.3.3.

Haraway (2019, p. 165) expõe que “a consciência de classe, de raça e de gênero é uma conquista que nos foi imposta pela terrível experiência histórica das realidades sociais contraditórias do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado”, provocando que pensemos sobre quais são as identidades desse mito político tão potente chamado “nós”. Quem está de fora da compreensão “mulheres”?

Essa explanação acerca do debate sexo-gênero não busca esgotar as contribuições teóricas e formulações diferenciadas sobre o mesmo, mas procurou explicitar acerca do desenvolvimento do conceito de forma a evidenciar alguns aspectos fundamentais para compreender esta categoria analítica.

Desde seus primeiros desenvolvimentos a categoria gênero se mostra como uma categoria muito forte para análise, quando não, indispensável. Em especial, no contexto da presente pesquisa sobre a memória e saberes de mulheres quilombolas, usamos a categoria gênero com a noção de que:

- I. Gênero não pode ser assumido como sinônimo de mulheres;
- II. O processo de constituição das identidades de gênero pode ser compreendido como um processo historicamente localizado que em si é variável e modificável e a experiência empírico-social evidencia como as modificações emergem das interações ativas dos sujeitos, em suma, são constructos culturais e sociais das pessoas (RADL-PHILIPP, 1996);
- III. É preciso situar geográfica e culturalmente as relações de poder de uma perspectiva epistemológica do conhecimento das mulheres, feminista e de gênero;
- IV. É importante explicitar as relações sociais e políticas de poder nas comunidades, como são construídas, funcionam e mudam;
- V. As teorias que são mobilizadas para as compreensões sobre as relações e interrelações de gênero precisam estar explicitadas;
- VI. Gênero se insere em modelos de sociedade em que operam opressões diversas, incluindo as sociais e sobre o mundo biótico e abiótico;
- VIII. A perspectiva interseccional de gênero, focada nas interrelações entre os eixos de opressão, aprofunda a compreensão de que as opressões são interdependentes e se realizam umas nas outras e, por isso, a análise isolada das categorias não responde suficientemente as demandas analíticas sobre as opressões de gênero, raça e classe.

Rita Radl-Philipp (2013) destaca que o conceito de gênero desloca, e até substitui, não apenas outros termos característicos de uma linguagem que denuncia a exploração e subordinação das mulheres, como é o caso do termo sexismo, mas também parece banir a necessidade de um paradigma específico. A autora alerta que o termo gênero está adquirindo um significado que se distancia da noção crítico-ideológica da terminologia feminista e da velha conotação dos estudos das mulheres (RADL-PHILIPP, 2013). Cabe, então, aos estudos feministas uma autocrítica, resgatando o caráter crítico do conhecimento de mulheres e de gênero. A trajetória do conhecimento sobre mulheres e gênero e a herança teórica feminista demandam uma transformação da ciência social moderna, urge uma mudança radical de paradigma que restabeleça o vínculo do conhecimento teórico com os interesses práticos e sociais inerentes a esse conhecimento (RADL-PHILIPP, 2013).

Adotando esta compreensão sobre gênero podemos prosseguir no nosso estudo sobre a memória de mulheres quilombolas e seus saberes sobre plantas medicinais. Nossa análise teórica segue na próxima seção com uma exposição sobre as identidades de gênero e teorias feministas, procurando apresentar além de questões conceituais, as intersecções de gênero, raça, classe e dominação da natureza.

2.2 Identidade, identidades e identidades de gênero: base teórica para compreender as identidades das mulheres quilombolas

No presente contexto, buscamos investigar a memória de mulheres quilombolas, da comunidade “Quilombo de Thiagos”, localizada no município de Ribeirão do Largo – Bahia. Com esse propósito, buscaremos abordar nesse ponto as diferentes teorias sobre a formação das identidades e identidades de gênero (seção 2.2.1 e 2.2.2), visando compreender como que partindo de diferentes corpos e experiências, as mulheres se tornam quilombolas. Na seção seguinte, a seção 2.3, apresentaremos as diferentes teorias feministas que aprofundam a análise das identidades sob uma perspectiva de gênero.

A relevância de se estudar as identidades se deve ao fato de que existe uma relação estreita entre os processos de formação da memória coletiva e da identidade. A memória coletiva é formada por quadros sociais da memória tais como a linguagem, o espaço, tempo etc. (HALBWACHS, 2006) e estas dimensões também participam da construção das identidades. Como nos apresenta Joël Candau (2011, p. 19) memória e identidade estão indissoluvelmente ligadas e “Não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade [...]”.

Cabe destacar também que o tema da identidade quilombola é algo central para as mulheres destas comunidades, pois é basilar do processo de construção dos mecanismos de luta em defesa do território e por direitos, como evidenciado por Selma Dealdina (2020a). A identidade de gênero está atrelada a identidade quilombola, pois é através dos quilombos que afirmam seus modos de vida e sua experiência como mulheres negras. Assim, a partir de uma discussão sobre identidade pessoal e identidade social, discutidas na seção 2.2.1, seguimos para a discussão de identidades de gênero, na seção 2.2.2, para que com uma compreensão mais elaborada sobre as identidades das mulheres quilombolas possamos subsidiar a análise sobre o potencial heurístico da análise de gênero para estudos etnobotânicos e sobre a memória de mulheres, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais de mulheres quilombolas.

2.2.1 Identidade pessoal e identidade social e as mulheres quilombolas

Identidade, segundo o Dicionário Priberam da Língua Portuguesa (2022), é um substantivo feminino, de origem etimológica do latim *identitas*, -atis, que possui como significados: 1. Qualidade de idêntico; 2. Paridade absoluta; 3. Circunstância de um indivíduo

ser aquele que diz ser ou aquele que outrem presume que ele seja. A origem etimológica, segundo Maria da Graça Jacques (2013), remete a uma dicotomia sobre a identidade: a do igual e do diferente.

Segundo a autora, identidade evoca tanto a qualidade do que é idêntico e igual, como a compreensão de um conjunto de caracteres que permitem distinguir um indivíduo dos demais (JACQUES, 2013). Segundo Jacques (2013, p. 141), “A pluralidade humana tem o duplo aspecto da igualdade e da diferença”. Assim, consideramos que a identidade quilombola abarca o significado do ser igual entre seus pares e diferente dos demais não-quilombolas. Do mesmo jeito, que a identidade de mulheres quilombolas possui camadas distintas que muitas vezes fazem com que “ser mulher” no quilombo, seja diferente do significado de ser mulher branca dona de casa da cidade, por exemplo.

Segundo Maria Mendes (2020), as mulheres quilombolas sempre transitaram entre os espaços públicos e privados, desempenhando diversas funções para a subsistência de suas famílias. Assim a pluralidade, destacada por Jacques (2013), implica, paradoxalmente a unicidade, conforme os vários grupos em que se insere (quilombolas, ribeirinhos, indígenas, homens ou mulheres etc.) sem pressupor homogeneização. Ao mesmo tempo em que o indivíduo se representa semelhante ao outro a partir de sua pertença a grupos e/ou categorias, concebe sua unicidade a partir de sua diferença.

Ainda segundo Jacques (2013), o reconhecimento sobre a diferença é fundamental para a tomada de consciência de si e é inerente à própria vida social, na medida em que ela aparece quando tomamos como referência a outra pessoa. Para entender a identidade é indispensável entender o contexto social e histórico em que se inserem as pessoas. Entender as identidades no contexto atual requer que compreendamos as grandes transformações sociais e culturais vividas na atualidade.

As reflexões sobre identidade têm se expressado sobre diferentes enfoques e a importância conferida ao seu estudo tem variado ao longo da trajetória do conhecimento humano, segundo Jacques (2013). A autora destaca que o grau de interesse no tema pode ser atribuído a relevância dada à individualidade e às expressões do “eu” nos diferentes contextos e momentos da história (JACQUES, 2013). Estudos etnográficos, por exemplo, evidenciam o caráter difuso do conceito de “eu” entre diferentes povos e etnias (JACQUES, 2013). Na Antiguidade Clássica, por outro lado, a identidade ganha interesse dado o aumento no valor à vida individual e ao mundo interno, porém observamos um declínio acentuado a partir da influência da concepção cristã de humanidade e do corporativismo feudal (JACQUES, 2013).

Como destaca Cristina Santos (2017), o termo identidade tem sido conceituado por diversas áreas de conhecimento social como a Sociologia, Antropologia e a Psicologia, sendo uma clássica questão relacionada com as estruturas sociais e liberdades individuais. Neste sentido, nesta seção apresentaremos uma visão teórica conceitual sobre identidade, partindo de considerações conceituais e etimológicas, passando para uma abordagem que visa enlaçar com as contribuições de Maria da Graça Jacques (2013), Erving Goffman (1988), Stuart Hall (2006) e George Mead (1993).

No ato de se referir ao conceito de identidade, segundo Jacques (2013, p. 138), diversas expressões são empregadas como imagem, representação e conceito de si que, em geral, se referem a conteúdos “[...] como conjunto de traços, de imagens, de sentimentos que o indivíduo reconhece como fazendo parte dele próprio”. Ainda segundo a autora, na tradição norteamericana, os termos “self” ou “self-concept”, são os mais utilizados, e se referem ao conceito de si; já na Europa a noção de representação de si é mais privilegiada (JACQUES, 2013). A variação terminológica expressa uma diversidade teórico-metodológica na abordagem do tema e reflete certa dificuldade de exprimir conceitualmente sua complexidade (JACQUES, 2013). Além disso, os sistemas identificatórios podem ser subdivididos em: identidade pessoal, com atributos específicos do indivíduo; e/ou, identidade social, com atributos que abarcam o pertencimento a grupos ou categorias, podendo receber predicativos mais específicos como identidade étnica, religiosa, profissional etc. (JACQUES, 2013).

Erving Goffman (1988) contribui na compreensão sobre identidade distinguindo-a em pessoal e social. O autor, ao utilizar a ideia de identidade pessoal, compreende que ela está relacionada com a pressuposição de que o indivíduo pode ser diferenciado de todos os outros e que, em torno desses meios de diferenciação se adere uma história contínua e única de fatos sociais (GOFFMAN, 1988). Além do mais, na identidade pessoal estes interesses e definições podem surgir antes mesmo de o indivíduo nascer e continuam depois dele haver sido enterrado, existindo, então, em épocas em que o próprio indivíduo não pode ter nenhuma sensação, inclusive as sensações de identidade (GOFFMAN, 1988). Por outro lado, a identidade social compreende os papéis que são desempenhados pelos indivíduos, em diferentes contextos sociais e temporais, que evidenciam diferentes categorias, contemplando ao mesmo tempo sua participação em sistemas de interação diferentes (GOFFMAN, 1988). Destarte, mediante a identidade social, uma pessoa se apresenta como semelhante às demais, dentro de uma mesma categoria, em adaptação as normas sociais. Segundo o autor, “As identidades social e pessoal são parte, antes de mais nada, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão” (GOFFMAN, 1988, p. 116).

No contexto mais geral da presente tese é importante salientar e destacar esta dupla conotação da identidade, na medida em que busca se debruçar sobre a memória e sabedoria de mulheres quilombolas, sendo a identidade quilombola um aspecto central e articulador da luta e resistência da comunidade. Assim, utilizamos o construto de identidade, compreendendo tanto a dimensão pessoal, quanto social, como também considerando a perspectiva específica da identidade de gênero que permite apontar para os aspectos centrais da pessoa (RADL-PHILIPP, 2016)¹⁷.

Vercilene Dias (2020, p. 76), no que lhe tange, apresenta um importante aspecto da formação da subjetividade quilombola ao apresentar que

A negação da identidade quilombola era algo normal na comunidade Kalunga uma forma de proteção contra certos estigmas sociais – pois o quilombo continua a ser estigmatizado socialmente, assim como no passado, a própria ideia de quilombo era considerada criminosa pela sociedade escravista.

Goffman (1988) traz que as primeiras impressões que temos sobre as pessoas decorrem da sua identidade social e as concepções geram expectativas normativas e em exigências rigorosas. Quando a pessoa possui algum atributo que a torna diferente dos demais, ela pode ser reduzida, diminuída, como uma pessoa estragada (GOFFMAN, 1988).

O termo estigma, portanto, será usado em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos. Um atributo que estigmatiza alguém pode confirmar a normalidade de outrem, portanto, ele não é, em si mesmo, nem honroso nem desonroso. (GOFFMAN, 1988, p 13).

Goffman (1988) destaca, ainda, que as pessoas estigmatizadas podem formar ou ser oriundas de grupos que se apoiam mutuamente, e que podem agir na manipulação do estigma. No caso das mulheres quilombolas, apresentado acima, Dias (2020, p. 76) destaca que para ela “O processo de afirmação e valorização da identidade Kalunga, na esfera coletiva e individual, concedeu-nos poder, liberdade e autonomia”.

Destacamos ainda que não é só uma base comum que constitui a identidade da mulher quilombola. Existe criação dentro de diferentes condições de possibilidade. Como destaca Dealdina (2020b, p. 43) “[...] a luta quilombola se sustenta na capacidade do nosso povo de

¹⁷ Adiantando a seção a seguir, destacamos que as diferentes vertentes da identidade da pessoa não são desvinculáveis da sua identidade de gênero, pois a identidade representa, no final, sempre uma "identidade sexualizada" (IRIGARAY, 1992 *apud* RADL-PHILIPP, 2016).

enfrentar violências, superar perdas e reinventar-se”. A identidade, concebida por nós, na presente tese, é formada na relação interacionista entre indivíduo e sociedade, indivíduo e comunidade, em que o ser humano é constituído pelo grupo, na mesma medida que participa de sua formação e reinvenção.

Stuart Hall (2006) tem sido outro autor fundamental para entender as identidades nos tempos atuais. Segundo ele, as velhas identidades que por muito tempo agiram de forma a estabilizar o mundo social, se encontram em declínio (HALL, 2006). Neste cenário, surgem novas identidades que fragmentam o indivíduo moderno, antes visto como unificado. Ainda conforme Hall (2006), um tipo diferente de mudança estrutural está fragmentando paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça, nacionalidade que modificam também nossas identidades pessoais. Qual a ideia que temos de nós? Como nos definimos no mundo? A perda de um “sentido de si” estável, segundo Hall (2006), pode ser denominada deslocamento ou decentração do sujeito e constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo.

Hall (2006) distingue três concepções de identidade: a do sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O autor traça os estágios através dos quais o "sujeito humano" - com certas capacidades fixas e um sentimento estável de sua própria identidade e lugar - emerge pela primeira vez na idade moderna, ou seja, como ele se tornou "centrado" nos discursos e práticas que moldaram as sociedades modernas (HALL, 2006). Hall (2006) evidencia, então, como esse sujeito passa a adquirir uma definição mais sociológica ou interativa, para por fim, destacar como a identidade está sendo "descentrada" na modernidade tardia.

O sujeito do Iluminismo, segundo Hall (2006) se baseava numa concepção de indivíduo centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, em que o indivíduo possuía um núcleo interior que nascia e se desenvolvia junto com ele, permanecendo essencialmente o mesmo ao longo da vida e se constituindo como a identidade da pessoa. O autor destaca que esta era uma concepção bastante individualista do sujeito e de sua identidade, além disso, salienta “que o sujeito do Iluminismo era usualmente descrito como masculino” (HALL, 2006, p. 11).

A noção de sujeito sociológico, por sua vez na concepção de Hall (2006), reflete a complexidade do mundo moderno e a consciência de que o núcleo interior do sujeito não era autônomo e auto-suficiente, e sim formado na relação com outras pessoas. Neste aspecto, Hall (2006) destaca os trabalhos de George Herbert Mead, Charles Horton Cooley e dos interacionistas simbólicos como figuras centrais da sociologia que elaboraram esta concepção "interativa" da identidade e do eu. O sujeito sob esta visão ainda possui um núcleo ou essência

interior que é o "eu real", que é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem (HALL, 2006). A concepção interacionista, segundo Hall (2006), se tornou a concepção sociológica clássica da questão: a identidade é formada na "interação" entre o eu e a sociedade. A identidade, nesta perspectiva, é responsável por estabilizar tanto os sujeitos quanto os mundos culturais em que habitam, contudo, segundo Hall (2006), a identidade está se tornando fragmentada, não mais unificada e estável.

Segundo Hall (2006, p. 12) “O próprio processo de identificação [...] tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente”. Nesse sentido, observamos que as pessoas assumem diferentes identidades em diferentes contextos e momentos, identidades estas que não são unificadas ao redor de um núcleo (ou eu) coerente. Hall (2006) argumenta que dentro de nós existem identidades contraditórias, que nos movimentam em diferentes direções, de tal forma que nossas identidades estão sendo continuamente deslocadas. Para o autor “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” que criamos através de uma narrativa (HALL, 2006, p. 13).

Ademais, outro importante aspecto, desenvolvido por Hall (2006), é o da politização das identidades. Segundo o autor, nenhuma identidade singular, como a classe, por exemplo, permite alinhar todas as diferentes identidades com uma "identidade mestra" única, abrangente, na qual se pudesse, de forma segura, basear uma política (HALL, 2006). O autor destaca, nesse sentido, que as paisagens políticas do mundo moderno são fraturadas por identificações deslocantes, definidas pelos movimentos sociais como o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação nacional, ecológicos etc. (HALL, 2006). As identidades mudam a depender da forma com o sujeito é interpelado e passa a ser disputada, sendo desta forma, como dito, politizada (HALL, 2006).

No contexto da presente tese, assumimos a compreensão de George Mead (1993) sobre a formação da identidade humana, baseada em um modelo social de constituição intersubjetiva, isto é, um modelo interacionista. Segundo Mead (1993), cada ser humano age socialmente com as outras pessoas, bem como interage socialmente consigo mesmo. Isso é possível através do *self* que compreende o engajamento, por parte do indivíduo, em um comportamento autorreflexivo no processo de interação social. No *self* existem duas formas distintas e complementares de expressar-se, o eu e o mim (I e Me) (MEAD, 1993).

O eu (I) se refere ao processo de representação imaginativa que cada indivíduo possui sobre si mesmo, representando a consciência espontânea e criativa da individualidade (MEAD,

1993). O mim (Me), por outro lado, representa as experiências com o entorno e com os demais e que se incorporarão mais tarde ao eu (I) (MEAD, 1993).

No caso de mulheres quilombolas a formação de uma identidade interativa é bastante representativa, a partir da compreensão de que as mulheres se reconhecem a si próprias, ao mesmo tempo em que recorrem às experiências coletivas do e no quilombo para se compreenderem como indivíduos. Além disso, segundo Rita Radl-Philipp e Fanny Martinez-Radl (2018, p. 18), “A memória é um fato essencial que comporta para a pessoa sua identidade”. As autoras destacam ainda que “Apesar de Mead não ter enfatizado uma teoria da memória, entendemos a memória como imagens (re)construídas presentes na identidade do sujeito que atualiza as experiências vividas nas interações sociais” (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2018, p. 43). Assim, neste trabalho, assumimos uma perspectiva interacionista da memória e da identidade do sujeito.

Na compreensão adotada, não concebemos a identidade sob uma perspectiva de adição, mas de uma perspectiva interacionista e interseccional. Elas não são “mulheres e quilombolas” são “mulheres quilombolas”. Como destaca Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021),

Criamos nossas identidades individuais nas relações de poder interseccionais, e as ações coletivas dos indivíduos sustentam o protesto social local, nacional e global. Quando se trata das identidades coletivas baseadas em grupos, uma abordagem mais produtiva consiste em examinar como as dimensões políticas da identidade individual e coletiva podem constituir um ponto de partida para a investigação e a práxis interseccionais, não um fim em si mesmas.

Dessa forma, as identidades não são fixas e imutáveis, mas são compreendidas como estrategicamente essencialistas. Conforme destaca Gayatri Spivak (*apud* Collins; Bilge, 2021), o essencialismo estratégico se refere à adoção de uma posição intencionalmente essencialista em relação às categorias de identidade afim de articular e mobilizar uma consciência coletiva. Collins e Bilge (2021) reforçam que ser estratégico significa identificar as intersecções mais úteis para análise e ação. Segundo Collins e Bilge (2021, p. 208) “O essencialismo estratégico se apoia na escolha de uma plataforma em torno da qual indivíduos e grupos possam se unir”. E as identidades das mulheres quilombolas evidenciam que há uma relação indissolúvel entre luta e vida.

Vale colocar em destaque também que “Quilombo” é um conceito antropológico muito disputado e, atualmente, estas localidades e muitas outras podem ser compreendidas, dentre outras nomenclaturas como o conceito de Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CNRQ) que incorpora as chamadas terras de preto, terras de santo, mucambos ou quilombos, de acordo

com Itamar Amorim e Guiomar Germani (2005). Segundo estes autores, as CNRQ são comunidades rurais formadas predominantemente por pessoas negras que mantêm entre si laços de consanguinidade e de familiaridade que permitem a utilização de áreas de forma individual e coletiva (AMORIM; GERMANI, 2005). O conceito de CNRQ, segundo Amorim e Germani (2005), tem a especificidade de incorporar comunidades negras rurais e articular-se com o conceito referendado na constituição de 1988, de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs).

Legalmente, assim CRQs são definidos como grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com relações territoriais específicas, ancestralidade negra vinculada à luta contra a opressão (BRASIL, 2003). Contraposições, porém, consideram o termo “remanescente de quilombo” inapropriado, por remanescente remeter a resquício, sobra, resíduo (AMORIM; GERMANI, 2005). Igualmente, é um termo limitado que não dá conta do mosaico de situações que envolvem a ocupação territorial, como terras compradas por pessoas libertas, doadas de antigos senhores etc. É preciso, segundo Alessandra Schmitt, Maria Cecília Turatti e Maria Celina Carvalho (2002), redimensionar o próprio conceito de quilombo, com o intuito de contemplar a ampla variedade de situações que promoveram a ocupação de terras por grupos negros e ultrapassar o binômio fuga-resistência.

Valéria Santos (2020) argumenta que existe uma falsa ideia de que os quilombos se referem a negros apartados da sociedade, destacando que a característica marcante dos quilombos não é a fuga e isolamento e, sim, a autonomia e a resistência. A autora ainda evidencia que o conceito de quilombo no Brasil assume, após a revisão historiográfica realizada pela antropologia, uma renovação conceitual que sinaliza a maneira dinâmica como se efetivou a organização quilombola no país (SANTOS, 2020). Nesse sentido, é importante destacar também que estes territórios não eram só compostos por pessoas negras, mas também de pessoas que eram alforriadas, pessoas brancas pobres, indígenas, entre outras. Nesse sentido, estes territórios foram originados dentro de uma estrutura social marcada pela diversidade e que possuem o traço da discriminação social e racial. Na presente tese, optamos por utilizar o termo Comunidades Quilombolas (CQs).

Carlídia Almeida (2020a) salienta que dinâmicas diversas para além das estratégias de fuga, estiveram na base da constituição das CQs, tais como a ocupação de terras livres, o recebimento de heranças e doações, a aquisição de terras pela compra ou como pagamento pela prestação de serviços, entre outros. Destarte, segundo a autora cada quilombo é diferente do outro e não existe a necessidade de fixar categorias estáticas (ALMEIDA, 2020a).

Destarte, na presente tese, compreendemos que as CQs precisam ser definidas de forma dilatada em que se considerem elementos da identidade do grupo e territorialidade. Podemos compreender que as CQs são aquelas que travam um embate diário pelo direito a terra, bem como por políticas públicas específicas, das quais foram sistematicamente privadas em decorrência do racismo estrutural e institucional ainda em vigor no Brasil (ALMEIDA, 2020b).

Myrian Santos (2013, p. 232) destaca que “para muitos críticos dos novos movimentos identitários, o governo, ao se preocupar com ‘quem fala’ procura a fragmentação política de protagonistas que são incapazes de se submeter a um princípio abstrato mais geral”. Contudo, concordamos com Myrian Santos (2013) que as lutas por distribuição e reconhecimento podem caminhar lado a lado, sendo que a luta pelo reconhecimento dos povos do campo fortalece antigas reivindicações de populações rurais, por exemplo. São “avanços políticos de populações que avançam na conquista da terra em um país dominado pelo agronegócio, onde uma reforma agrária nunca ocorreu” (SANTOS, 2013, p. 232).

Destarte, procuramos elaborar a compreensão de que estas identidades acionadas dos grupos não são fixas, emergem dos conflitos sociais e situações de hibrismo étnico e cultural, e tais configurações complexas requerem uma análise sempre articulada das bases estruturantes da nossa sociedade que são o capitalismo, o patriarcado e o racismo.

Na seção a seguir, aprofundaremos a discussão sobre identidade nos debruçando sobre a formação das identidades de gênero, pois como dito anteriormente, concebemos que toda identidade do indivíduo perpassa sua identidade de gênero. Destarte, ainda que apresentemos de forma separada (nas seções 2.2.1 e 2.2.2), compreendemos que identidade étnica, racial e identidade de gênero se articulam – ou colocando de uma forma melhor, se moldam pela intersecção.

2.2.2 Identidades de gênero e as mulheres quilombolas

As identidades de gênero se referem a um aspecto essencial e muito delimitado de nossa identidade que, no entanto, fundamenta de forma determinante como nos entendemos como pessoas, como destacam Rita Radl-Philipp e Shirlene Medeiros (2016). A identidade de gênero, segundo o Dicionário Priberam da Língua Portuguesa (2022), compreende o sentimento íntimo que se tem sobre o gênero a que pertence; com o qual alguém se identifica.

É importante destacar que existem vários aspectos da identidade da pessoa que não podem ser separados de sua identidade de gênero, o que representa, em suma, que a identidade é sempre uma “identidade sexuada”, ou seja, fazem parte os traços de identidade feminina e

masculina com base em diferenças biológicas e sexuais (RADL-PHILIPP; MEDEIROS, 2016). É possível, assim, diferenciar essa construção conceitual de identidade de gênero da concepção de "Identidade Sexual" que tem uma noção biológica, fisiológica e hormonal mesmo quando se refere a também aos significados sociais da classificação (RADL-PHILIPP; MEDEIROS, 2016).

Neste sentido, podemos compreender que ser mulher ou ser homem parte de duas realidades¹⁸: a que procede da biologia, que habitualmente reconhecemos como sexo, e; a que procede da cultura e da sociedade, que reconhecemos como gênero (SUBIRATS; TOMÉ, 2007 *apud* RADL-PHILIPP; MEDEIROS, 2016). Cabe colocar em evidência, também, que em diferentes contextos sociais, históricos e culturais se observa a expressão de identidades que não se adequam a binaridade feminino-masculina que tem sido fortemente representada na memória hegemônica cisnormativa e heteronormativa, como bem expressa Náila Neves de Jesus (2023).

Na presente tese, compreendemos inicialmente a identidade de gênero com uma dupla conotação – compreendendo a dimensão pessoal e social da identidade na perspectiva específica da identidade de gênero que aponta para os aspectos essenciais da pessoa e como vivencia o feminino ou masculino em suas configurações culturais, sociais e psicológicas (RADL-PHILIPP; MEDEIROS, 2016). E se tratando das mulheres da nossa pesquisa, Mariléa Almeida (2014) situa que “ser mulher quilombola”, não é um dado, mas é construto contingente e histórico ao elucidar estratégias utilizadas por mulheres quilombolas no processo de construção de seus corpos como étnicos. Assim, Almeida (2014, p. 3) diz que “A identidade não é algo abstrato, mas é materializada por meio dos corpos”.

Destarte, entendendo a identidade do sujeito sempre como uma identidade de gênero, uma identidade sexuada (RADL-PHILIPP; MEDEIROS, 2016), buscamos, assim, apresentar a seguir as interpretações teóricas específicas a partir de Sigmund Freud, nesse caso na linha epistêmica psicanalítica, de um lado, e de George Mead, na linha interacionista, de outro, visando uma análise para compreender a constituição das identidades de gênero.

A teoria freudiana - sobre a constituição da personalidade humana - foi a primeira explicação científica concisa sobre os processos de construção da identidade de gênero, segundo Rita Radl-Philipp (1996). Ainda segundo a autora, Freud não opera com o conceito de identidade de gênero, mas a partir de seus estudos sobre a identidade sexual masculina, o autor

¹⁸ Tal aspecto se relaciona com o debate sexo-gênero que foi mais bem explorado na seção 2.1.3 da presente tese.

elabora um modelo de identidade sexual feminina (RADL-PHILIPP, 1996), e que subsidiaram discussões posteriores sobre a identidade de gênero.

Em “A Sexualidade Feminina”, publicado em 1931, Freud argumenta que durante a fase do complexo de Édipo, a criança se encontra ligada ao genitor do sexo oposto, enquanto seu relacionamento com o do seu próprio sexo é predominantemente hostil (FREUD, 1996a). Segundo o psicanalista, para os meninos o primeiro objeto de desejo é a mãe e segue sendo ela inclusive quando o menino compreende a relação entre mãe e pai e toma este último como rival (FREUD, 1996a). O desenvolvimento da menina é diferente, segundo Freud (1996a), ainda que o primeiro objeto seja a mãe, existe uma troca do objeto de desejo da mãe pelo pai, durante o desenvolvimento. Assim, para o autor, é possível ampliar o conteúdo do complexo de Édipo, por um lado ao incluir todas as relações da criança com ambos os genitores, e, por outro, levando em conta que “a mulher só atinge a normal situação edipiana positiva depois de ter superado um período anterior que é governado pelo complexo negativo” (FREUD, 1996a, p. 137).

Freud (1996a) prossegue, neste mesmo texto, dizendo que a possibilidade de castração (pela visão dos órgãos femininos) impõe ao menino a transformação do complexo de Édipo vivido por ele. Essa transformação conduz à criação da dimensão psíquica no menino que o permite encontrar lugar na comunidade cultural, identificando-se com o pai (FREUD, 1996a). Para Freud, o desprezo dos homens para com as mulheres é um resquício da influência do complexo de Édipo, por tê-las como castradas, o que pode levar inclusive a mudança na escolha do objeto de desejo, levando-os à homossexualidade (FREUD, 1996a).

Os efeitos do complexo de castração na mulher são diferentes, segundo Freud (1996a, p. 140), pois ela “reconhece o fato de sua castração, e, com ele, também a superioridade do homem e sua própria inferioridade, mas se rebela contra esse estado de coisas indesejável”. A rebeldia pode se desenvolver em: 1) uma revulsão geral à sexualidade; 2) a uma desafiadora auto-afirmatividade da sua masculinidade ameaçada (complexo de masculinidade), que pode conduzir a homossexualidade, ou; 3) ela atingirá a atitude feminina normal final, em que toma o pai como objeto, encontrando assim o caminho para a forma feminina do complexo de Édipo (FREUD, 1996a). Assim, nas mulheres, o complexo de Édipo constitui o resultado final de um desenvolvimento bastante demorado, que não é destruído, mas criado pela influência do complexo de castração (FREUD, 1996a).

Radl-Philipp (1996) sintetiza dizendo que a identidade sexual masculina para Freud se constrói a partir de um estreito vínculo afetivo do menino com a mãe e um posterior desprendimento dela decorrente da identificação com o pai. O desejo do menino de possuir a

mãe (complexo de Édipo) o leva a uma relação de rivalidade com o pai, a criança amedrontada com a superioridade masculina acaba por ceder a uma identificação com ele (RADL-PHILIPP, 1996). Esta identificação é do tipo positiva e pressupõe a possibilidade de exercer o poder que emana da figura paterna. A identidade sexual feminina, por outro lado, se desenvolve por uma “identificação negativa” para a menina, pois se dá através de um vínculo afetivo com o pai baseado na “inveja do pênis” – em que a menina tenta possuir do pai o que falta a ela (RADL-PHILIPP, 1996). A menina pode querer eliminar a sua rival e mãe, como pode também estabelecer com ela um vínculo ao mesmo tempo libidinoso, por ser a figura materna a que garante o máximo bem-estar da criança. Assim, segundo Rita Radl-Philipp (1996), Freud propõe um modelo de identidade sexual feminina subordinado e com claros tintes de inferioridade, o que se destaca ainda mais quando aborda o complexo de castração. Segundo Freud (*apud* Radl-Philipp, 1996, p. 18), “mientras el Complejo de Edipo del varón se aniquila en el complejo de castración, el de la niña es posibilitado e iniciado por el complejo de castración”. Destarte, a não castração se torna parte do ego masculino e a castração tem de ser assumida por parte do ego feminino.

A identidade sexual feminina se configura, então, do ponto de vista psicanalítico freudiano, em torno do que lhe falta e, conseqüentemente, leva a uma identidade de gênero carente de valor próprio, enquanto a masculina se constrói em torno do símbolo fálico que representa poder e superioridade (RADL-PHILIPP, 1996). Tais pressupostos freudianos têm sido demasiadamente criticados por múltiplos enfoques teóricos, como os que partem de um ponto de vista feminista.

Como comentado na seção 2.1.3 da presente tese, os psicanalistas Ralph Greenson e Robert Stoller, a partir de 1966, vão defender que a constituição identitária dos indivíduos se dá a partir de uma primazia da alteridade (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018). Assim, segundo Greenson e Stoller, existe uma fusão simbiótica infantil com a mãe, parte de uma etapa universal do desenvolvimento, e que o processo de des-identificação é fundamental para a capacidade de separação-indivuação (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018). Assim, a identidade de gênero decorre de uma etapa que se origina do exterior antes mesmo da existência de um Eu suficientemente desenvolvido e capaz de desejar algo (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018). Assim, a masculinidade seria uma conquista mais difícil, pois requer que os meninos passem por uma des-identificação da mãe mais complexa do que para as meninas. A mãe, nessa formulação, ocupa um lugar central - e distinto nesse sentido da tese freudiana que parte de uma primazia fálica que se dá sem nenhuma explicação, como se fosse uma constatação natural e óbvia – em que há uma primazia da feminilidade, pois Stoller se apoia no fato de que são as mães que

estabelecem as primeiras trocas com os bebês e é com elas que eles passam a maior parte de seus primeiros anos e por isso com ela se identificam (LATTANZIO; RIBEIRO, 2018).

Radl- Philipp (1996) destaca, entretanto, que não podemos oferecer uma recepção a-histórica do modelo psicanalítico, pois ele foi elaborado em um contexto patriarcal¹⁹. A supremacia masculina não está dada pela natureza. A autora evidencia, por outro lado, que a teoria psicanalítica apresenta uma grande contribuição: o fato de conceber a constituição da personalidade humana mediante interações entre o sujeito e o seu exterior (social) (RADL-PHILIPP, 1996).

Conforme a teoria psicanalítica, elaborada por Freud (1996b), a personalidade é composta por três elementos: id, ego e superego, que atuam na criação dos comportamentos humanos complexos. O id compreende os desejos, as vontades, as pulsões primitivas, onde observamos a concentração da libido e da energia pulsional (FREUD, 1996b). O superego, por sua vez, é estruturado a partir da cultura, da ética e da religião, sendo formado por tudo aquilo que é vivido e aprendido em sociedade (FREUD, 1996b). Já o ego é o resultado do encontro entre o id e o superego, isto é, age como mediador entre aquilo que é vivido para e com o mundo, age nos conflitos que surgem entre ímpeto sexual do id e a força castradora de adequação do superego (FREUD, 1996b). O que podemos concluir dessa abordagem teórica é que a personalidade humana é concebida na interação humana, na interação entre as instâncias psíquicas: id, ego, superego (FREUD, 1996b).

Adotando este modelo podemos propor que a configuração das identidades de gênero depende, por um lado, por pautas e normas interiorizadas e, por outro, da adaptação efetuada pelo sujeito dos seus desejos e necessidades a essas pautas (RADL- PHILIPP, 1996).

No presente trabalho, assumimos, então, a constituição das identidades de gênero por um lado como um processo no qual interveem fatores e aspectos normativo-sociais e, por outro lado, capacidades que são específicas das pessoas e delas entre si (RADL- PHILIPP, 1996). Dessa forma, o processo está subordinado a uma dinâmica interativo- comunicativa delimitada por condições socio-históricas concretas.

Margret Mead (*apud* RADL- PHILIPP, 1996) tem chamado à atenção que os muitos traços de personalidade (incluindo comportamentos, características e papéis femininos e masculinos) variam a depender da época e do lugar. Do mesmo modo, as observações empíricas evidenciam que os elementos convencionados como femininos e masculinos estão se

¹⁹ Ainda que Freud proponha uma validade universal para seu esquema teórico.

transformando na atualidade, permitindo uma flexibilidade nas definições sobre os papéis de gênero (RADL- PHILIPP, 1996).

Adotamos, portanto, neste trabalho, o enfoque teórico de George Mead, ou seja, um modelo interacionista sobre a identidade humana, como proposto em Radl-Philipp (2016). Assim, concebemos a identidade em sua dimensão pessoal, social e de gênero. Além disso, e resultante dessa visão, concebemos que “el proceso de la construcción de las identidades de género está inmerso en un marco en el cual el propio sujeto es ente activo y actúa intersubjetiva y socialmente” (RADL-PHILIPP; MEDEIROS, 2016, p. 128).

A compreensão sobre as identidades ou papéis gênero, fundamentadas numa linha sociocientífica e sociológica, precisa partir de forma explícita de uma visão ampla e multidimensional da identidade, sobretudo considerando o papel de gênero como entidade transversal, presente em todos os papéis sociais (RADL-PHILIPP; MEDEIROS, 2016). Ao mesmo tempo, é constituído por aspectos vindos das próprias pessoas, de seus traços de “identidade pessoal”, ou nas palavras de Mead do "I" por um lado, e das definições estruturais e sistêmicas, características de "identidade social" ou “Me” na terminologia meadiana, por outro (RADL-PHILIPP; MEDEIROS, 2016).

Salientamos que assim como elementos convencionados como femininos e masculinos variam de uma sociedade a outra, também podem variar dentro de uma mesma sociedade e cultura quando pensamos em outras violências que atravessam as diferentes sociedades ocidentais, como as opressões de classe, raça etc. A categoria “mulher” ainda que na sua concepção categorial de “sexo” etc. ofereça elementos fisiológicos e biológicos que expressam certas constâncias, não pode ser concebida como uma categoria universal e a forma de vivenciar o que é ser “mulher” - na sociedade ou nas sociedades e grupos - muda conforme os marcadores sociais que são acionados e vividos pelas pessoas.

Em algumas sociedades e momentos históricos, como na Europa do Iluminismo, por exemplo, a identidade feminina era representada pelos teóricos com um ser frágil fisicamente e débil mentalmente, em outros contextos a força de trabalho “braçal” da mulher (em especial as mulheres da classe trabalhadora, negras, indígenas) nunca foi questionado e elas apresentavam em determinados grupos e sociedades (não ocidentais) uma influência política e social bastante expressiva, como as mulheres lideranças de comunidades quilombolas no período colonial brasileiro. Os papéis de gênero e o que se compreende como “ser mulher” são compreensões que variam a depender do contexto histórico-social que se observa. Como destaca Radl-Philipp (1996, p. 21)

Los roles de género se convierten en entidades que están sometidas a una dinámica constitutiva a base de unas condiciones sociales históricamente concretas y su defensa, en términos ontogenético-universales, tiene un carácter meramente ideológico.

Heleieth Saffioti (2019) problematiza que a negociação de papéis é um dado da realidade de suma importância para a produção e reprodução da vida. Além disso,

[...] as mulheres vivem (literalmente) negociando papéis, sem abdicar, contudo, de suas identidades. Tendo em vista o alto grau de contradição presente na ideologia dominante de gênero (assim como na de raça/etnia e na de classe social), a negociação constitui *conditio sine qua non* para a própria sobrevivência das mulheres [...]. (SAFFIOTI, 2019, p. 149-150).

No contexto brasileiro, Saffioti (2019) destaca, ainda, a existência de três identidades sociais básicas: a de gênero, a de raça/etnia e a de classe social. Saffioti (2019) alerta, contudo, que não se trata de três identidades autônomas em virtude de estarem atados²⁰ os antagonismos que lhes dão origem. Saffioti (2019) menciona, citando Elizabeth Souza Lobo (1991), que as operárias costumam identificar-se como mulheres trabalhadoras explicitando duas dimensões da sua identidade: 1) o gênero que evidencia a heterogeneidade da classe, e, 2) a ocupação que evidencia sua inserção na sociedade de classes. Como já destacado na subseção 2.2.1, as mulheres quilombolas assumem uma identidade que explicitam três dimensões (gênero, raça e etnia). Além disso, cabe destacar que muitas pessoas não se reconhecem dentro da perspectiva binária (homem ou mulher), assumindo uma identidade “não binária” ou ainda identidades que não se alinham com os papéis de gênero esperados de acordo com o seu sexo biológico de nascimento abarcadas, compreendidas dentro do termo “guarda-chuva” da transgeneridade (JESUS, 2012).

No que tange ao contexto específico da presente pesquisa, destacamos que as feministas negras e a teoria da interseccionalidade permitem uma crítica sobre a universalização da experiência do feminino e das identidades de gênero femininas, com base na experiência de mulheres brancas, europeias, cisgênero²¹ e heterossexuais²². Ademais, entende-se que também as teorias feministas, da igualdade e da diferença e outras, constituem diferentes visões teóricas

²⁰ Saffioti (2019) apresenta a compreensão de que no contexto brasileiro existem três antagonismos fundamentais (gênero, raça/etnia e classe) que se entrelaçam de modo a formar um nó. Segundo ela, “Trata-se de um entrelaçamento, que não apenas põe em relevo as contradições próprias de cada ordenamento das relações sociais, mas que as potencializa” (SAFFIOTI, 2019, p. 141).

²¹ Cisgênero é um conceito que compreende as pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi determinado quando de seu nascimento, segundo Jaqueline Jesus (2012).

²² Pessoas que se atraem afetivo-sexualmente por pessoas de gênero distinto daquele com o qual se identifica (JESUS, 2012).

feministas que contribuem para dar profundidade e criticidade na compreensão das identidades de gênero para nossa pesquisa e assim serão discutidas a seguir.

2.3 Teorias feministas para uma compreensão sobre a memória de mulheres quilombolas

O feminismo se desenvolveu para desafiar e compreender (prática e teoria) a opressão histórica contra as mulheres e o sistema que a sustenta – o patriarcado. Segundo Christine Delphy (2009, p. 173), no Dicionário Crítico do Feminismo, a acepção feminista do termo concebe que “Patriarcado designa uma formação social em que os homens detêm o poder, ou ainda, mais simplesmente, o poder é dos homens”. Esta autora ainda retrata que “Patriarcado” é um termo bastante antigo, que teve seu sentido modificado em torno do final do século XIX (DELPHY, 2009).

Patriarcado – até o século XIX - se referia aos patriarcas, os primeiros chefes de família que viveram, seja antes, seja depois do Dilúvio, em um sentido fortemente vinculado as escrituras religiosas (DELPHY, 2009). A partir do século XIX, observamos o termo se referir as primeiras teorias dos “estágios” de desenvolvimento das sociedades humanas, para depois mudar novamente no fim do século XX, em especial, com as discussões feministas a partir dos anos 70 no Ocidente (DELPHY, 2009). Assim, a história semântica remete inicialmente a um significado religioso, depois social, para então assumir a acepção feminista.

Araceli Vázquez (2013) destaca que a etimologia do termo patriarca elucida o significado do conceito de patriarcado. Segundo ela, este termo vem do latim patriarcha e do grego πατριάρχης, composto formado por duas palavras, sendo elas: pater ou “pai” (πατήρ) e arché ou “governo” e “domínio” (αρχή) (VÁZQUEZ, 2013). Ainda segundo Vázquez (2013), o termo patriarca refere-se a mais alta autoridade familiar e a mais alta autoridade política, em que um homem que, por sua condição de pai (e por sua idade), exerce autoridade dentro da família e sobre outros grupos. Deste modo, podemos concluir que patriarcado refere-se a um sistema social ou de governo cuja autoridade emana de homens mais velhos ou homens que têm filhos, sobre um domínio.

Em uma segunda acepção a partir dos trabalhos de Morgan e Bachofen observamos trabalhos históricos e antropológicos que irão defender a existência de um direito materno que teria sido substituído pelo direito paterno, sendo explicitamente chamado por Bachofen de patriarcado (DELPHY, 2009). Estes autores são seguidos por autores como Engels (2019) que desnaturalizará a ideia de família, relacionando-a ao modo de produção de uma época e como a família patriarcal, nesse sentido, coincide com a ideia de propriedade privada.

O terceiro sentido do termo - feminista contemporâneo – é atribuído inicialmente à Kate Millett (1970) e passa a ser adotado rapidamente pelo conjunto dos movimentos feministas militantes nos anos 70, como o termo que designa o conjunto do sistema a ser combatido (DELPHY, 2009). Segundo Delphy (2009, p. 175),

Em relação a seus quase sinônimos “dominação masculina” e “opressão das mulheres”, ele [patriarcado] apresenta duas características: por um lado, designa, no espírito daquelas que o utilizam, um sistema e não relações individuais ou um estado de espírito; por outro lado, em sua argumentação, as feministas opuseram “patriarcado” a “capitalismo” – o primeiro é diferente do segundo, um não se reduz ao outro. Isso se reveste de uma grande importância política num momento de reemergência do feminismo, em que as militantes são confrontadas a homens e mulheres de organizações políticas para quem a subordinação das mulheres não é mais que uma das consequências do capitalismo.

Vázquez (2013), por outro lado, dialogando com autoras como Aixelá Cabré, propõe o uso do conceito de androcentrismo como alternativa conceitual e epistemológica ao conceito de patriarcado. Vázquez (2013) defende que o conceito de androcentrismo é mais amplo que o de patriarcado, por se referir às cosmologias, às ontologias e às epistemologias. Vázquez (2013) mapeia que Gilman (1911) foi a primeira a utilizar o termo androcentrismo e o concebe como a cultura centrada no homem ou um sistema de pensamento no qual tudo que é relativo ao homem é identificado ou qualificado como o normativo. O termo permite explicar fenômenos que não estão relacionados unicamente com a questão da autoridade ou o poder que exercem umas pessoas sobre as outras (VÁZQUEZ, 2013).

Ainda que as ponderações e críticas de Vázquez (2013) sejam muito pertinentes, adotamos o conceito de patriarcado, neste trabalho, por entendermos que o sistema que oprime as mulheres se modifica ao longo do tempo, mas também é um sistema metaestável (AMORÓS, 1985). Nessa vereda, o patriarcado aparece como uma imposição colonial²³ e têm impactos na formação e contexto brasileiros.

Assim, como apresentado na introdução adotamos o conceito de patriarcado através de uma leitura que o historiciza, contextualiza e não o universaliza, e o compreende como um sistema de organização social e ideológico de dominação masculina que utiliza como justificativa da opressão de gênero o argumento da inferioridade feminina. Entendemos que o patriarcado só pode ser compreendido na sua interseccionalidade com outras formas de opressão como o racismo, classismo, eurocentrismo etc. e na sua dimensão histórica,

²³ Dimensões debatidas pelo feminismo decolonial e apresentadas também na seção 2.3.4.

compreendendo seu lastro, vínculos com o passado e suas transformações, em especial, implicações coloniais.

Nesse sentido, Sabrina Prado Alves e Ricardo Mendes Mattos (2023, p. 15) destacam que

O patriarcado é uma forma de organização da sociedade implementada durante a colonização do Brasil, caracterizada pela exploração da natureza em grandes latifúndios a partir do trabalho escravo, assim como a centralização do poder na figura do patriarca – homem branco colonizador, com feições feudais.

Assim, as comunidades quilombolas rurais sofrem com essa herança colonial, pois

Ao reduzir a mulher a “escrava” e identifica-la como “propriedade” de seu pai ou marido, o patriarcado é a forma mais imperativa de exploração: uma permanência impertinente da escravidão. [...] Contudo, as mulheres negras de comunidades tradicionais quilombolas constroem também outra história [...] materializam a resistência aguerrida que acompanha toda a forma de opressão escravagista, patriarcal, racial e classista. (ALVES; MATTOS, 2023, p. 19).

Cabe destacar, contudo, que não se pode confundir patriarcado e família patriarcal, ainda que estejam correlacionadas. Segundo Marisa Corrêa (1994), a família patriarcal não pode ser vista como a única forma de organização familiar do período colonial, pois existiram outras formas. Segundo Corrêa (1994), o conceito de "família patriarcal" achata as diferenças, comprimindo-as até caberem todas num mesmo molde que é, então, utilizado como ponto central de referência quando se fala de família no Brasil. Segundo a autora,

A "família patriarcal" pode ter existido, e seu papel ter sido extremamente importante, apenas não existiu sozinha, nem comandou do alto da varanda da casa grande o processo total de formação da sociedade brasileira. (CORRÊA, 1994, p. 27).

Além disso, no contexto brasileiro atual, é interessante destacar que a maioria dos domicílios é chefiada por mulheres, segundo o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE, 2023). Dos 75 milhões de lares, 50,8% possui liderança feminina, o correspondente a 38,1 milhões de famílias (DIEESE, 2023). Já as famílias com chefia masculina somaram 36,9 milhões. As mulheres negras e pardas lideram assumindo 21,5 milhões de lares (56,5%) e as brancas, 16,6 milhões (43,5%), no 3º trimestre de 2022 (DIEESE, 2023). Assim, cabe concluir que a dominação masculina na sociedade para além da organização familiar e, destarte, o conceito de patriarcado não pode ser restrito a análise da organização

familiar, ainda que o seja relevante considerá-lo. Outros fatores como religião também participam da disseminação do patriarcado e controle patriarcal.

Nesse sentido, cabe destacar que religiões como o cristianismo baseado no Novo e Antigo Testamento assumem a defesa da organização patriarcal da sociedade. Destacamos, nesse contexto, que o Brasil é o segundo país com mais cristãos no mundo (185 milhões), atrás dos EUA (253 milhões), mas com o maior número de católicos (127 milhões) e de pentecostais (25 milhões), conforme Silvia Fernandes (2022). Estes dados evidenciam do ponto de vista religioso alguns desafios de compreender e superar o patriarcado no Brasil. Assim, diferentes teorias feministas têm se debruçado para compreender como opera e pode ser superado o sistema patriarcal.

Nesta etapa da pesquisa, buscaremos, então, um aprofundamento sobre as teorias feministas com vistas a embasar o estudo sobre a memória de mulheres quilombolas e relações de gênero na comunidade de Thiagos, apresentando posições epistêmicas teóricas, em especial os enfoques das teorias feministas da igualdade, da diferença, pós-modernas, buscando apresentar ao final a adoção teórica referente a presente tese sobre a memória de mulheres quilombolas e saberes sobre as plantas medicinais, dando ênfase especial à perspectiva da interseccionalidade. As mulheres quilombolas, da zona rural, vivem em contextos fortemente marcados por uma herança colonial escravista, baseada na exploração dos corpos femininos e da natureza.

Na seção 2.3.1 vamos apresentar as Teorias Feministas da Igualdade, na seção 2.3.2 apresentamos as Teorias Feministas da Diferença, na seção 2.3.3 apresentamos uma discussão sobre as Teorias Feministas Pós-Modernas e, por fim, na seção 2.3.4, apresentaremos uma discussão sobre o Feminismo e a Teoria da Interseccionalidade.

2.3.1 Teorias Feministas da Igualdade

As concepções teórico-feministas da igualdade têm como base os valores universais do iluminismo (razão e liberdade) e da Revolução Francesa (“Liberté”, “Egalité”, “Fraternité”), segundo Radl-Philipp (2008). Ademais, Eleni Varikas (2009) destaca que a igualdade é, ao mesmo tempo, o princípio fundador dos sistemas políticos universalistas e uma das promessas mais inacabadas da modernidade.

A Declaração dos Direitos Humanos, em seu primeiro artigo, traz que “os homens nascem e permanecem livres e iguais em seus direitos” sendo que é, simultaneamente, um enunciado declarativo de uma compreensão política, como também um enunciado descritivo de

uma herança natural da humanidade (VARIKAS, 2009). Contudo, se os direitos iguais precisam ser declarados, a igualdade não é uma realidade empírica, mas pode vir a sê-lo, por meio de uma ordem política instituída (VARIKAS, 2009). Por outro lado, se compreendido como natural, a igualdade pode se desvincular da construção política que garantiria sua promoção, para se tornar o álibi ideológico de uma ordem desigual (VARIKAS, 2009). O fato empírico de que alguns indivíduos não nascem “livres e iguais”, assim como seu acesso diferenciado aos direitos ser atribuído a uma natureza diferente, não à desigualdade, gera um impasse teórico que marca profundamente a organização política e social das relações de dominação entre homens e mulheres (VARIKAS, 2009). Feministas passam, então, a formular as bases teórico-epistemológicas do feminismo moderno, questionando sua identidade e papel na sociedade e, nesse contexto, Simone de Beauvoir se destaca.

“O Segundo Sexo” é uma das obras essenciais do feminismo moderno, pois fortaleceu ao mesmo tempo as bases do pensamento feminista e as conquistas político-sociais da igualdade das mulheres (RADL-PHILIPP, 2008). Ainda que esteja presente em todas as correntes do feminismo, de certa forma, sua obra corresponde por excelência à visão teórica do feminismo da igualdade (RADL-PHILIPP, 2008).

Em “O Segundo Sexo” Beauvoir (2009) discute os pontos de vista da Biologia, da História, da Psicanálise e do Materialismo Histórico acerca do “que é uma mulher?”, evidenciando como em todos estes campos a mulher foi definida como o Outro e quais foram as consequências do ponto de vista masculino. Nesse sentido, ela vai ser assertiva ao dizer que a humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele (BEAUVOIR, 2009).

Beauvoir (2009, p. 15) provoca ao questionar:

Se a função da fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também explicá-la pelo "eterno feminino" e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na Terra, teremos que formular a pergunta: que é uma mulher?

Partindo desse questionamento, ela traça considerações sobre alteridade, sobre a construção do Sujeito e do Outro. Nós, mulheres - segundo a autora - somos o Outro (BEAUVOIR, 2009). Segundo Radl-Philipp (2008), a obra de Beauvoir constitui um apelo fervoroso em favor de uma mulher independente, livre e “indivisível”, anseia por uma mulher “sujeito”, cuja vida e destino não são dependentes de uma relação de “alteridade”.

Beauvoir (2009) rejeita o papel feminino tradicional, sob a afirmação de que a condição biológica da mulher para ser mãe, no capitalismo moderno, atingiu limites impensáveis de exploração. Como mãe e esposa, a mulher funciona como uma máquina de reprodução da espécie e se vê sujeita ao marido como um objeto sexual, exposto ao trabalho doméstico sem remuneração e, em última análise, em uma situação opressiva de dependência (RADLPHILIPP, 2008). Então, para sair desta condição de exploração é necessária uma equalização das mulheres com homens especialmente no espaço público. Segundo as palavras da filósofa francesa “Foi pelo trabalho que a mulher cobriu em grande parte a distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar-lhe uma liberdade concreta” (BEAUVOIR, 2019, p. 879). Assim, ao ter um papel e identidade unicamente atrelada ao trabalho doméstico e a sua função como procriadora, se torna impossível à mulher que ela participe da criação do mundo (BEAUVOIR, 2009). Portanto, é preciso adotar como estratégia de superação que seja garantido às mulheres sua presença nos espaços públicos, que se alcance a independência financeira, o que requer uma mudança nas identidades sociais assumidas por homens e mulheres.

As reivindicações em torno de um novo papel feminino são diversas, e é possível remeter a diversas autoras como Betty Friedan, Kate Millet, Shulamit Firestone, Célia Amorós, dentre outras.

Betty Friedan em sua mais importante obra “A Mística Feminina”, de 1963, apresenta o lugar reservado para as mulheres na sociedade como esposas, mães e donas de casa, concretamente no contexto de mulheres estadunidenses heterossexuais, brancas e de classe média. Lugar este que gerava como a autora denominou “um problema sem nome”, que levava as mulheres a um vazio existencial (FRIEDAN, 1963). Friedan evidenciou, através de sua pesquisa, como as mulheres de sua época pareciam infelizes ao tentarem se adequar aos papéis de esposas, mães e donas de casa, abrindo mão de seus estudos e carreira, o que se traduzia em problemas pessoais e patologias autodestrutivas como ansiedade, depressão e alcoolismo (FRIEDAN, 1963). Sua obra se tornou um *best seller* e ajudou a mudar a vida de milhares de mulheres, tal como “O Segundo Sexo” de Beauvoir (VARELA, 2008). Friedan (1963) conseguiu identificar que a mística feminina, a restrição das mulheres no âmbito doméstico e privado era um problema político, uma reação patriarcal contra o sufrágio e a incorporação das mulheres na esfera pública, durante a Segunda Guerra. Compreender como opera o patriarcado nos remete as contribuições de Kate Millett.

Kate Millett, por sua vez, foi uma das precursoras na abordagem feminista sobre o termo patriarcado como estrutura social de dominação dos homens sobre as mulheres. Kate Millett é

uma representante do feminismo radical e seus escritos se distanciam dos escritos de Friedan e de outras representantes do feminismo liberal, pela ênfase dada na sexualidade e pela defesa de que não basta apenas ganhar espaço público, é preciso transformar o espaço privado (VARELA, 2008).

Em sua obra “Política Sexual”, Kate Millett (1970) traz que uma efetiva revolução sexual acabaria com a instituição patriarcal, se extinguindo tanto a ideologia da supremacia do macho como a tradição que a perpetua através do papel, condição e temperamento, atribuídos a homens e mulheres. Além disso, Millett (1970) defende que é imprescindível conceber uma teoria política que estude as relações de poder. Nesse sentido sob o slogan “o pessoal é político” as feministas radicais identificam os centros da dominação masculina em áreas da vida que até então se consideravam privadas e revolucionaram a teoria política ao analisar as relações de poder na família e sexualidade (VARELA, 2008). As mudanças necessárias na vida familiar, propostas por feministas radicais, tomam grandes proporções, em especial nos escritos de Shulamit Firestone.

Shulamit Firestone se sobressai como a posição mais radical dentro do paradigma feminista de igualdade. Em “A Dialética do Sexo”, Firestone (1970) defende que somente com o auxílio da tecnologia as mulheres se tornarão verdadeiramente livres e iguais aos homens, ao se verem totalmente livres do seu papel reprodutivo materno. A autora também era crítica do amor romântico e da família nuclear.

Célia Amorós, por sua vez, tendo como referências autoras da teoria feminista da igualdade, publica em 1985 sua obra “*Hacia una crítica de la razón patriarcal*” e apresenta as implicações filosóficas do feminismo, conectando feminismo, igualdade e crítica iluminista ao tratar do que ela denomina razão patriarcal (AMORÓS, 1985). Segundo Radl-Philipp (2008), Amorós coloca em relevo, nos seus escritos, a exigência da aplicação dos pressupostos ético-universais Iluministas ao gênero feminino, contribuindo para enlaçar teoria feminista da igualdade com a tradição científica moderna.

De tal modo, podemos concluir que as teóricas feministas da igualdade se debruçavam em rechaçar as diferenças sexuais que eram utilizadas como forma de justificação das desigualdades e injustiças. Nesse contexto, reconhecer as diferenças (ou valorizá-las) era assumir uma postura política e teórica conservadora que subsidiaria a opressão feminina.

Pensando nas mulheres quilombolas à luz das teorias da igualdade podemos destacar que Sojourner Truth, já em 1851, evidenciou a contradição do argumento masculino de que as mulheres eram diferentes dos homens, mais incapazes física e intelectualmente, mas que isso não se aplicava às mulheres negras que nunca foram tidas como frágeis ou destinadas apenas

ao cuidado do lar. Assim, ao mesmo tempo Sojourner demonstrou a fragilidade do argumento da diferença como justificativa para a desigualdade entre homens e mulheres ao posicionar as mulheres negras no debate e evidenciando, também, que mulheres negras possuíam uma realidade distinta das mulheres brancas. Destarte, às vezes faz sentido falar em mulheres, em outros momentos não.

A posição feminista de igualdade proclama a validade fundamental e universal da razão instrumental como a única que permite distinguir objetivamente o que é verdadeiro do que é falso, pensamento predominante no campo teórico-científico e na prática política (RADL-PHILIPP, 2008). A posição feminista de igualdade, dessa forma, ao reforçar a validade universal da racionalidade instrumental evita algo absolutamente básico, que é a importância crucial do valor do cuidado para a vida humana (RADL-PHILIPP, 2008). Ademais, descarta a ética do cuidado como pressuposto epistemológico inicial em busca de uma nova concepção de papéis e relações de gênero, o que leva a outras reflexões teóricas que se orientam no que chamamos feminismo da diferença. Neste contexto, então, se destacam, dentre outras, perspectivas teóricas que abordam os valores do cuidado que historicamente se integraram na identidade coletiva-feminina (RADL-PHILIPP, 2008).

Articulando com a discussão sobre a memória podemos destacar que as recordações das mulheres estiveram, ao longo dos anos, predominantemente associadas ao contexto familiar, pois os papéis de gênero confinavam as mulheres ao cuidado (JESUS, 2023). Fentress e Wickham (2003, p. 168) comentam que

[...] o problema essencial para qualquer um que deseje identificar uma visão do passado claramente feminina é a hegemonia: a de uma ideologia dominante e um domínio sobre a narração, expressado mediante a relação masculino-feminino.

As memórias das mulheres são silenciadas pelos homens, em uma tentativa de desvalorizar suas narrativas (FENTRESS; WICKHAM, 2003). Portanto, a opressão patriarcal denunciada e analisada pelas feministas da igualdade, também reverbera na construção de suas recordações, ou seja, nos elementos que permeiam a memória social/coletiva das mulheres (JESUS, 2023).

Correntes importantes do pensamento teórico feminista - em especial a partir do final do século XX - irão recusar a universalização do masculino ou do ocidental com a valorização da diferença, o que é importante para evitar a aceitação acrítica de um conjunto de valores vinculado às relações de dominação (MIGUEL, 2014b). Observaremos correntes que recusam

o universalismo em favor de algo que vai ser, no contexto da práxis política, chamada de política da diferença. A base dessa postura é uma crítica ao liberalismo, que sempre se afirmou como uma filosofia que apela valores universais (MIGUEL, 2014b). Destacamos que o liberalismo serve, com frequência, para neutralizar a compreensão do impacto que as desigualdades concretas têm sobre a possibilidade de agência autônoma dos diferentes indivíduos (MIGUEL, 2014b).

Outra corrente teórica surgiu, então, com o intuito de valorizar as diferenças entre mulheres e homens, mais concretamente a diferença de ser das mulheres, o ser diferente, o “outro” delas, como algo positivo fundamental para a humanidade, em especial, as experiências femininas frequentemente silenciadas, e que passou a ser conhecida como feminismo da diferença, que será retratada na seção a seguir.

2.3.2 Teorias Feministas da Diferença

A perspectiva teórica da diferença, em princípio, defende que a mulher só será livre por meio da afirmação das suas diferenças e direitos sexuais. Varela (2008, p. 97) destaca que

Una de sus ideas clave es señalar que diferencia no significa desigualdad y subraya que lo contrario de la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad. El feminismo de la diferencia plantea la igualdad entre mujeres y hombres, pero nunca la igualdad con los hombres porque eso implicaría aceptar el modelo masculino.

Autoras como Luce Irigaray, Nancy Chorodow e Carol Gilligan se destacam neste contexto.

A publicação da obra *Speculum* de Luce Irigaray, em 1974, representa uma nova visão feminista apoiada em uma Genealogia da Feminilidade e introduz a postura teórica da diferença que - epistemologicamente falando - a converte na autora mais importante dentro da concepção feminista da diferença (RADL-PHILIPP, 2008). Segundo Luce Irigaray (2002), Simone de Beauvoir não teria compreendido que o outro sexo podia significar um sexo diferente e não um segundo sexo, no sentido de inferioridade. Irigaray (2002) defende que é afirmando a diferença que a mulher pode libertar-se da dominação masculina. Para tanto, é preciso definir as mediações próprias a seu gênero, tais como em nível da linguagem, do direito, da religião, da genealogia etc. (IRIGARAY, 2002).

Luce Irigaray defende, veementemente, a necessidade de uma nova identidade para mulheres e homens baseada nos “direitos sexuais”, assim a autora rejeita o modelo masculino

de igualdade e o conceito de equalização das mulheres, insistindo no erro epistemológico de querer neutralizar as diferenças de sexo (RADL-PHILIPP, 2008). A teoria de Irigaray reivindica valores positivos e éticos para ambos os gêneros e o reconhecimento (retorno) dos valores culturais inerentes à sexualidade feminina (RADL-PHILIPP, 2008).

Nancy Chorodow (1978), por sua vez, trata da maternação e do instinto maternal, através de um enfoque psicanalítico e sociológico, argumentando que a reprodução dos padrões tradicionais de maternação se dá através de processos psicológicos induzidos social e estruturalmente. Segundo Chodorow (1978), os processos de desenvolvimento psicológicos das meninas e dos meninos levariam a características distintas, no caso das mulheres desenvolveriam uma maior sensibilidade para as necessidades alheias e para o cuidado, não apresentando com tanta intensidade uma abordagem mais fria e abstrata, mais presente nos homens. É através do trabalho de Chodorow que Carol Gilligan desenvolve a sua “ética do cuidado”.

Carol Gilligan (1982), na obra “Uma voz diferente”, se debruça sobre a moralidade, discutindo diferentes modos de pensar sobre os relacionamentos e a associação desses modos com duas perspectivas morais: uma voz “masculina”, que representa a voz padrão da moralidade, sendo baseada em noções de justiça, no respeito a direitos individuais e a normas universais; e a voz “feminina”, diferente, baseada na experiência da conexão interpessoal e que prioriza o cuidado na tomada de decisões morais.

Segundo Tânia Kuhnen (2014), Gilligan tem sido criticada porque sua concepção de ética baseada na conexão com os outros e em relacionamentos de cuidado - conhecida como a ética do cuidado - poderia levar a uma manutenção da submissão das mulheres na sociedade e à prevalência de certos estereótipos como, por exemplo, que a mulher nasceu para cuidar dos outros. Contudo, quando Gilligan afirma a existência de uma voz diferente, segundo Kuhnen (2014), a autora não objetiva sustentar um essencialismo de gênero e, sim, investiga como na sociedade patriarcal vozes diferentes são formadas, valoradas, hierarquizadas e naturalizadas. Nas próprias palavras de Gilligan “A voz diferente que eu defino caracteriza-se não pelo gênero, mas pelo tema” (GILLIGAN, 1982, p. 12).

Nesse sentido, concluímos que a ética do cuidado é um importante pressuposto epistemológico inicial na busca de uma nova concepção de papéis e relações de gênero, em especial no contexto do presente trabalho. Os saberes advindos das experiências femininas de práticas de vida, ou seja, empíricos em torno do cuidado humano são reconhecidos como válidos pelo feminismo da diferença, conforme destaca Zoraide Cruz (2019).

Nesse sentido, entrelaçamos que as experiências vividas por mulheres do campo, que se reconhecem como quilombolas, se entrelaçam com os saberes do trabalho, saberes da tradição, os valores culturais, as resistências. As experiências - como mediações de espaços de práticas, interesses, formação de identidades de classe, de gênero, de geração - que se relacionam com modos de vida. Segundo Lia Tiriba (2021, p. 414),

Os modos de vida manifestam as relações que homens e mulheres trabalhadoras mediadas pela memória coletiva e por experiências vividas e herdadas, estabelecem com o território em que produzem sua existência. A afirmação de modos de vida, entendidos como patrimônio cultural e, ao mesmo tempo, condição de existência humana - elemento de resistência e negação de outros modos de produção da vida social, os quais, de alguma maneira, entrelaçam-se em menor ou maior grau, de acordo com as determinações dos contextos de luta por hegemonia.

A discussão sobre a diferença também ressurgiu de outra forma no debate sobre a identidade feminina. A mulher é o sujeito do pensamento feminista e as feministas negras questionaram os desdobramentos da construção da identidade da mulher. Assim, pensando nas mulheres quilombolas à luz das teorias da diferença destacamos que elas possuem experiências e conhecimentos que são fundamentais para a humanidade em geral desde o ponto de vista histórico social e elas merecem ter mais visibilidade, especialmente nas sociedades atuais, dimensões que compõem a identidade coletiva das mulheres quilombolas.

O panorama teórico feminista, a partir da década de 1970, tornou-se cada vez mais diversificado globalmente, contemplando perspectivas teóricas, construtivistas, cibernéticas, *queer* (RADL-PHILIPP, 2008). Autoras como Donna Haraway e Judith Butler também têm salientado que o feminismo de diferença postula com muita facilidade uma "mulher universal" (SCHIENBINGER, 2001).

As mulheres nunca constituíram um grupo com características comuns, mas sim vieram sempre de diferentes classes, etnias, orientações sexuais, gerações e países; as mulheres têm diferentes histórias, necessidades e aspirações (SCHIENBINGER, 2001). Além disso, diversas teorias do feminismo da diferença podem tender também a romantizar aqueles valores tradicionalmente considerados femininos.

Por outro lado, o paradigma teórico feminista da diferença - no contexto da presente pesquisa - apresenta uma grande relevância, pois enfatiza a identidade genealógica das mulheres de um ponto de vista coletivo. No âmbito das mulheres quilombolas, pode reafirmar as diferenças identitárias importantes para a organização da luta, ao destacar a relevância do cuidado humano, a ética do cuidado, da comunidade, por se afirmar dentro de um contexto

social e de identidade mais coletiva. A nossa pesquisa sobre a memória e saberes sobre plantas medicinais de mulheres quilombolas perpassa a compreensão destas mulheres e sua identidade de gênero e permite recuperar essa identidade que pode estar vinculada ao cuidado da saúde, das plantas e da natureza.

Perspectivas teóricas feministas mais recentes se contrapõem em alguns aspectos, mas também possuem fortes vinculações com o paradigma teórico feminista da diferença, tais como as teorias pós-modernas que trataremos na próxima seção.

2.3.3 Teorias Feministas Pós-Modernas

Feminismo e pós-modernismo, vistos de dentro da cultura acadêmica e intelectual das democracias capitalistas ocidentais, emergiram como correntes principais do nosso tempo, como destaca Seyla Benhabib (2018). Afinidades entre feminismo e pós-modernismo se expressam na luta de ambos contra as grandes narrativas do Iluminismo ocidental e da modernidade (BENHABIB, 2018). Ainda que haja tensionamentos entre feministas nas fronteiras da modernidade e pós-modernidade, como demonstra Bila Sorj (2019).

A aceção mais comum do pós-modernismo se deve a argumentação introduzida pelo filósofo Jean Françoise Lyotard, em sua obra “A condição pós-moderna”, publicada em 1979, em que proclama o fim das grandes explicações teóricas, os grandes relatos e metarelatos (RADL-PHILIPP, 2008). A crítica de Lyotard se dirige às teorias que pretendem abarcar toda a história e o sujeito na sua relação com o mundo, propondo explicações globais, a partir de uma perspectiva sociológica macroestrutural, que partem de pressupostos do pensamento iluminista, como o marxismo, segundo o autor (RADL-PHILIPP, 2008). O pós-modernismo defende o pluralismo e a relatividade absoluta das ideias, pois todas bem argumentadas valem, segundo Lyotard *apud* Radl-Philipp (2008).

As teorias feministas pós-modernas, por sua vez, se posicionam criticamente no que se refere aos discursos da modernidade, em especial, quando tratam supostamente de uma identidade feminina única, ancorada no perfil das mulheres brancas, cis, heterossexuais, burguesas e ocidentais (CRUZ, 2019). Deste ponto de vista, foi necessário, portanto, abandonar a categoria mulher com o objetivo de recriar as experiências humanas, considerando as peculiaridades, tais como diferenças de classe, gênero, cultura e etnia, como destaca Náila Jesus (2023).

Nesse sentido, as teorias pós-modernas feministas se situam, segundo os esquemas de autoclassificação de intelectuais que defendem essas ideias, fora do debate diferença-igualdade,

contudo, entendemos que se situam fora do debate até certo ponto, na medida em que a crítica ao pensamento moderno aparece em diferentes vertentes do feminismo (RADL-PHILIPP, 2008). As abordagens pós-modernistas são de cunho evidentemente variado, como as contribuições teóricas da desconstrução, *queer* e as de tipo cibernético (RADL-PHILIPP, 2008).

Judith Butler, uma das feministas pós-modernas mais conhecidas, defende que tanto a posição feminista de igualdade como o da diferença se baseiam na tradição do pensamento iluminista, administrando e pressupondo uma categoria fundacional de ser mulher que serviria apenas à ideologia da dominação heterossexual, excluindo diferentes formas de ser de diferentes mulheres (RADL-PHILIPP, 2008). Dessa forma, Butler propõe que se desconstruam os conceitos gênero e sexo, dado que as categorias - feminino e masculino - já constituem em si mesmas construções culturais ligadas à ideologia reprodutiva heterossexual (RADL-PHILIPP, 2008). Assim, Butler evidencia a existência de sexualidades dissidentes dentro do espectro do feminismo, abrindo a possibilidade de se pensar nas corporalidades e nas experiências de gênero para além da cisgeneridade e heterossexualidade (JESUS, 2023).

O gênero, segundo Butler, precisa ser entendido como performance, isto é, uma encenação de uma série de códigos e atos, gestos e disposições, em que há uma repetição de um roteiro previamente estabelecido, que, entretanto, não possui uma pessoa pré-determinada a performar (CARVALHO, 2021). Assim, Butler (2013) defende que não há identidade de gênero fixa, unitária, dado que os atributos e atos do gênero produzem atos performáticos. Como destaca Náila Jesus (2023, p. 97), “Este é o cerne das teorias pós-modernistas: a valorização da diversidade com ênfase nas múltiplas identidades e relações de poder”.

Os estudos e movimento *Queer*²⁴, por sua vez, emergem na década de 1980, a partir dos estudos culturais norte-americanos, do pós-estruturalismo francês, dos estudos gays, lésbicos e da teoria feminista, como uma crítica a política das identidades sociais centradas na sexualidade e a crítica da heterossexualidade, apontando, especialmente, um ativismo para além de uma dimensão epistemológica (JESUS, 2023). Nomes - como Eve Kosofsky Sedgwick, Teresa de Lauretis, David Halperin, Steve Seidman, Michael Warner, Jack Halberstan, Paul B. Preciado

²⁴ Náila Jesus (2023, p. 97) elucida que “o termo *queer* advém do léxico inglês, que, traduzido, significa literalmente algo bizarro, excêntrico, estranho, anormal; inicialmente utilizado para ofender e depreciar a comunidade homossexual e lésbica a partir do século XIX”. Jesus (2023) explica que os movimentos sociais e grupos LGBTI+ se apropriaram do termo resignificando-o e hoje abarca todos os indivíduos cuja sexualidade não deseja ser enquadrado ou integrado na normativa de gênero. Utilizado pela primeira vez pela feminista italiana Teresa de Lauretis, em 1990, o termo *queer* foi utilizado para abrir diálogos acerca da sexualidade e sobre as experiências de gays e lésbicas em um workshop e depois passou a ser adotado em elaborações teóricas (JESUS, 2023).

e Judith Butler - se destacam no contexto *queer* (JESUS, 2023). A heterossexualidade compulsória, o dispositivo da sexualidade de Michel Foucault, a categoria gênero de Joan Scott e o sistema sexo/gênero da antropóloga Gayle Rubin são aspectos retomados e discutidos nas suas elaborações (JESUS, 2023).

A teoria feminista, em uma assumpção tecnológica, no que lhe concerne, pode ser identificada com o termo ciberfeminismo, termo introduzido por Donna Haraway (2019).

Donna Haraway (2019), no emblemático “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”, publicado originalmente em 1985, utiliza-se de uma metáfora para propor a superação das dicotomias do pensamento ocidental. Segundo Haraway (2019, p. 159) “o ciborgue é uma criatura de um mundo pós-gênero”. O ciborgue na qualidade de organismo cibernético híbrido máquina-humano, confunde as fronteiras do orgânico e inorgânico e situa o corpo como estrutura pós-gênero, segundo Ana Carolina Zuccolin (2018). Assim, Haraway (2019) defende que ninguém nasce de um único jeito, somos construídos - somos ciborgues – é preciso vencer as barreiras que separam os seres humanos por gênero, cor, espécie, raça. O ciberfeminismo propõe para as mulheres uma nova identidade baseada na tecnologia como seres híbridos (RADL-PHILIPP, 2012). Segundo Santos (2017), as fronteiras entre público e privado deixam de existir, cedendo lugar a intensificação global das redes sociais e as identidades encontradas submergidas em diversos conteúdos políticos e sociais.

As teorias feministas pós-modernas, desconstrução, cibernética e *queer* se consideram como posturas críticas (RADL-PHILIPP, 2008). Bila Sorj (2019), contudo, destaca que a relação entre feminismo e a crítica pós-moderna é atravessada por ambiguidades e tensões. Nesse sentido, o discurso pós-moderno é recebido, muitas vezes, sob o receio de esvaziar a subjetividade da resistência à normalidade patriarcal e capitalista da vida cotidiana (SORJ, 2019).

Bila Sorj (2019) sintetiza as contribuições feministas, levando-se em conta a modernidade e pós-modernidade ao definir que,

Sem pretender prescrever o futuro da teoria e prática feminista, poderíamos concluir que aquelas que permanecem, basicamente, no campo da modernidade poderão encontrar no discurso pós-moderno um poderoso antídoto para as tendências totalizadoras, e até mesmo intolerantes presente em seu discurso. Por outro lado, as feministas pós-modernas não podem desconhecer que a modernidade como um campo unificado do social, continua presente demandando um esforço de identificação de denominadores comuns, mas além das afirmações particularistas. (SORJ, 2019, p. 106).

Pensando na memória de mulheres quilombolas à luz as teorias das teorias pós-modernas podemos destacar algumas contribuições de Michel Foucault, dialogando com referências que ajudam a elucidar a formação da subjetividade das mulheres quilombolas, articulada com a memória.

Amanda Lobo e Auterives Junior (2016) destacam que para Foucault não há sujeito substancial e que a subjetivação se dá, portanto, em torno daquilo que é possível saber, fazer e ser em determinada formação histórica, em condições de possibilidade, constituindo uma memória. Assim, é possível compreender as possibilidades de novos modos de existência e resistência perpetrados por mulheres quilombolas, na esteira de trabalhos como de Margareth Rago (2013), que visam problematizar narrativas constitutivas da subjetividade de mulheres e explorar a dimensão narrativa da construção do “eu” na objetivação das suas experiências.

Michel Foucault (1995), em “Dois ensaios sobre o sujeito e o poder”, destaca que seu trabalho, durante anos, objetivou criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Para tanto, lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos: (i) pelos diferentes saberes, (ii) pelas práticas divisoras em que o sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros e (iii) pelos modos pelos quais o ser humano torna-se um sujeito (FOUCAULT, 1995). Diz ele que “Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa” (FOUCAULT, 1995, p. 232). Dessa forma, Foucault elucidada através dos seus trabalhos a relação entre saber-poder-ética na constituição do sujeito.

Nesse sentido, um importante aspecto presente nos escritos desse filósofo-historiador refere-se à forma como aborda o poder. Foucault (2003; 2010a) se opõe a hipótese repressiva do poder, e o compreende como não apenas o que interdita, rejeita ou exclui, mas como algo difuso e imanente a todas as relações sociais. Segundo o autor,

As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e as crianças, na família. Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de forças de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. (FOUCAULT, 2006, p. 231).

Foucault (2006) ainda destaca que existe poder do homem sobre a mulher, mas também da mulher sobre o homem, dos filhos sobre os pais etc., colocando o poder em toda a parte. Além disso, para Foucault (2003), na contemporaneidade, observamos um poder que se organiza em torno da gestão da vida, que se dirige ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie – o biopoder.

Foucault (2010b) destaca, então, que as relações de poder são móveis, reversíveis e instáveis, enfatizando que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos são livres. Segundo ele, “se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado” (FOUCAULT, 2010b, p. 277).

Foucault (2010b, p. 267) apresenta a ética como a prática da liberdade, salientando que “A liberdade é a condição ontológica da ética”. Para que a prática de liberdade tome forma em um belo êthos é preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo (FOUCAULT, 2010b). Assim, o cuidado de si é compreendido como ético em si mesmo e que perpassa necessariamente o cuidado do outro (FOUCAULT, 2010b). Ademais, “O cuidado de si é certamente o conhecimento de si” (FOUCAULT, 2010b, p. 269).

Nesse sentido, concebemos a memória baseada em descontinuidades, demonstrando que o discurso não possui um sentido nato e que a vida não se ordena para uma dada finalidade, e se constitui por atravessamentos e tensões (LOBO; JUNIOR, 2016).

Adotando o entendimento de Foucault (2010b) que sustenta que o sujeito não é uma substância ou um dado, e sim uma forma construída por saberes e por práticas historicamente situadas, Mariléa Almeida (2014) situa que “ser mulher quilombola”, não é um dado, mas é construto contingente e histórico ao elucidar estratégias utilizadas por mulheres quilombolas no processo de construção de seus corpos como étnicos. Assim, Almeida (2014, p. 3) diz que “A identidade não é algo abstrato, mas é materializada por meio dos corpos”. Almeida (2014), dialogando com Judith Butler, diz que é possível repensarmos os significados atribuídos aos corpos das mulheres quilombolas, em dois níveis que se mesclam:

Primeiro, refere-se ao sexo e a cor da pele como materialidades rentes ao corpo, cujos significados são inscrições históricas normatizadas. Segundo, como as performances corporais deslocam algumas noções, mas nem sempre problematizam as normas que as fazem funcionar. (ALMEIDA, 2014, p. 4).

Assim, para Foucault (*apud* Lobo e Junior, 2016), o corpo é formado por uma série de regimes e ritmos como também é criador de resistências, na medida em que supera esta metafísica da memória antropológica e constitui uma memória baseada em descontinuidades. Demonstra-se, destarte, que o discurso não possui um sentido nato e que a vida não se encontra direcionada para uma dada finalidade, ao passo que se constituem por atravessamentos e tensões.

É possível identificar continuidades no que se refere à subjetivação das mulheres, como quando Dealdina (2020a, p. 15) elucidada que “A ligação de cada mulher quilombola com seu

território e sua ancestralidade, como o quilombo constitui cada uma de nós e como transformamos nossos quilombos, é um elemento marcante [...]”. A autora destaca ainda que “Mesmo em estados diferentes, em territórios e biomas diversos, a luta pela preservação e valorização da identidade quilombola é contínua e nos une” (DEALDINA, 2020a, p. 16).

E concordamos com Mariléa Almeida (2014) quando esta assumindo pressupostos foucaultianos, nos diz que a ancestralidade funciona como um dispositivo que normatiza a materialidade e as performances corporais das mulheres quilombola e, por isso, deve ser pensada em termos situados, sem pretensão de generalizações. Destarte, é possível também observar as descontinuidades, o reforço das diferenças, das rupturas, da criação do novo.

Mulheres quilombolas assumem a liderança de suas comunidades e “[...] a rebeldia é uma forma de poder. Comportar-se de maneira rebelde e ativa contra desigualdades e formas de violência é um legado que a matriarca transmite para suas filhas, netas e netos” (ANDRADE; FERNANDES, 2020, p. 115). Assim, é evidente uma defesa da importância das mulheres na representação política e dos ensinamentos sobre atrevimento e rebeldia, nos diferentes espaços de poder. Destacamos que na dinâmica das relações de poder, a resistência ocupa um lugar central, pois segundo Foucault (2004, p. 268) “[...] se não há resistência, não há relações de poder”. A resistência é concebida para além da negação como a possibilidade de criação de novas formas de existência.

Na presente tese, apresentamos algumas contribuições para pensar na memória das mulheres quilombolas advindas do feminismo da igualdade, da diferença e pós-moderno. Do feminismo da igualdade, em especial, destacamos a relevância de se efetivar a promoção da igualdade no registro das memórias de homens e mulheres. Já do feminismo da diferença colocamos visibilidade e valorização das discussões sobre o cuidado e a importância do reconhecimento das diferenças atribuídas histórica e coletivamente às mulheres. E as contribuições das teorias pós-modernas perpassam, principalmente ao ajudarem a desnaturalizar as identidades e ampliam as noções de relações de poder. Destacamos, no entanto, que as feministas negras e a teoria da interseccionalidade propõem elaborações ainda mais precisas sobre o nosso objeto – a memória de mulheres quilombolas e seus saberes sobre plantas medicinais. Destarte, apresentaremos, a seguir, as elaborações teóricas feministas e da interseccionalidade, que juntamente da discussão sobre memória coletiva conduziram nosso trabalho na análise da pesquisa empírica.

2.3.4 Feminismo e interseccionalidade: mulheres quilombolas e seus saberes sobre as plantas

A antropóloga Lélia González (1935-1994), a historiadora Beatriz Nascimento (1942-1995), a filósofa Sueli Carneiro (1950 -), a ex-Ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Luiza Bairros (1953-2016), dentre muitas outras feministas negras brasileiras, foram protagonistas nas elaborações teóricas que evidenciavam a emergência de “enegrecer o feminismo”, demonstrando como racismo e sexismo não poderiam ser tratados de forma separada na teoria e na prática, contribuindo na denúncia do racismo existente dentro do movimento feminista e do sexismo dentro do movimento negro. Mulheres que – antes mesmo do termo interseccionalidade passar a ser utilizado e adentrasse a academia - trouxeram reflexões importantíssimas para o que hoje se compreende como intersecção das opressões em todo mundo, influenciando mutuamente inclusive feministas dos Estados Unidos, onde frutifica a elaboração da interseccionalidade e onde o termo especificamente começou a ser utilizado para denominar esta forma específica de investigação e práxis críticas.

A presente tese, ao se debruçar sobre a memória e saberes sobre plantas medicinais de mulheres quilombolas, compreende que a adoção da interseccionalidade como ferramenta analítica permite caracterizar a interconectividade de raça, etnia, gênero e idade inerente à memória e aos saberes quilombolas. Assim, nesta seção nos debruçamos em apresentar uma breve contextualização histórica e social sobre as elaborações teóricas e militância política que antecederam ao início da denominação da interseccionalidade, apresentando principalmente referências e o contexto brasileiro. Debruçamo-nos, ainda, em apresentar uma discussão conceitual sobre interseccionalidade e uma discussão sobre identidade (complementando o que foi discutido nas seções 2.2.1 e 2.2.2), como também apresentar algumas dimensões da heurística interseccional, antecipando a apresentação de alguns elementos adotados nos procedimentos de análise (seção 3.4).

Cabe lembrar aqui que as discussões teóricas do feminismo do século XVIII e XIX, sobre as determinações sobrepostas das desigualdades de gênero, raça e classe não aparecem da forma como foram desenvolvidas por parte das feministas posteriores (MIGUEL, 2014a). Contudo, importantes movimentos de mulheres negras brasileiras, ao longo de todo o passado colonial, evidenciam que a luta destas mulheres frequentemente articulava etnia, raça e gênero, nas suas reivindicações, como já apresentado no histórico do movimento feminista oferecido na presente tese (seção 2.1.2). Essa articulação também ocorreu em outros contextos, como expresso pelo discurso de Sojourner Truth (1797-1883)- que já naquela época - permitiam que

a condição feminina fosse compreendida de forma mais complexa. Truth proferiu um discurso em uma intervenção na Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851, salvando o evento das zombarias disruptivas promovidas por homens hostis ao evento, como destaca Angela Davis (2016).

Truth (*apud* DAVIS, 2016) argumentou que os homens no evento diziam que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, para atravessar valas e que mereciam o melhor lugar onde quer que estejam, destacando a suposta fragilidade feminina. Truth, porém, constatava que ninguém jamais a havia ajudado e com isso questionava: “E não sou eu uma mulher?”.

Nas palavras de Truth (*apud* Davis, 2016, p. 71):

Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?

Truth de forma brilhante expôs argumentos fortes em prol da promoção da igualdade de direitos entre homens e mulheres ao mesmo tempo em que evidenciou a diferença entre as mulheres brancas e negras. Contudo, as articulações entre racismo e sexismo aparecem de maneira ainda mais forte, a partir da década de 1960, ainda na segunda onda feminista, quando as feministas percebem que suas demandas específicas não eram consideradas nem dentro do movimento feminista, nem no movimento negro.

No contexto brasileiro, o mito da democracia racial - atrelado ao histórico da escravidão, colonialismo, ditadura e instituições democráticas – moldou padrões distintos de relações interseccionais de poder quanto à raça, gênero e sexualidade (COLLINS; BILGE, 2021). No Brasil, se vinculou durante muito tempo uma imagem de identidade em que o racismo não existia e que a cor da pele não tinha significado, exceto quando celebrada como uma dimensão de orgulho nacional (COLLINS; BILGE, 2021). Assim, em um país que supostamente não possuía raças, as mulheres negras não existiam como categoria de população oficialmente reconhecida e elas tiveram de desafiar as interconexões históricas entre ideias de raça e projeto de construção de nação do país como cenário de apagamento das mulheres afro-brasileiras (COLLINS; BILGE, 2021). Nesse sentido, diversas intelectuais e militantes negras se destacaram, tais como Lélia González.

Lélia González (2019; 2020) foi pioneira ao denunciar os efeitos violentos da articulação entre o racismo e o sexismo na vida das mulheres negras e, assim, defendia a necessidade das pesquisas sobre gênero incluíssem a análise dos dispositivos raciais como forma de tornar visíveis as múltiplas experiências femininas. Segundo González (2020), o feminismo como teoria e prática vem desempenhando um papel fundamental nas lutas e conquistas e, ao apresentar novas perguntas, permitiu a formação de grupos como também desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher. Segundo González (2020, p. 40) o feminismo

Ao centralizar suas análises em torno do conceito de capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), evidenciou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres [...] Ao demonstrar, por exemplo, o caráter político do mundo privado, desencadeou todo o debate público em que urgiu a tematização de questões totalmente novas – sexualidade, violência, direitos reprodutivos etc. – que se revelaram articuladas às relações tradicionais de dominação/submissão.

González (2020) destaca que graças à produção teórica feminista e sua ação política, o mundo não foi mais o mesmo. Porém, a antropóloga evidencia que apesar destas e outras contribuições o feminismo brasileiro se manteve distante de outros tipos de discriminações sofridas pelas mulheres, como as de cunho racial (GONZÁLEZ, 2020). Segundo a autora também, a experiência histórica da escravidão foi terrivelmente sofrida por crianças, pessoas adultas e idosas e dentro dessa comunidade que se desenvolveram formas político-culturais de resistência (GONZÁLEZ, 2020). E, neste contexto de luta, contra a discriminação racial que mulheres negras também sentem as práticas sexistas do patriarcado reproduzidas por seus companheiros (GONZÁLEZ, 2020). Assim, mulheres negras, como as mulheres quilombolas, tiveram que historicamente se unir em comunidades para lutar pelos seus direitos negados em decorrência de sua raça e etnia, e tiveram que se unir como mulheres para lutar contra o sexismo presente em seus territórios.

Beatriz Nascimento foi outra pesquisadora brasileira que, assim como Lélia González, produziu importantes escritos, também em plena ditadura militar, como, por exemplo, analisando a situação das mulheres negras no mercado de trabalho (2019 [1976]). Nascimento (2019) evidencia como as mulheres negras se encontram na mais baixa posição de hierarquia social relacionando com os antecedentes históricos. Beatriz também produziu importantes trabalhos sobre os quilombos brasileiros (NASCIMENTO, 1982, 1985). Segundo Nascimento (1985, p. 48),

Durante sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição, guarda características

singulares do seu modelo africano. Como prática política, apregoa ideais de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrigem distorções impostas pelos poderes dominantes.

O quilombo representa, assim, um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira em vistas de uma maior autoafirmação étnica e nacional (NASCIMENTO, 1985).

A filósofa Sueli Carneiro (1950 -), por sua vez, fundou, em 1988, o Geledés — Instituto da Mulher Negra, primeira organização negra e feminista independente de São Paulo, e elaborou em sua tese de doutorado em Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo, os conceitos de dispositivo e biopoder de Michel Foucault para analisar as relações raciais no Brasil (CARNEIRO, 2005). Neste trabalho, a autora elucida que a modernidade se deu a partir da violência, do genocídio dos povos encontrados durante a invasão das Américas, um genocídio que é, inclusive, epistemológico, no qual Sueli Carneiro se refere como um epistemicídio (CARNEIRO, 2005).

A discussão promovida por Sueli Carneiro dialoga diretamente com a presente tese, no sentido de que a memória de mulheres quilombolas e seus saberes sobre plantas medicinais perpassam um processo de resistência a um sistema que intenta ao apagamento e silenciamento sobre suas memórias e saberes sobre plantas medicinais, perpassa um epistemicídio.

Já a ex-Ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Luiza Bairros (1953-2016), em “Nossos feminismos revisitados” (2020, p. 208), questiona “Numa sociedade racista sexista marcadas por profundas desigualdades sociais, o que poderia existir de comum entre mulheres de diferentes grupos raciais e classes sociais?”. Segundo Bairros (2020), o pensamento feminista oferece duas respostas que explicitamente tentam definir a mulher com base em experiências tidas como universais: 1) a maternidade, como experiência central na identidade das mulheres, ou 2) a sexualidade que transforma a mulher em objeto sexual do homem. Porém ambas as respostas fracassam ao generalizar a experiência feminina com base em pressupostos biológicos (BAIRROS, 2020). Assim, Bairros (2020) defende a adoção da teoria do ponto de vista feminista em que as mulheres experimentam a opressão a partir de um ponto de vista diferente no que diz respeito ao que é ser mulher, numa sociedade desigual, racista e sexista. Citando bell hooks, Bairros (2020) afirma que o que as mulheres compartilham não é a mesma opressão, mas sim a luta para acabar com o sexismo. Como destacam Patrícia Collins e Selma Bilge (2021, p. 43) ao analisar o movimento de feministas negras brasileira,

Nem o feminismo brasileiro, liderado por mulheres que eram, sobretudo, ricas e brancas, nem o movimento negro, que estava ativamente engajado em reivindicar uma identidade negra coletiva que identificava o racismo como uma força social, poderiam por si sós abordar de maneira adequada as questões das afro-brasileiras.

Assim sendo, como nenhum movimento social dava conta de resolver adequadamente as questões específicas das mulheres afro-brasileiras, elas criaram um movimento próprio (COLLINS; BILGE, 2021). Além disso, cabe destacar que feministas de diferentes contextos sociais, econômicos e culturais apresentam uma defesa sobre a interconectividade das opressões e realizaram críticas ao feminismo eurocentrado, tais como o feminismo de mulheres indígenas, como o feminismo decolonial e o feminismo comunitário, e as ecofeministas, perspectivas teóricas que discutem os impactos da colonialidade²⁵ e das agressões à natureza, encontradas nos referenciais decoloniais²⁶ e ecofeministas.

A crítica ecofeminista, de autoras como Mies e Shiva (1998), se alinha à perspectiva feminista decolonial que emerge em Abya Yala (América Latina), como feminismo comunitário e ambas com a interseccionalidade. Julieta Paredes (2020) - escritora aymará boliviana, umas das precursoras do feminismo comunitário - explica que para descolonizar as relações de gênero, é preciso situar geograficamente e culturalmente as relações de poder internacionais estabelecidas entre o Norte e o Sul e promover uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental valorizando o protagonismo feminino em seus contextos e comunidades locais.

Partindo da premissa de que a exploração da natureza e das mulheres são reflexos da opressão de um mesmo sistema de desenvolvimento capitalista, onde se interseccionam o racismo, o colonialismo e o patriarcado (MIES; SHIVA, 1998), percebemos aflorar um movimento crescente de reflexões e produções técnico-científicas sobre o valor e a importância da reflexão crítica do ecofeminismo, do feminismo decolonial comunitário e suas intersecções na construção e no resgate de conhecimento sobre outras realidades possíveis para a sustentabilidade da vida.

²⁵ Na presente tese assumo a distinção entre colonialismo e colonialidade, conforme apresentada por Nelson Maldonado-Torres (2019, p. 35-36), em que “Colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais; o colonialismo moderno pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a ‘descoberta’; e colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais”.

²⁶ O termo decolonial está vinculado ao de decolonialidade que também se distingue do de descolonização. Assumo a distinção também de Maldonado-Torres (2019, p. 36), em que a descolonização “[...] refere-se a momentos históricos em que os sujeitos coloniais insurgiram contra os ex-impérios e reivindicaram a independência, a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos”.

Com relação ao ecofeminismo, podemos delinear que os primeiros desenvolvimentos da associação, entre feminismo e ecologia, remetem à década de 1970 com as obras da francesa Françoise d'Euabonne e da estadunidense Chiah Heller. Desde então, muitas perspectivas teóricas emergiram em diversas partes do mundo.

Inestra King (1997) no capítulo “Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura”, aborda acerca do problema da natureza para o feminismo. Segundo a autora, desde o começo, o feminismo teve de lutar contra a disseminação de ideias que reforçavam a relação das mulheres com a natureza, por estas ideias terem sido usadas para limitá-las e oprimi-las na sociedade ocidental (KING, 1997). Destarte, segundo King (1997), é compreensível que as feministas desconfiem de qualquer teoria que pareça reforçar a relação mulher/natureza e a vejam como determinismo biológico disfarçado com outro nome. Por outro lado, a autora aponta que o feminismo, voltando-se para a ecologia, pode começar a “[...] compreender o que significou para nós, como mulheres, ser representadas como mais próximas à natureza do que os homens, numa cultura dominada pelos homens que se define em oposição à natureza” (KING, 1997, p. 130).

Emma Siliprandi (2000), por sua vez, destaca que o ecofeminismo, ao incorporar a visão das mulheres às discussões acerca da problemática ambiental, pode trazer a este campo várias contribuições inovadoras. Para a autora, o ecofeminismo chama a atenção para aspectos que não costumam ser considerados, tais como as implicações que determinadas atividades econômicas têm sobre as condições de vida e trabalho das mulheres, bem como de suas comunidades (SILIPRANDI, 2000).

Vandana Shiva (1995), filósofa, física, ecofeminista e ativista ambiental indiana, também a partir uma perspectiva ecológica, denuncia a destruição da vida no planeta e a violência patriarcal. A filósofa tece críticas ao legado colonial, à revolução verde e a ciência masculina e ocidental (SHIVA, 1995). O modelo de sociedade hegemônico, sob estas bases segundo a filósofa, reverbera uma crença de que a natureza não tem valor, a menos que dominada e explorada (SHIVA, 1995). As mulheres e os povos não ocidentalizados também não possuem valor, sendo consideradas apenas portadoras de ignorância e passividade, enquanto o homem ocidental é o portador do conhecimento e do progresso (MIES; SHIVA, 1998). Assim, Vandana Shiva (1995) oferece uma abordagem ecofeminista a partir de uma interpretação do Sul Global.

Vandana Shiva, assim como muitas outras feministas, evidenciam a necessidade de se refletir sobre as questões de gênero, a partir de uma análise mais ampla e que dê conta da realidade dos povos colonizados e o impacto da colonialidade articulado com as questões das

mulheres. Localizadas neste eixo, numa perspectiva decolonial, mulheres indígenas também têm propostos novos olhares, tais como o feminismo comunitário.

O feminismo comunitário refere-se a um movimento social e vertente teórica do pensamento feminista que está presente, principalmente, em países da América Latina e tem sido adotado por pensadoras de diferentes povos e etnias. Julieta Paredes (2020), umas das precursoras do feminismo comunitário, explica na sua obra “Para descolonizar o feminismo”, que descolonizar a relação de gênero significa entender que a opressão aos corpos das mulheres, não veio apenas com os colonizadores, mas que existia uma versão dessa opressão anterior que se uniram²⁷. A autora, então, cunha o termo “entronque patriarcal” para compreender a relação mútua entre duas histórias paralelas de construção patriarcal. Segundo ela,

[...] la opresión de género no solo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, que cuando llegaron los españoles se juntas ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia. (PAREDES, 2013, p. 72).

Dessa maneira, o gênero aparece como “[...] un concepto-instrumento, que sirve para el develamiento de las relaciones jerárquicas y de dominio entre hombres y mujeres, relaciones que contribuyen a la construcción del patriarcado” (PAREDES, 2020, p. 32). A autora aymará destaca, ainda, que o patriarcado não se resume a relação entre os gêneros - é muito mais que isso (PAREDES, 2020). O patriarcado, segundo Paredes (2020) é o sistema de todas as opressões, que incidem sobre todos os seres vivos do planeta.

Para Suzana Sacavino (2016), um aspecto original do feminismo comunitário é a unificação do enfoque e das lutas na defesa da terra e do corpo, por conceberem ambos os espaços territoriais como lócus para a realização da vida em plenitude. Para Paredes (2020), o gênero é uma prisão imposta pelo sistema patriarcal sobre os corpos da humanidade que impede que essa plenitude da vida se concretize. Na humanidade, existem, segundo a autora, três corpos, não gêneros: mulheres, homens e pessoas intersexuais (PAREDES, 2020). Nesse sentido, a feminista defende a abolição do gênero nas relações sociais, como também defende o fim das classes sociais (PAREDES, 2020).

²⁷ O feminismo comunitário é um representante do que se tem chamado feminismo decolonial, contudo, é importante destacar que a existência do patriarcado antes da invasão europeia no continente americano e africano não é consenso entre as feministas decoloniais. María Lugones (2020) e Oyèrónké Oyèwùmí (2020; 2021) são pensadoras que concebem o gênero como uma ficção colonial. Ainda que discordem nesse aspecto, Paredes, Lugones e Oyewumi concordam que a colonialidade provocou um agravamento das relações de poder.

Já Maria Lugones (2020), expoente teórica feminista decolonial, tece uma crítica ao uso das categorias de gênero, raça, classe e sexualidade em separado. A autora destaca que essa separação distorce os seres e fenômenos que existem na intersecção (LUGONES, 2020). Assim, ela faz a defesa da perspectiva epistemológica da interseccionalidade (LUGONES, 2020). A análise categórica, ao estimular o binarismo e a discussão em termos de adição, segundo a autora, apaga a situação de violência interseccional vivida pelas mulheres negras, por exemplo (LUGONES, 2020).

Destacamos que as relações de gênero em comunidades rurais, quilombolas e indígenas podem ser analisadas como a adoção teórica do ecofeminismo e do feminismo decolonial. A perspectiva do feminismo decolonial pode ser adotada analiticamente na medida em que concebemos a realidade dos povos colonizados e o impacto do colonialismo e da colonialidade nos saberes e modos de vida de mulheres quilombolas e mais, concebendo que os saberes sobre plantas medicinais, no Brasil, são oriundos do encontro de plantas e culturas emergentes principalmente de três continentes (América, África e Europa). Assim, ao identificar os saberes sobre plantas medicinais da comunidade poderíamos analisar de que forma esses saberes têm sido produzidos, transmitidos e impactados pela colonialidade. Por outro lado, poderíamos estudar a relação e a defesa dos seus territórios, bem como o papel de guardiãs da natureza das mulheres quilombolas, ambas dimensões que têm sido tratadas analiticamente pelo ecofeminismo. Ainda que estas dimensões (como impactos da colonialidade e relação com a natureza) apareçam no nosso trabalho, no contexto da presente tese, optamos por concentrar nossa análise através das lentes teóricas da interseccionalidade - dimensão que também está presente nas análises ecofeministas e decoloniais- para dar mais profundidade à análise sob esta perspectiva teórica.

Collins e Bilge (2021) salientam que a história da interseccionalidade não pode ser precisamente organizada em períodos ou pontos geográficos. Como retratado anteriormente, feministas de diferentes contextos tem organizado suas lutas e formuladas reflexões teóricas por meio de uma sensibilidade interseccional. Ademais, cabe destacar que a interseccionalidade é tanto uma investigação como práxis críticas.

Collins e Bilge (2021) utilizam o termo “interseccionalidade” como abreviação da sinergia entre investigação crítica e práxis dentro da interseccionalidade. Sendo que a sinergia – como um “[...] tipo especial de relacionalidade em que a interação de duas ou mais entidades produz um efeito combinado que é maior que as partes separadas [...]”, permite a produção de novos conhecimentos e/ou práticas importantes (COLLINS; BILGE, 2021, p. 53). Na presente tese, distinguimos movimento feminista e teoria feminista sempre que necessário, ainda que

assumamos que a teoria feminista deve estar comprometida com a justiça social. Nesse sentido, assim como Collins e Bilge (2021) elucidam ao explicitar o vínculo da interseccionalidade com a justiça social, a presente tese segue a mesma premissa, ao se tratar de uma investigação crítica, mas que não se desvincula da práxis, na medida em que é um trabalho comprometido com a justiça social e principalmente com a justiça epistêmica.

Collins e Bilge (2021) destacam que quando as feministas negras e latinas, bem como demais militantes de movimentos sociais entraram no ambiente acadêmico, trouxeram ideias aprimoradas no contexto dos movimentos, como também encontraram normas acadêmicas que eram antitéticas a muitas dessas visões. Os estudos de raça/classe/gênero, na década de 1980, enfrentaram o dilema de conservar as formas de investigação e práxis críticas desenvolvidas nos movimentos sociais com a adoção das normas da academia (COLLINS; BILGE, 2021).

Na sua mais importante obra “Mulheres, Raça e Classe”, publicada em 1981, Angela Davis (2016) elabora um poderoso panorama histórico e crítico das imbricações entre a luta anticapitalista, a luta feminista, a luta antirracista e a luta antiescravagista, abordando ainda dilemas contemporâneos das mulheres. Hoje, o livro é considerado um clássico sobre a interseccionalidade de gênero, raça e classe, ainda que na época de sua publicação ainda não se utilizasse esse termo (RIBEIRO, 2016).

O termo “interseccionalidade” renomeou o campo dos estudos de raça/classe/gênero e as narrativas predominantes costumam dizer que Kimberlé Crenshaw “cunhou” o termo no artigo “Mapping the Margins: Interseccionalidade, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, publicado em 1991 (COLLINS; BILGE, 2021). Nesse sentido, é importante ressaltar que ainda que este e outros importantes textos de Crenshaw (1989; 1991; 2002) possuam grande relevância, a interseccionalidade não começou a partir dos seus trabalhos e do uso do termo. Esse é o motivo pelo qual retratamos alguns trabalhos anteriores, em especial de feministas negras brasileiras, que retratavam discussões relevantes para a questão das intersecções.

Crenshaw já havia discutido sobre a interseccionalidade em um trabalho anterior intitulado “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti-Discrimination Doctrine, Feminist Theory, and Anti-Racist Politics”, de 1989, onde ela utiliza o conceito de interseccionalidade para denotar as várias formas, como a raça e o gênero, interagem para moldar as múltiplas dimensões das experiências de emprego e trabalho das mulheres negras.

Crenshaw (1989) abordou o problema da interseccionalidade examinando como os tribunais enquadram e interpretam as histórias de mulheres negras enquanto demandantes. Em especial, destacamos o caso Emma DeGraffenreid e mais quatro mulheres negras, que em 1976,

processaram a empresa multinacional General Motors por discriminação racial e de gênero (CRENSHAW, 1989).

As demandantes alegaram que a empresa possuía um sistema de contratações e demissões baseado na antiguidade que perpetuava discriminações (CRENSHAW, 1989). Segundo o sistema empregado pela General Motors, as últimas pessoas contratadas seriam sempre as primeiras a serem despedidas em eventual necessidade. As evidências apresentadas no julgamento revelaram que a General Motors simplesmente não contratou mulheres negras antes de 1964 e que todas as mulheres negras contratadas depois de 1970 acabaram perdendo seus empregos por motivo de antiguidade durante uma recessão subsequente (CRENSHAW, 1989).

As demandantes argumentavam, assim, que eram discriminadas pela referida empresa, que àquela altura já não possuía mais no seu quadro uma única mulher negra, como destaca Isis Táboas (2021). Assim, os homens negros eram contratados para o “chão da fábrica” – mas não havia mulheres nesse posto de trabalho – e as mulheres eram empregadas como secretárias – mas, nessas vagas, havia apenas pessoas brancas (TÁBOAS, 2021). Destarte, apesar de haver emprego para mulheres e também para pessoas negras, as pessoas negras consideradas para os empregos eram apenas os homens, e entre as mulheres, apenas as brancas eram empregadas (TÁBOAS, 2021).

A lei anti-discriminação dos Estados Unidos, segundo Crenshaw (1989), não alcançava a complexidade real do caso e o tribunal distrital concedeu o julgamento sumário para a ré, rejeitando a tentativa das demandantes de mover uma ação não em nome de negros ou mulheres, mas especificamente em nome de mulheres negras. O que pode ser observado, através deste caso, é que o reconhecimento da discriminação racial é medido a partir das experiências dos homens negros e a discriminação de gênero é descrita a partir da realidade das mulheres brancas. Crenshaw (1989, p. 143) enfatiza que,

sob esse ponto de vista, as mulheres negras são protegidas apenas à medida que suas experiências coincidem com as de qualquer um dos dois grupos. Onde suas experiências são distintas, as mulheres negras podem esperar pouca proteção.

Segundo Crenshaw (2002) o uso da interseccionalidade permite que fatores vistos como isolados, ou por vezes tratados como oriundo de uma única subordinação, passem a ser vistos pelo que realmente são: um cruzamento de opressões que, embora sejam distintas, não devem ser analisadas de forma isoladas. De acordo com a autora, o conceito “busca capturar as

consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação” (CRENSHAW, 2002, p. 177).

A interseccionalidade sintetiza reflexões históricas e, como um conceito e ferramenta analítica, permite enxergar e agir sobre as subordinações de forma mais prática e eficiente, pois nos auxilia no entendimento de que os problemas se constituem, na maioria das vezes, por mais de um eixo de subordinação, em especial, em contextos em que prevalece a diversidade e a desigualdade, como no Brasil.

O termo “interseccionalidade” passou, assim, a ser amplamente adotado por acadêmicos, militantes de políticas públicas, profissionais e ativistas, nos mais diversos locais, principalmente a partir dos primeiros anos do século XXI (COLLINS; BILGE, 2021).

A interseccionalidade, segundo Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021, p. 15),

investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia, faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas.

A adoção da interseccionalidade como ferramenta analítica se configura como: 1) uma abordagem para entender a vida e o comportamento humano enraizados nas experiências e lutas de pessoas privadas de direitos; 2) uma ferramenta importante que liga a teoria à prática que pode auxiliar no empoderamento de comunidades e indivíduos (COLLINS; BILGE, 2021).

A interseccionalidade como uma heurística de investigação bem como uma estratégia de intervenção para justiça social – ou seja, uma práxis - é utilizada pelas mulheres quilombolas brasileiras, na medida em que organizam e lideram seus territórios na luta pela garantia de direitos como mulheres quilombolas, ou seja, através da luta interseccional de etnia, raça, gênero, classe etc.

Sandra Andrade e Ana Carolina Fernandes (2020, p. 121) destacam que no caso de mulheres quilombolas, “[...] além dos recortes de gênero, raça e classe, é essencial que seja considerado o fator etnia”. Assim, a primeira característica de quem trabalha nas intersecções consiste em usar as experiências e as lutas de grupos privados de direitos para ampliar e aprofundar o entendimento da vida e do comportamento humano, como destacam Collins e Bilge (2021).

As comunidades quilombolas operam na prática da sua vida sobre marcos interseccionais de etnia, raça, classe e localização geográfica, para organizar a luta em prol de seus direitos, em prol da justiça social. Como a interseccionalidade tem sido utilizada pelas mulheres quilombolas na criação de estratégias de luta por seus modos de vida e em defesa de seus territórios, adotou-se nesse trabalho como ferramenta de investigação.

Apesar do uso de plantas medicinais ser difundido no mundo todo, sendo possível realizar uma análise de gênero sobre o mesmo, acreditamos que o uso da heurística interseccional pode permitir resultados mais amplos. Os saberes sobre plantas medicinais são atravessados por questões étnicas e culturais relevantes que se interseccionam com as relações de gênero. Por exemplo, em muitos povos indígenas e tradicionais os homens são grandes conhecedores das plantas medicinais, como os pajés ou raizeiros, já em outros contextos, as mulheres podem assumir este papel, por estarem fortemente vinculados ao cuidado.

Cabe destacar também a intrínseca relação da teoria da interseccionalidade com as discussões identitárias. Pois, a interseccionalidade como ferramenta analítica promove entendimentos mais amplos das identidades coletivas e da ação política (COLLINS; BILGE, 2021). Além disso, a interseccionalidade também repercute no entendimento das identidades individuais.

Segundo Collins e Bilge (2021, p. 187), “O vasto corpo de estudos no interior da interseccionalidade, envolvendo o tema das identidades individuais como interseccionais e performativas, mudou o significado de algo que *se tem* para algo que *se constrói*”. Ademais, uma pessoa não precisa mais se perguntar se é primeiro mulher, negra ou lésbica, por exemplo, pois a resposta é que a pessoa é simultaneamente mulher e negra e lésbica, o que expande o espaço de subjetividade e abrange múltiplos aspectos da identidade individual (COLLINS; BILGE, 2021).

Collins e Bilge (2021) destacam, contudo, que a interseccionalidade tem sofrido algumas críticas, sendo que uma delas afirma que ela dá demasiado poder às identidades na explicação dos fenômenos sociais e processos políticos. Contudo, as autoras defendem que na verdade as críticas se referem à identidade política, e criticando as identidades estes grupos podem criticar a política identitária, sem entrar em confronto direto com os muitos grupos que historicamente a reivindicam (COLLINS; BILGE, 2021).

Outra crítica direcionada à política identitária é que ela promoveria a política de vitimização, desempoderando as pessoas oprimidas porque as encoraja a se agarrar ao status de vítima (COLLINS; BILGE, 2021). Depreciar a política identitária com base em sua suposta

cultura de vitimização tem, frequentemente, unido marxismo e esquerda pós-moderna, vertentes de pensamento que em geral não concordam entre si (COLLINS; BILGE, 2021).

As autoras contra argumentam, destacando que a ação e os escritos de mulheres negras brasileiras são um exemplo de como as suas políticas identitárias promoviam seu empoderamento político, no qual lutavam tanto pelo reconhecimento cultural (o respeito a elas enquanto mulheres negras) quanto à redistribuição econômica no Brasil (COLLINS; BILGE, 2021). Destarte, as identidades são concebidas, sobretudo, como uma subjetividade política coletiva e uma coalizão consciente que também deixa espaço para a identidade individual (COLLINS; BILGE, 2021). Assim, o desafio de todos os grupos é no sentido de promover uma autorregulação e tentar identificar e se opor às tendências essencialistas em seus projetos (COLLINS; BILGE, 2021).

Outra crítica diz respeito ao suposto uso excessivo da identidade pessoal como categoria analítica e argumenta que, por dar muita atenção à identidade, a interseccionalidade minimiza a importância das análises estruturais (COLLINS; BILGE, 2021). Contudo, as autoras rebatem a crítica dizendo que ela apenas se sustenta quando se ignora a centralidade das análises estruturais que caracterizam a interseccionalidade desde o início (COLLINS; BILGE, 2021). Segundo as autoras, a interseccionalidade enfatiza uma combinação de análises estruturais e culturais, há demasiado tempo (COLLINS; BILGE, 2021). Dessa forma, concebem-se as identidades como instrumentos que devem ser forjados e usados estrategicamente de maneira complexa e flexível (COLLINS; BILGE, 2021).

Além disso, quatro aspectos podem ser esquematizados no que se refere às identidades numa perspectiva interseccional, o primeiro se refere a conceber as identidades como (i) estrategicamente essenciais, (ii) como coalizões de fato, (iii) construídas em relações de poder interseccionais e ao (iiii) potencial transformador das identidades (COLLINS; BILGE, 2021). Ademais, a interseccionalidade possui algumas ideias centrais, são elas: o contexto social, a relacionalidade, a desigualdade social e a justiça social. E a identidade individual e coletiva são princípios organizacionais centrais do domínio interpessoal do poder. Entretanto, cabe destacar, que a interseccionalidade é muito mais do que uma teoria que trata da identidade (COLLINS; BILGE, 2021). Além de sua relação com a identidade, a interseccionalidade também tem sido firmemente associada com os estudos de gênero e o feminismo.

A interseccionalidade permanece profundamente associada aos estudos sobre mulheres e gênero, de forma que se pressupõe que a análise de gênero é uma dimensão sempre necessária dos estudos interseccionais, contudo, esta associação pode não ser sempre precisa e na verdade pode gerar controvérsias (COLLINS; BILGE, 2021). Do mesmo modo, a interseccionalidade

tem sido categorizada como uma forma de teoria feminista, porém novamente esta categorização pode não ser tão precisa (COLLINS; BILGE, 2021). Diferentes investigações críticas podem ser realizadas operando com distintas categorias e o importante é considerar que, como práxis crítica, a interseccionalidade está atenta ao modo como as relações de poder moldam o conhecimento, orientando como se devem fundamentar as preocupações teóricas (COLLINS; BILGE, 2021).

Vale destacar, neste sentido, a importância do feminismo da diferença, detalhado na seção anterior, ao argumentar sobre a diferença das mulheres, contestando o androcentrismo da cultura masculina patriarcal em vez de se esforçar para se tornar parte dela. Destarte, a grande contribuição do feminismo da diferença e da interseccionalidade, portanto, é abordar a real diversidade das vidas e das histórias de mulheres que se distinguem quanto à raça, etnia, classe, nacionalidade etc. e na imbricação entre os diferentes eixos de opressões. Concebendo as diferenças de gênero nas comunidades quilombolas, na seção a seguir apresentamos uma discussão sobre a memória, trabalho e atuação de mulheres nestes territórios.

2.4 Memória, trabalho e atuação de mulheres quilombolas

Na presente seção, iremos tratar de forma precisa questões teóricas histórico-clássicas sobre memória e trabalho; temas fundamentais na abordagem do nosso objeto central. Com esse propósito, analisaremos inicialmente uma discussão sobre a memória, em especial a postura teórica de Maurice Halbwachs, na seção 2.4.1; para então, explorar, de forma mais específica, o tema da memória e trabalho de mulheres quilombolas, na seção 2.4.2.

A presente seção concebe a memória e o trabalho como categorias-chaves para a análise, reconstrução e compreensão do modo de vida dos quilombos, em especial, do ponto de vista das mulheres quilombolas. Reconhecemos que a memória coletiva é uma dimensão que fundamenta o processo de reivindicação territorial quilombola e fortalece os esforços para a manutenção de um modo de viver comunitário que foge da lógica capitalista, baseada no individualismo, no consumo e na meritocracia. Assim, compreender a memória coletiva quilombola e o trabalho nos quilombos perpassa entender o papel das mulheres neste contexto, pois as mulheres quilombolas atuam como “[...] acervos da memória coletiva; com elas estão registradas as estratégias de luta e resistências nos quilombos, os conhecimentos guardados e repassados de geração em geração” (SILVA, 2020, p. 54).

2.4.1 Memória Coletiva: aspectos particulares e a postura teórica de Halbwachs

A memória fomenta grande interesse desde a antiguidade clássica. Frances Yates (2010) destaca que, dentre as muitas artes inventadas na Grécia, temos a arte da memória, que buscava a memorização por meio da técnica de imprimir lugares e imagens na memória, classificada como “mnemotécnica”. Tal arte era de vital importância no período, segundo este pensador, e foi transmitida a Roma, assim como foi passada para a tradição europeia (YATES, 2010).

A Mitologia Grega também evidencia a centralidade ao exaltar Mnemosyne, a Deusa da Memória, mãe das musas, “Memória rainha nas colinas de Eleutera, para o oblívio de males e pausa de aflições” (HESÍODO, 1995, p. 89). Walter Benjamin (1986, p. 211), por sua vez, ao destacar a memória como a mais épica de todas as faculdades diz que “Mnemosyne, a deusa da reminiscência, era para os gregos a musa da poesia épica”.

Frances Yates, em sua obra **A Arte da Memória** (2010), nos imerge no mundo grego e nos convida a adentrar na história contada por Cícero em seu **De oratore**, sobre o banquete oferecido por Scopas, em que Simônides, poeta lírico, após entoar um poema em honra de seu anfitrião escapa de um desabamento e se vê na posição de lembrar-se dos lugares em que as pessoas estavam, “inventando” assim a arte da memória, compilando técnicas antigas e que vinham sendo ensinadas. No pensamento grego, sobretudo pré-socrático, a memória aparece como uma técnica, uma mnemônica, muito ligada à noção de imagem e a utilidade.

Ainda pensando na herança grega temos as reflexões de Platão e Aristóteles. Em ambos, a memória também está inserida no campo do conhecimento. Em Platão, a memória está além das técnicas de memorização e passa a ser objeto de análise sobre a verdade, o ético e o erro, conforme abordam Elton Quadros e Maria Fonseca-Silva (2016). Na compreensão platônica, a memória se configura como uma impressão e como a representação presente de uma coisa ausente e, assim, segundo Paul Ricoeur (2007) coloca à questão da memória sob a aporia de distingui-la do campo da imaginação, além de não considerar a questão temporal vinculada a ela.

Aristóteles (2012), por sua vez, considera a reminiscência uma busca intencional pelo passado, possibilitada na medida em que o tempo é visto como um transcorrer do passado para o presente. Aristóteles acredita que só pensamos por imagens e coloca a memória como resultado de uma retomada do pensamento das imagens no tempo.

Seguindo adiante no tempo temos Agostinho, no século IV d.C., utilizando alguns pressupostos gregos e avançando na reflexão ao promover uma expansão das fronteiras da memória, ao defender que é através dela que conhecemos a nós mesmos e através da qual

chegamos ao conhecimento do ser supremo, segundo Fábio Scherer (2014). Enquanto Platão e Aristóteles tratam a memória sob o aspecto objetivo, Agostinho enfatiza a subjetividade ao refletir sobre quem se lembra e, nesta perspectiva, a memória pode ser compreendida como uma ação de reflexividade, vinculada à imaginação e à linguagem (SCHERER, 2014).

Já no final do século XIX, começamos a observar uma ampla gama de pensadores que irão pensar na memória. Dentre eles, podemos destacar Henri Bergson, para quem temos duas expressões da memória “uma imagina e a outra repete” (BERGSON, 2010, p. 89). Segundo o autor, “A primeira registraria, sob a forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana à medida que se desenrolam [...] Por ela se tornaria possível o reconhecimento inteligente, ou melhor, intelectual de uma percepção já experimentada” (BERGSON, 2010, p. 88). Já a segunda memória acontece na medida em que as imagens, uma vez fixadas e alinhadas na primeira memória, produzem uma experiência de ordem diferente, dada pela repetição: o hábito esclarecido pela memória (BERGSON, 2010). Assim, o hábito se configura como memória apenas na medida em que sabemos que um dia aprendemos.

O sociólogo Maurice Halbwachs e o psicólogo Frederic Charles Bartlett foram dois intelectuais que estabeleceram, nas primeiras décadas do século XX, as bases teóricas que definem a memória como sendo uma construção social, como destaca Myriam Santos (2013). O historiador da arte Aby Warburg, por sua vez, usou o termo memória social para analisar obras de arte, entendidas como repositórios de história (OLICK; ROBBINS, 1998).

Maurice Halbwachs, assumindo a relevância da obra de Bergson, segue um caminho específico na defesa de uma perspectiva distintamente social sobre a memória. Maurice Halbwachs desenvolveu o conceito de “memória coletiva” em 1925 e contribuiu para sua ampla difusão, sendo considerado o fundador dos estudos sobre memória coletiva/social. O sociólogo aplicou o conceito nos seus estudos de como o passado é recordado no seio de famílias, grupos religiosos e classes sociais, argumentando que qualquer análise sobre a origem das recordações pessoais deve tomar em consideração a influência que nelas exercem as instituições (HALBWACHS, 2006). Conforme o referido autor, as memórias individuais e coletivas se cruzam contribuindo para a reconstrução dos acontecimentos a partir das múltiplas leituras do passado (HALBWACHS, 2006).

A memória individual, neste contexto, pode ser compreendida como um ponto de vista da memória coletiva, tornando-se cada vez mais coletiva quando mantemos relações maiores com integrantes do mesmo grupo onde se dá a relação de pertencimento (HALBWACHS, 2006). Concebe-se a memória coletiva como uma estrutura derivada de um grupo social, que funciona e está relacionada ao contexto social e cultural de uma coletividade (HALBWACHS,

2006). O que se chama de memória coletiva é uma das partes dos mecanismos de concepção do mundo e da realidade do grupo, situado em um espaço determinado.

Na presente pesquisa, adotamos as contribuições teóricas de Halbwachs para analisar a memória das mulheres quilombolas e, assim, a seguir, apresentamos brevemente o contexto social e familiar do autor, mas principalmente suas bases teóricas e sua teoria, para então no final apresentar algumas reflexões de autoras e autores que julgamos pertinentes para ampliar a análise do nosso objeto.

Maurice Halbwachs nasceu em Reims em 1877 e, seguindo seu avô Fraz Antom e seu pai Gustave, ambos docentes, adota a docência como profissão ensinando em diversos liceus, conforme destaca Lucas Pereira (2013). Halbwachs estudou na Escola Normal Superior de Paris onde foi estudante de Henri Bergson, cujo trabalho o impactou muito. Ao longo das obras de Halbwachs é possível perceber a relevância dos escritos de Bergson com aproximações e distanciamentos.

Bergson (2010, p. 89), como exposto anteriormente, propõe duas expressões da memória “uma imagina e a outra repete”. Para acessar a memória que imagina (ao contrário da memória-hábito), segundo Bergson, é preciso se isolar das outras pessoas e das exigências da ação. Por isso, na primeira parte de *Los Marcos Sociales de la Memoria*²⁸, Halbwachs trata dos marcos sociais do pensamento individual, para se contrapor a tese de Bergson (NAMER, 2004). De um lado, Bergson entende que a virtualidade das memórias está ancorada na realidade do espírito, por outro, segundo Myriam Santos (2013), em Halbwachs ela está aportada nos grupos e na sociedade.

Outra grande influência de Halbwachs foi Émile Durkheim, sendo por vezes considerado como um herdeiro crítico, em outras como um rigoroso durkheimiano. A influência é evidente no tratamento objetivo dos marcos sociais da memória tal como destacado por Rita Radl-Philipp e Fanny Martinez-Radl (2018). Contudo, acreditamos que a visão teórica de Halbwachs não segue de forma simples a linha teórica de Durkheim, pois Halbwachs insiste, em suas obras, acerca da importância das inter-relações, e, portanto, das interações sociais para a compreensão da memória individual e coletiva (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2018).

As autoras supracitadas destacam que para Durkheim o sujeito está unilateralmente predeterminado pela sociedade, assim a dinâmica estrutural determina o sujeito e para Halbwachs o sujeito é um ator social ativo do processo que se aplica para a memória (RADL-

²⁸ Tradução de *Les cadres sociaux de la memoire*, nome original da obra. Todas as citações em português, apresentadas neste trabalho, sobre esta obra de Halbwachs foram traduzidas por nós a partir da edição em espanhol.

PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2018). Destarte, Halbwachs *apud* Radl-Philipp; Martinez-Radl (2018, p. 42)

[...] fala como Mead da importância de que as reconstruções da memória acontecem a partir de «dados e noções comuns que estão em nossa mente igual como nas mentes dos demais, porque passam continuamente de estes para aqueles e vice-versa».

Segundo Rita Radl-Philipp e Fanny Martinez-Radl (2018), George Mead compreende que as ações das pessoas são sempre ações reflexivas, em que suas ações não se reproduzem unilateralmente de forma predeterminado pela estrutura social e pelos fatos sociais interiorizados pelo sujeito. Assim, é possível concluir que a teoria de Halbwachs sobre a memória encontra sua expressão epistêmica no paradigma interacionista, pois para as autoras “a memória precisa ser gerenciada pelas pessoas em e através das suas relações interativas no coletivo” (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2018, p. 43).

Mais além dessas considerações teóricas no relativo ao enfoque de Halbwachs, destacamos que segundo Jeanne Michel-Alexandre (2006), Maurice estudou direito, aprendeu sobre economia política, matemática e sua avidez pelo saber talvez seja o motivo do seu pensamento permanecer tão jovem. Ainda segundo a descrição biográfica realizada por Jeanne (sua irmã e também intelectual feminista), Halbwachs publicou inúmeros trabalhos e realizou um esforço em combinar o método objetivo da ciência com o método reflexivo da filosofia (MICHEL-ALEXANDRE, 2006).

Suas obras mais influentes foram *Les cadres sociaux de la memoire*, publicado em 1925, e *La Memoire Collective*, publicado postumamente em 1968 e organizado por Jeanne. Halbwachs, por muito tempo se identificando como socialista, foi morto num campo de concentração nazista na Alemanha em 1945 e não pode finalizar a referida obra (HALBWACHS, 2004; 2006).

Em *Los Marcos Sociales de la Memoria* (2004), Halbwachs traz a memória para o centro de discussão, se tornando um objeto de estudo para a Sociologia e, também, posteriormente, um campo de conhecimento, com uma multiplicidade de discussões e definições. Em especial, temos a noção de marcos sociais nessa obra.

A memória antes de Halbwachs havia sido tratada, prioritariamente, na sua dimensão individual. Assim, *Los Marcos Sociales de la Memoria* iniciam com uma análise dos sonhos, questionando se eles seriam lembranças do passado, justamente para introduzir a ideia de como o social é fundamental para a recordação, partindo da análise de experiências tão individuais como os sonhos (HALBWACHS, 2004). O argumento desenvolvido por Halbwachs (2004) é

de que nos sonhos o ser humano não é capaz de reconstruir uma recordação completa porque quando dormimos não temos acesso às convenções sociais e estrutura de pensamento de quando estamos acordadas(os) – ou seja, os marcos sociais nos sonhos são instáveis e em grande parte inacessíveis. Halbwachs (2004) mostra, também a importância da dimensão social na constituição da memória, não só no significado de sonhos como também em problemas de linguagem e doenças mentais.

Nas palavras do autor, os marcos “[...] são – justamente – os instrumentos que a memória coletiva utiliza para reconstruir uma imagem do passado de acordo com cada época e em sintonia com os pensamentos dominantes da sociedade” (HALBWACHS, 2004, p. 10). Os marcos sociais da memória são pontos de referência e o passado é sempre reconstruído com base no presente. Linguagem, tempo e espaço são exemplos de marcos sociais da memória que, muitas vezes, não estão disponíveis da mesma forma quando estamos dormindo de quando estamos despertas(os) ou de quando sofremos de algum problema de linguagem ou mental (HALBWACHS, 2004). Halbwachs (2004) enfatiza que não existe memória fora dos marcos e eles são muito mais estáveis que os acontecimentos.

A obra prossegue com Halbwachs (2004) refletindo sobre a linguagem. Dentre as convenções temos as verbais, que constituem “o marco mais elementar e estável da memória coletiva” (HALBWACHS, 2004, p. 104). Adiante ele trata da reconstituição do passado, nas crianças, na vida adulta e em idosos(as), seguindo para a discussão sobre a localização das recordações.

No decorrer de sua obra Halbwachs (2004) vai mostrar que o passado é reconstruído com base no presente e a memória se ancora em marcos sociais. O indivíduo, inserido no grupo, se torna um sujeito social, com atribuições e papéis. Elsa Peralta (2007, p. 7) diz que

O grupo, conforme concebido por Halbwachs, é uma entidade autônoma e independente no seio do qual é mantida uma ligação exclusiva com um passado comum. As memórias subsistem porque fazem parte de um conjunto de valorações e aceções que são comuns a todos os membros do grupo [...].

Maurice Halbwachs, no conjunto de sua obra, evidencia que a compreensão acerca do processo de evocação e da localização das memórias se dá através da identificação dos quadros de referências ou marcos sociais na reconstrução da memória. Para o sociólogo é no campo social que o ser humano evoca, reconhece e localiza suas recordações, de modo “[...] que o indivíduo recorda quando assume o ponto de vista do grupo e que a memória do grupo se manifesta e se realiza nas memórias individuais” (HALBWACHS, 2004, p. 11).

A família é o grupo social por excelência da memória coletiva. Quando alguém começa a fazer parte de uma família – seja por nascimento, por casamento etc. – passa a fazer parte desse grupo e, assim, o que prevalece não são os sentimentos individuais, mas sim, as regras e costumes que existiam muito antes das pessoas começarem a fazer parte desse grupo (HALBWACHS, 2004). A memória coletiva familiar atribui grande importância à dimensão do tempo, quadro dominante dessa memória (HALBWACHS, 2004).

Em **A Memória Coletiva** - Halbwachs (2006) - a memória novamente é apresentada a nós como construção e não resultado. Portanto, no processo de rememoração recorremos a elementos que estabilizam a memória, o que se dá no encontro entre memória coletiva e memória individual. Segundo Halbwachs (2006, p. 29), “recorremos a testemunhos para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento”. Deste modo, nossas recordações permanecem coletivas mesmo quando só nós tenhamos participado dos eventos. E para que possamos nos apropriar dos testemunhos de outras pessoas, é necessário que haja concordância, pois a memória reforça a coesão social (HALBWACHS, 2006). Concordância que depende da duração do grupo, assim tempo, lugar e grupo assumem um papel central.

Nessa concepção, a memória individual pode ser compreendida como um ponto de vista da memória coletiva, ainda que não de forma exclusiva, tornando-se cada vez mais coletiva quando mantemos relações maiores com integrantes do mesmo grupo onde se dá a relação de pertencimento. Segundo Halbwachs (2006, p. 72),

[...] a memória individual [...] não está inteiramente isolada e fechada. Para evocar seu próprio passado, em geral, a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade. Mais do que isso, o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado do seu ambiente.

O autor reconhecendo a memória individual como elemento importante do sujeito sublinha nessa citação que a mesma “[...] não está inteiramente isolada e fechada”, mas entende que “A sociedade é a última responsável pela constituição e capacidade de memória do sujeito” (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2018, p. 37).

Concebe-se, então, a memória coletiva como uma estrutura derivada do pertencimento a um grupo social, que funciona e está relacionada ao contexto social e cultural de uma coletividade (HALBWACHS, 2006). “Para ele [Halbwachs] a memória provém do grupo, do marco social. Na realidade é o resultado de uma inter-relação dialética entre a pessoa e o grupo”

(RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2018, p. 37). Assim, o que se chama de memória coletiva está interdependentemente ligado com a concepção do mundo e da realidade do grupo, situado em um espaço determinado. Destarte, cabe destacar que existe uma diferença analítica entre memória coletiva e a memória individual, não cabendo confundi-las.

Nossa memória é constituída socialmente, não é autônoma. Halbwachs está preocupado em entender como a memória é produzida e ela é produzida pelas e no marco das relações sociais, ou seja, está ancorada. A gente não opera a memória apenas como imagem, operamos no contexto dos marcos sociais que permitem operacionalizá-la.

A memória coletiva é alicerçada pelas memórias individuais vividas e compartilhadas dentro de um determinado tempo, espaço e grupo. Ela também está inserida e se realiza, muitas vezes, em elementos da memória oficial, com elementos que foram significativos para um determinado grupo (inclusive distinto do seu), mas também muitas vezes se realizando em contextos de memória distintos do pensamento hegemônico. Esta última dimensão que se aproxima da reflexão sobre a memória de mulheres quilombolas, que será tratada na seção a seguir.

James Fentress e Chris Wickham (1992, p. 7), assumem a contribuição de Halbwachs, contudo, defendem que ele “[...] concedeu um destaque talvez excessivo à natureza coletiva da consciência social e um relativo desprezo à questão do relacionamento entre a consciência individual e a das coletividades que esses indivíduos efetivamente constituíram”. Assim sendo, é preciso elaborar uma concepção de memória que não faça do indivíduo uma espécie de autômato, que problematize os conflitos sociais, as subversões, e que não veja o indivíduo como sempre passivamente obediente a uma vontade coletiva interiorizada.

Elsa Peralta (2007) destaca que as memórias sociais são, frequentemente, o produto de uma construção política deliberada e, também, o fato de que as construções encenadas pelos Estados são muitas vezes incoerentes com a ordem social, feita de tensões e conflitos. Nesse sentido, muitas tradições são deliberadamente inventadas e difundidas pela esfera política, mediante a imposição de uma memória oficial. Segundo Eric Hobsbawm e Terence Ranger (2002, p. 9):

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado.

Na esteira das discussões sobre as tradições inventadas e que integram a memória oficial, encontramos a de Benedict Anderson (2008) sobre as **Comunidades Imaginadas**, título

da sua obra, que se tornou um clássico sobre o nacionalismo, em especial, acerca da ascensão do sentimento nacional. Segundo Anderson (2008, p. 32) uma nação

é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles.

A possibilidade de imaginar, segundo Anderson (2008), surgiu a partir de três concepções culturais: i) a ideia de que uma determinada língua escrita oferecia um acesso privilegiado à verdade ontológica; ii) a crença de que naturalmente a sociedade se estrutura em torno de centros elevados; iii) concepção de temporalidade em que cosmologia e a história se confundem.

O mais fundamental sobre o fato, de que as tradições são inventadas e que participamos de comunidades imaginadas chamadas de nação, é o pressuposto de que isto evidencia relações de poder que envolvem e repercutem na memória social, coletiva, individual e, por que não, nacional.

Todas estas discussões influenciaram e influenciam em questionamentos sobre as memórias alternativas que existem sob a hegemonia dos discursos dominantes, ou como denomina Michel Pollak (1989, p. 19),

memórias subterrâneas que de diferentes formas confrontavam a memória “oficial”, memórias das(os) subalternas(os), povos originários, negras(os), mulheres, classe trabalhadora, nordestinas(os) e nortistas, dentre tantas(os) outras(os).

A presente pesquisa ao se debruçar sobre a memória de mulheres quilombolas compreende a relevância da teoria de Halbwachs em especial sobre sua acepção coletiva e sobre os marcos sociais da memória, ao mesmo tempo emque reconhece a relevância de se pensar na memória quilombola como uma memória que não tem o mesmo espaço da memória oficial. A seguir, apresentamos mais algumas reflexões específicas sobre a memória de mulheres quilombolas.

2.4.2 Mulheres quilombolas: memória, trabalho e modo de vida comunitário

A memória de mulheres quilombolas está intimamente vinculada a aspectos histórico-político-sociais, que incidem sobre o trabalho e os modos de vida nestes territórios. Assim,

nesta seção, inicialmente, apresentaremos a formação, organização e luta destas comunidades, buscando articular sempre com discussões sobre a memória coletiva. A seguir, o texto se debruça na discussão sobre o trabalho, divisão social e sexual do trabalho, espaço público e privado, sob uma perspectiva de gênero e feminista, enfocando o contexto e a memória quilombola.

Os povos originários das Américas, juntamente com pessoas trazidas ao Brasil e oriundas de diversas regiões da África, foram escravizados durante um longo e doloroso período da nossa história. A revolta coletiva contra essa violência brutal levou à criação de sítios geográficos onde estas pessoas se agrupavam contra o sistema escravista da época e viviam em liberdade. Estas comunidades eram conhecidas como quilombos e, atualmente, muitas pessoas ainda vivem e perpetuam tradições e costumes ancestrais nestas localidades, não de forma essencialista, e sim em constante transformação cultural. Outras formas de constituição dos quilombos foram criadas, mesmo após o “fim” da escravidão, como já destacado na presente tese (em especial, nas seções sobre identidade).

Ainda em resistência, as populações quilombolas reivindicam seus direitos territoriais, sendo que apenas com a Constituição Brasileira de 1988, no seu Art. 68, observamos estas populações tendo esses direitos reconhecidos: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988). Apesar do reconhecimento constitucional, ainda existiam e persistem muitos impasses e dificuldades para a garantia dos direitos.

O governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a partir do Decreto nº 4.887/2003, concede a essas populações o direito à auto-atribuição como único critério para identificação das comunidades quilombolas (BRASIL, 2003), tendo como fundamentação a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2011). No referido Decreto, consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos 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 (BRASIL, 2003). Ainda neste documento encontramos uma importante definição sobre o espaço territorial: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural” (BRASIL, 2003, p. 1).

Por meio disso, podemos evidenciar que recuperar a memória coletiva, em especial a memória do trabalho - que permite a reprodução física, social, econômica e cultural da

comunidade - é uma dimensão que fundamenta o processo de reivindicação territorial quilombola, por entender que existe uma participação do território na consolidação da identidade do grupo, necessária para a garantia de seus direitos, como destacado na seção 2.2.1.

Concebemos, nesse sentido, que a memória coletiva, como uma estrutura derivada de um grupo social, funciona e está relacionada ao contexto social e cultural de uma coletividade (HALBWACHS, 2006). Assim, o que se chama de memória coletiva é uma das partes dos mecanismos de concepção do mundo e da realidade do grupo, situado em um espaço determinado (SOUZA, 2017), no caso específico desta tese as mulheres da comunidade Quilombo de Thiagos. Além disso, Simone Silva (2014) salienta que a organização das comunidades quilombolas em prol do seu direito aos territórios ancestrais evidencia a luta pela demarcação de terras, mas, sobretudo, pelo seu direito a um modo de vida. Compreender a memória e o modo de vida das mulheres quilombolas requer, assim, a compreensão sobre o trabalho.

O trabalho é, assim, compreendido como a transformação sobre a natureza, em função das necessidades humanas, em um processo em que ao transformar o seu entorno, essa natureza, o ser humano transforma-se a si mesmo (MARX, 2017). Marx (2017, p. 120) evidencia o caráter ontológico do trabalho ao concebê-lo como “condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais”. À luz de Marx, Demerval Saviani (2007) reafirma que trabalho é o ato de agir sobre a natureza transformando-a em função das necessidades humanas e, assim, o fundamento ontológico do ser humano é o trabalho. Saviani (2007, p. 157) destaca ainda que “A essência humana não é, então, dada ao homem; não é uma dádiva divina ou natural [...] que precede a existência do homem. Ao contrário, a essência humana é produzida pelos próprios homens”. Algo que se complexifica ao longo do tempo em um processo histórico.

Ainda que esta forma de conceptualização marxista totalizadora do trabalho (HABERMAS, 1975; 1976; 1981) seja questionada por muitos autores no século XX, particularmente por parte da tradição teórica neomarxista frankfurtiana (HORKHEIMER, 1968; MARCUSE, 1968; 1987; ADORNO, 1969; HABERMAS, 1985; entre outros), mas também de outros autores, como Althusserl (1968), Séve (1975), Touraine (1990) etc., no nosso contexto entendemos que ainda pode ter valor explicativo pelas características intrínsecas ao modo de vida das comunidades tradicionais como a quilombola que aqui é pesquisada.

Para Habermas essa “conceptualização totalizadora de Marx” do trabalho - que envolve toda existência do sujeito - não corresponde à realidade completa das ações do sujeito humano, pois não contempla aquelas que se realizam para além do trabalho, ou seja, “[...] Marx concebe a sociedade capitalista em um sentido demasiado totalitário, já que ‘desconhece totalmente o

valor próprio dos subsistemas mediados' " (RADL-PHILIPP, 1996, p. 47). De forma mais precisa diz Habermas,

Em suas análises de conteúdo, Marx entende a história da espécie segundo categorias do trabalho material e da eliminação crítica de ideologias do atuar instrumental e a prática transformadora do trabalho e a reflexão de forma conjunta; mas Marx interpreta, o que faz, no marco mais limitado do conceito de uma auto constituição da espécie simplesmente através do trabalho. (HABERMAS, 1975, p. 59).

Em conclusão, Marx desconhecia e não considerava a importância do âmbito da interação para a realização e o desenvolvimento das ações dos sujeitos, segundo Habermas (1975). Nem todas as ações são de trabalho da natureza, inclusive em sociedades de produção não capitalista existem esferas simbólicas diferenciáveis onde o objeto primordial das relações e ações humanas não é simplesmente o trabalho da natureza (RADL-PHILIPP, 1991) sendo o objetivo, a comunicação e interação dos sujeitos entre si.

Ao não existir ainda uma separação estrita de reprodução e produção, como veremos a seguir, e por serem as ações na CQ desenvolvidas, preeminentemente, em relação ao processo de trabalho, enlaçamos com este conceito marxista, no sentido que envolve toda a vida da pessoa, como uma categoria-chave para compreensão do modo de vida quilombola.

Marx e Engels (2007, p. 36) compreendem a divisão social do trabalho que “se baseia na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras”. Nesse contexto analítico, os autores destacam que está dada ao mesmo tempo a distribuição desigual quantitativa e qualitativa do trabalho e de seus produtos (MARX; ENGELS, 2007). A propriedade, dessa forma, já tem seu embrião - sua primeira forma, segundo Marx e Engels (2007) - na família, onde a mulher e os filhos são pessoas escravizadas pelo homem. Engels (2019) acrescenta, em outra obra, dizendo que além da primeira divisão do trabalho ter sido estabelecida entre homem e mulher, o trabalho possui, então, uma condição ontológica, histórica e a opressão da mulher coincide com o antagonismo de classe.

Na sua dimensão histórica, Mariano Enguita (1989) ressalta que a organização atual do trabalho e nossa atitude frente a ele são recentes, não existiam em absoluto no século XVI, e apenas começaram a ser implantadas precisamente ao final do século XVIII e início do século XIX. Segundo Enguita (1989, p. 5), o capitalismo trouxe “[...] consigo um enorme aumento da riqueza e empurraram as fronteiras da humanidade em direção a limites que antes seriam inimagináveis, mas seu balanço global está longe de ser inequivocamente positivo”. Nesse sentido, este autor questiona o bem estar atual, tanto material, como o bem estar moral e

psicológico, comparando com outras épocas (ENGUIITA, 1989). Ressalta que a suposição da “igualdade de oportunidades converte a todos, automaticamente, em ganhadores e perdedores, triunfadores e fracassados” (ENGUIITA, 1989, p. 6). E que isso se relaciona diretamente com as mudanças radicais na função e nas características do trabalho e de seu lugar na vida das pessoas.

A noção moderna de trabalho - como explicitado por Helena Hirata e Philippe Zarifian (2009) - concebida pela economia política clássica, remete a uma dupla definição: a primeira como uma característica geral e genérica da ação humana sobre a natureza e a segunda considera que as trocas entre os seres humanos sempre se produzem em condições sociais determinadas. A atividade do trabalho se situa, assim, como pode ser visto no ponto preciso de imbricação de dois tipos de relação (ser humano-natureza e ser humano- ser humano), porém essa dupla definição é insuficiente porque parte de um modelo assexuado de trabalho sendo “as relações ser humano-natureza tendem a ser naturalizadas e fixadas como uma base imutável da produção da vida humana, enquanto as relações sociais – as condições sociais do trabalho – são historicizadas” (HIRATA; ZARIFIAN, 2009, p. 252), sem que se faça uma análise de gênero.

A vida das famílias, nas sociedades pré-industriais da Europa ocidental, era caracterizada pela integração entre as funções domésticas e o trabalho produtivo, realizados em um mesmo ambiente e no qual as atividades eram sexualmente diferenciadas, tanto nos serviços da casa como na produção, como destaca Ana Elizabeth Alves (2013). Segundo Enguita (1989), nas sociedades pré-industriais, trabalho, ócio e atos sociais rituais são três dimensões que se mesclavam inextricavelmente. A experiência das sociedades pré-industriais mesclam, assim, as duas esferas: produtiva e reprodutiva (ENGUIITA, 1989).

Com o aparecimento das indústrias domésticas observamos transformações nas unidades de produção familiar modificando as diferenças estabelecidas entre o trabalho feminino e o masculino (ALVES, 2013). O modelo de trabalho domiciliar como um empreendimento familiar se tornou um tipo de trabalho mal remunerado que explora a mão de obra feminina na casa (ALVES, 2013). E, paralelamente, o avanço da industrialização provocou um deslocamento de homens e mulheres para trabalhar nas fábricas, separando a casa do local de trabalho (ALVES, 2013). Assim, observamos um movimento que manteve, em coexistência, outras formas de trabalho preexistentes, especialmente, nas unidades de produção familiar rural (ALVES, 2013).

Destacamos, em especial, que, entre o final do século XIX até meados do século XX, houve uma dissociação do trabalho produtivo do espaço da reprodução familiar, durante o

processo de instalação e desenvolvimento capitalista no Brasil e que incide sobre as organizações familiares urbanas e rurais (ALVES, 2013).

Na sociedade industrial e urbana, “os espaços da produção e do consumo diferenciam-se sistematicamente pela primeira vez, e a separação entre espaço privado e espaço público é levada à suas últimas consequências” (ENGUIA, 1989, p. 8).

Segundo Yamile Smith (2008), a diferença entre os gêneros nas sociedades se constrói demarcando o masculino como hegemônico e o feminino como subordinado. Nesse sentido,

[...] lo masculino y el ser hombre aparece vinculado con el ámbito público. En ese espacio “público” se espera que el hombre ostente sabiduría, poder, ejercicio del dominio y demuestre su excelencia y eficacia, su racionalidad. Este espacio es visible tangible, es el único en donde el trabajo es remunerado, “medible”. En el ámbito público el poder económico, político, jurídico, científico, religioso, bélico ha estado y está fundamentalmente en los hombres. (SMITH, 2008, p. 117).

Por outro lado,

Lo femenino, asignado a la mujer, se ubica de modo exclusivo en el ámbito privado, doméstico, familiar. El ámbito “privado” aparece como el propio de la mujer, la cual por naturaleza podría desempeñarse mejor en ese sentido. Este es el espacio del cuidado, de la atención a los otros, de los afectos, de la reproducción de la vida, del trabajo no remunerado e invisible. (SMITH, 2008, p. 117).

María Angeles Durán (1988), ao retratar o público e o privado, situa que o lar é uma dimensão espacial, uma fronteira que divide o mundo privado e público. A autora caracteriza o lar como o local onde convivem pessoas, sejam parentes (corpos nascidos dos mesmos corpos) ou parentes políticos (corpos unidos em aliança), cujas atividades se direcionam ao cuidado e manutenção de suporte corporal (DURÁN, 1988). Além disso, o lar

Es el lugar donde los cuerpos se encuentran y hacen nacer nuevos cuerpos. Es el lugar donde los cuerpos descansan, duermen, se defienden de los detritus exteriores a través de la higiene, restauran fuerzas tomando la energía alimentaria y se deshacen de sus propios detritus en la cotidiana tarea escatológica. (DURÁN, 1988, p. 31).

Na discussão sobre público e privado, Durán (1988) realça que o corpo é o território do privado que se recriam em um processo social que os torna diferentes uns dos outros. Além disso, segundo Smith (2008), tradicionalmente, o público está relacionado com o político e o privado relacionado com o doméstico. Em um viés sexista, as mulheres que se dedicam aos

trabalhos domésticos são classificadas como inativas e os trabalhadores assalariados são ditos “população economicamente ativa” (ENGUIA, 1989).

No capitalismo, ocorre então uma cisão, as mulheres são fortemente responsabilizadas pela manutenção básica da força de trabalho. Essa responsabilização não é incumbida ao capitalista, como ocorria em outros modos de produção em que o opressor responsabilizava-se também pela reprodução da força de trabalho como no período da escravidão e nos feudos, por exemplo (ENGUIA, 1989).

Por outro lado, Smith (2008) ressalta que os limites dos conceitos de público e privado mudam a depender do contexto histórico e social. Existe um trânsito entre as esferas públicas e privadas (SMITH, 2008). A partir da dicotomia, público/privado, concebemos que as pessoas se movem, entre outros motivos, pela diversidade dos sistemas de valores e tudo que engloba o caráter multicultural das distintas sociedades (SMITH, 2008).

No contexto rural brasileiro atual, conforme destaca Sônia Menezes (2021), as mulheres, ocupam, muitas vezes, um lugar de subordinação ao marido e o trabalho exercido por elas é tido como uma ajuda, um trabalho de menor valor. Além disso, Beatriz Heredia e Rosângela Cintrão (2012) trazem que as mulheres da zona rural, bem como, frequentemente, seus filhos, pertencentes à unidade de trabalho familiar vão com seus esposos realizar trabalhos como assalariados, contudo, na medida em que o pagamento é baseado na tarefa e produção realizada, o pagamento é único, indivisível e feito ao homem, considerado chefe de família. Dessa forma Heredia e Cintrão (2012) destacam que a própria categoria trabalhadora rural inclui tanto as agricultoras familiares como as assalariadas rurais, sem discriminar as diferenças existentes, que não são poucas. As características do trabalho feminino agrícola fazem com que frequentemente haja uma invisibilidade que resulte na escassez ou até ausência de dados estatísticos oficiais relativos às mulheres (HEREDIA; CINTRÃO, 2012).

Segundo Thompson (1998), a Revolução Industrial e a concomitante revolução demográfica foram o pano de fundo da maior transformação da história, ao revolucionar as “necessidades” e destruir a autoridade das expectativas baseadas nos costumes. Segundo o autor, por meio da divisão do trabalho, supervisão, relógios e sinos, incentivos em dinheiro etc., formaram-se novos hábitos de trabalho e impôs-se uma nova disciplina de tempo (THOMPSON, 1998). O que levou várias gerações para se concretizar.

A divisão social do trabalho se acentua no sistema capitalista, ao fragmentar o processo produtivo, com diferentes níveis de especialização. Nesse sentido, podemos mapear uma divisão da sociedade em duas classes: a dominante, composta pelos proprietários dos meios de produção; e, a classe trabalhadora, composta por pessoas que possuem apenas sua força de

trabalho. Contudo, destacamos que de uma perspectiva teórica feminista, das mulheres e interseccional, entendemos que a sociedade não se divide de fato apenas em duas classes.

Os estudos sobre gênero e trabalho compartilham, segundo Flavia Biroli (2016), o entendimento de que a divisão sexual do trabalho atravessa as relações sociais e é basilar na sua organização. E, segundo esta autora, a divisão sexual do trabalho refere-se às diferentes formas de homens e mulheres produzirem e reproduzirem seus bens materiais, com uma base social constituída sob a forma de opressão e desigualdade (BIROLI, 2016).

Ana Elizabeth Alves (2013) destaca que as relações de classe ou relações de sexo / antagonismos de classe ou antagonismos de sexo costumavam ser estudadas de forma separada e é preciso contextualizar de modo inseparável, indissociável, as relações sociais de sexo e de classe. Segundo a autora, a divisão sexual do trabalho é acompanhada de uma hierarquia de poder, que situa os homens no campo produtivo e as mulheres no campo reprodutivo, uma separação que se expandiu no modelo capitalista (ALVES, 2013). A tradição de inferioridade, de subordinação e de desvalorização do trabalho das mulheres contribuiu para a sua marginalização nas funções produtivas, permitindo que o capitalismo extraísse o máximo de trabalho excedente, base do enriquecimento dos capitalistas (ALVES, 2013). Além disso, o conceito de trabalho deve incluir o trabalho doméstico, o trabalho não remunerado e o trabalho informal de forma a evidenciar uma massa de trabalho invisível realizado por mulheres (ALVES, 2013).

María Angeles Durán (1988) ao caracterizar o trabalho doméstico sistematiza dez blocos de tarefas similares: 1- Administração de recursos e consumo; 2- Socialização e cuidado das crianças; 3- Limpeza; 4- Costura; 5- Alimentação; 6- Cuidados de saúde; 7- Transporte; 8- Reparo e manutenção da casa; 9- Cuidado de plantas e animais domésticos; 10- Representação simbólica. Destes 10 blocos se vinculam 32 tarefas específicas que ainda podem ser subdividas (DURÁN, 1988). Tal descrição evidencia a amplitude do trabalho doméstico que em muitos contextos são desempenhadas exclusivamente por mulheres. Contudo, não podemos considerar que a separação de forma indiscriminada, tendo em vista a presença de mulheres na produção e homens na reprodução em diferentes contextos familiares (ALVES, 2013).

Nesse sentido, é importante retomar o contexto brasileiro, onde a formação social demonstra diferentes padrões de estrutura familiar, em razão do tempo, do espaço e dos grupos sociais (ALVES, 2013). Como destacado na seção 2.3, não há um tipo universal de família brasileira (ou uma visão universalista) como modelo único e estático, e sim uma compreensão da categoria família em uma processualidade histórica (ALVES, 2013).

É possível delimitar que a família patriarcal (tradicional) brasileira teve seu início com a consolidação da base econômica e legal da Colônia, com o direito canônico e o respaldo da Igreja Católica, ligada ao latifúndio e à escravidão (ALVES, 2013). Destarte, essa organização familiar possuía como herança a cultura portuguesa, que era fundamentada no direito paterno, no poder patriarcal e na submissão e reclusão da mulher, frente ao chefe da família (ALVES, 2013). Tal modelo de família se expressava como uma unidade de produção e reprodução e desempenhou um forte papel na sociedade colonial (ALVES, 2013) e no imaginário social.

No entanto, cabe destacar que a família patriarcal não pode ser retratada de modo exclusivista, nesse período colonial brasileiro, porque muitas vezes os lares eram formados e chefiados por mulheres, também havia famílias de maridos ausentes, companheiros ambulantes, crianças circulando entre outras casas e sendo criadas por comadres, vizinhas e familiares, apenas para citar alguns outros modelos (ALVES, 2013). A formação de diferentes padrões de organização familiar decorre do fato da sociedade ser estratificada do ponto de vista legal e racial - entre pessoas brancas, negras e indígenas - no espaço urbano e rural (ALVES, 2013).

Pensando no contexto urbano, temos que entre o século XIX e o XX, o Brasil apresentava uma economia com uma precária divisão social do trabalho e uma circulação limitada de mercadorias que, no entanto, já apresentava um crescimento da população urbana e os primeiros passos da industrialização (ALVES, 2013). As mudanças sociais, criadas pelo modo de civilização urbano-industrial, produziram alterações nas estratégias de organização da família. Em cidades mais desenvolvidas, como São Paulo, observamos a família de classe média, do meio operário e dos novos núcleos subproletários, como o mocambo e a favela resultantes da imigração da mão-de-obra do campo para a cidade (ALVES, 2013). Por outro lado, na maioria das cidades do interior e da zona rural, o funcionamento das práticas tradicionais de família ainda é uma realidade presente (ALVES, 2013).

No contexto rural, temos que logo após a abolição da escravatura, em diversas regiões do Brasil, incluindo o Nordeste, ocorreu uma passagem da agricultura de agroexportação para diversos tipos de relações não capitalistas de produção, que tinham como base o trabalho familiar (parceria, colonato, morador etc.) que mantinha o controle das terras sob as mãos dos fazendeiros, que faziam uso da mão de obra não remunerada de mulheres e crianças (ALVES, 2013).

Na atualidade, observamos uma divisão sexual do trabalho, na relação dos quilombolas com a terra, como destaca Karoline Monteiro (2013). Nestes contextos, cabe aos homens exercerem o trabalho na plantação, nas fazendas e em atividades que requerem grande força física e às mulheres recai a responsabilidade pelas tarefas da casa, a pequena produção nos

quintais e o artesanato (MONTEIRO, 2013). A divisão observada define e reforça os papéis que cabe a cada integrante do grupo na produção de bens efetivos para o sustento familiar (MONTEIRO 2013).

Nas comunidades quilombolas, assim, existe uma divisão sexual do trabalho, sendo as mulheres as principais responsáveis pelas atividades domésticas e pelo cuidado das crianças, ainda que muitas mulheres quilombolas trabalhem fora e/ou trabalhem na produção em seu território, junto a suas famílias. Segundo Patrícia Grossi, Simone Oliveira e João Bitencourt (2018, p. 9)

A mulher quilombola vivencia suas experiências sociais atravessadas por um modo de produção capitalista que a explora, diante de relações que minimizam seu valor social e reprodutivo (econômico), tal como é subjugada frente as práticas sociais de cunho hierárquico - potencializadas pela subordinação e jurisdição masculina. Ainda, sofre com o sistema político e as crenças que estabelecem a desigualdade entre raças e etnias.

A divisão sexual do trabalho está ancorada pelo princípio da diferença do trabalho atribuído aos homens e as mulheres e pelo princípio hierárquico, em que o trabalho do homem é mais valorizado do que a mulher. As condições de trabalho entre homens e mulheres extremamente desigual e dentre elas cabe destacar, que as mulheres brancas em geral possuem melhores condições de trabalho que as mulheres negras, assim como existem trabalhos que são mais predominantemente exercidos por mulheres negras, como o trabalho doméstico remunerado, como destacam Luana Pinheiro e colaboradoras (2019).

Historicamente, as mulheres negras experimentam maior precariedade no mercado de trabalho, marcada por uma remuneração extremamente baixa quando comparada a outros grupos e a uma concentração em determinados setores do mercado e em certas atividades cujos salários e condições de trabalho são inferiores, como destacado por Maria Aparecida Bento (1995).

O capitalismo explora economicamente as mulheres, se beneficiando do sistema patriarcal que inferioriza as mulheres negras no tocante aos homens negros e brancos e do racismo que as inferioriza quando comparadas às mulheres brancas e homens brancos. Assim, a situação das mulheres negras no que se refere ao trabalho requer uma lente interseccional.

A categoria trabalho é, então, central nas análises sociológicas e como podemos verificar nesta breve explanação, ela pode ser compreendida de maneira aprofundada se consideramos as relações raciais e de gênero basilares da organização social. Além disso, assim como concebe Salete Facco (2020), compreendemos o trabalho não só como a produção de

bens materiais ou espirituais, como também produtor de afetos, emoções, saberes, autocuidado e cuidado alheio, além de produtor de cultura.

No contexto das mulheres quilombolas, Selma Dealdina (2020b, p. 38) destaca as diferentes atuações, segunda ela

[...] somos rezadeiras, raizeiras, benzedeiras, parteiras, coveiras, líderes comunitárias, representantes associativas, estudantes, profissionais de diferentes áreas de trabalho, integrantes e lideranças de movimentos, guardiãs dos santos e das bandeiras das manifestações culturais, entre tantos outros afazeres.

Sandra Andrade e Ana Carolina Fernandes (2020, p. 120), por sua vez, destacam que “A maioria das mulheres são as presidentes das associações comunitárias quilombolas [...]”. Assim, como destaca Itamar Vieira Junior (2021 *apud* Alves; Mattos, 2023), a mulher negra camponesa vive um paradoxo, pois, por um lado, é a mais “vulnerável”, sofrendo as atrocidades de sistemas análogos à escravidão e/ou negação de direitos fundamentais no campo, em contextos marcados por relações de gênero moldados pelo patriarcado rural e, por outro lado, é a mulher quem protagoniza grande parte da luta pelos direitos no campo, na condição de lideranças comunitárias.

Mulheres quilombolas também apresentam diferentes formações,

A maior parte dessas mulheres tem pouco estudo formal, principalmente as adultas e idosas, somente algumas saíram da comunidade para estudar na cidade. Num novo contexto, temos gerações mais novas de mulheres quilombolas frequentando cursos universitários de graduação, mestrado, doutorado, em diferentes áreas. Temos mulheres quilombolas advogadas, psicólogas, engenheiras navais e ambientais, entre outros exemplos. (DEALDINA, 2020b, p. 38).

Assim, é possível concluir sobre a diversidade de atuações no que se refere ao trabalho das mulheres quilombolas, que variam ao longo das gerações e se situam com as mudanças contemporâneas nas atuações femininas dentro um espectro mais largo, ainda que o trabalho tenha uma marca de gênero muito forte nas diferentes sociedades, inclusive nas comunidades quilombolas.

Mulheres quilombolas são fortes lideranças de suas comunidades, além de apresentaram um papel central na transmissão da memória da comunidade, e a ocupação no espaço público tem sido cada vez mais crescente. Entretanto, como destacado anteriormente, ainda são as maiores responsáveis pelas atividades domésticas e pelo cuidado das filhas e filhos (GROSSI;

OLIVEIRA; BITENCOURT, 2018). Assim, é possível observar nestes contextos que a divisão sexual do trabalho é vista, frequentemente, de forma naturalizada e contribui para a ampliação e intensificação da jornada de trabalho das mulheres, gerando frequentemente uma sobrecarga (GROSSI; OLIVEIRA; BITENCOURT, 2018).

Ademais, destacamos que existe uma relação entre trabalho e memória, na medida em que a memória possibilita a reprodução social. Como afirmam Santos e Santos (2023, p. 333), a memória também pode ser compreendida como uma categoria ontológica do ser social, pois “[...] em condições normais, não existe ser social sem memória e, assim sendo, ela traz consigo o ineliminável caráter histórico mutável com todas as suas determinidades e contradições”. Em outra via, como destaca Medeiros (2015, p. 62), “Não se pode conceber a memória sem o trabalho”.

Cabe destacar, por conseguinte, a memória como algo construído socialmente que está atrelada em relações de poder, constituindo-se também como objeto de disputa nos conflitos sociais (POLLAK, 1989). Ademais, esse processo de construção envolve o movimento de lembrar e também esquecer (RIBEIRO; RADL-PHILIPP, 2017). Destarte, não se pode considerar a memória como um objeto autônomo, que se sobrepõem aos grupos e conflitos sociais, uma vez que ela não pode ser apresentada como autônoma em relação aos indivíduos (RIBEIRO; RADL-PHILIPP, 2017) e suas relações com os demais. Em suma,

[...] a memória como construto social reflexivo não é uma simples reprodução de uma memória unilateralmente determinada pelo coletivo ou pela estrutura social. Nossa visão teórica interacionista define assim a memória um construto social, mas como algo construído intersubjetivamente pelos sujeitos. [...] Essa asseveração é válida tanto para a memória entendida como fato coletivo como na noção de fato individual. (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2018, p. 44).

Nas comunidades tradicionais, mulheres possuem experiências que historicamente não tiveram visibilidade nos holofotes do feminismo eurocêntrico e muito menos na sociedade em geral. Realizar esforços na compreensão da diversidade e pluralidade destas experiências é fundamental para a construção de um conhecimento feminista e de uma sociedade que não deixem corpos pelo caminho, como destacam Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser (2019). Estes esforços perpassam a compreensão da memória coletiva relacionada às lutas travadas pelas mulheres que constroem estes espaços.

Falar de mulheres quilombolas é falar de uma multiplicidade de experiências e vivências. Dessa forma, não se trata de um grupo homogêneo, por isso é importante ouvir o que

estas mulheres têm a nos contar sobre o passado, como também sobre o presente, suas memórias, que também são memórias coletivas para aprofundar na compreensão sobre a diversidade de experiências femininas. Segundo Nilma Lino Gomes (2020, p. 11)

Ser mulher quilombola é sinônimo de resistência. Significa carregar na identidade, no corpo, no cuidado com a família, na lida no campo ou na agitação do urbano uma história ancestral de muita dignidade. As mulheres quilombolas constroem conhecimentos que emancipam a elas mesmas e as outras pessoas do quilombo.

Para nosso contexto entendemos que - ainda que não se trate de um grupo homogêneo - existem experiências coletivo-identitárias das mulheres quilombolas que interessam da ótica do tema específico desta tese, como a responsabilidade no cuidado das crianças, das casas e quintais, que se vinculam a saberes, frequentemente, passados de mãe para filhas.

Pensando na memória coletiva destas mulheres à luz de Halbwachs podemos destacar a inserção delas em um grupo social (sua comunidade), os laços de consanguinidade (família), o tempo (ancestralidade) e o lugar (terra), como quadros sociais da memória e, como categoria central sua pertença de gênero, sendo identificadas como mulheres. Os estudos sobre memória coletiva, segundo Myrian Sepulveda dos Santos (2013), apresentam como uma grande contribuição o apontamento de que o passado se reproduz em gestos, hábitos e rituais e, segundo a autora, o passado passou a ser procurado em práticas reiteradas no presente.

As mulheres exercem em suas comunidades um papel fundamental como pessoas pertencentes ao grupo das mulheres, pois elas transmitem oralmente, de forma predominante, os valores culturais, sociais, educacionais e políticos para a juventude sendo as guardiãs da pluralidade de conhecimentos presentes nos territórios quilombolas (SILVA, 2020). Assim, compreender a memória coletiva quilombola perpassa entender as relações de gênero do grupo. Além disso, a memória coletiva de mulheres quilombolas pode ser entendida quando recorremos, especialmente, aos escritos de Halbwachs sobre grupo e sobre memória coletiva da família, pois estas comunidades se configuram como um grupo que possui laços familiares dentre seus integrantes.

O grupo, segundo Halbwachs (2006), pode ser compreendido como uma entidade autônoma na qual é mantido um vínculo entre seus indivíduos com um passado comum. Esse passado se expressa em uma memória coletiva que constituem um conjunto de práticas, valores e aceções que são comuns a todos do grupo. Dessa forma, para Halbwachs (2006, p. 147),

[...] o grupo não é somente nem principalmente, um conjunto de indivíduos definidos [...] o que essencialmente o constitui é um interesse, uma ordem de ideias e de preocupações que se particularizam e em certa medida refletem as personalidades de seus membros [...]

Comunidades quilombolas se configuram como um grupo tal como a definição halbwachiana, mesmo que o sociólogo não tenha sido um estudioso desses grupos. Além disso, Halbwachs (2006) diz que é no tempo que um determinado grupo procura encontrar ou reconstituir a recordação e que não existe memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial.

No território de comunidades quilombolas, como em outros grupos campestres, o trabalho se confunde com a vida doméstica, pois nestes espaços se produzem alimentos que servem tanto para a subsistência, como para a comercialização. Halbwachs (2006, p. 189), ao tratar dos contextos campestres - anteriores ao desenvolvimento capitalista - destacou que “A família e a terra não se separam no pensamento comum”. Ainda que o contexto histórico e espacial seja outro, destacamos que em ambos – contexto campestre retratado por Halbwachs e as comunidades tradicionais atuais - a relação com a terra (e o trabalho em si) possui um significado profundo.

Também no caso das mulheres quilombolas a pertença de gênero define seu papel social na comunidade, mas, entendemos, que a identidade das mulheres quilombolas perpassa sua dimensão de gênero e sua dimensão étnico-racial e, dessa forma, os complexos processos atuais de auto-identificação tem sido construídos e reconstruídos numa dinâmica em que só é possível através do exercício da compreensão da memória coletiva e de um olhar interseccional.

A seguir, nos debruçaremos sobre o uso histórico das plantas medicinais, a partir de uma análise de gênero, buscando apresentar fundamentos botânicos e as contribuições da Etnobotânica, em especial no contexto das comunidades quilombolas. Os saberes sobre plantas medicinais, diretamente relacionados à memória coletiva do grupo, também podem evidenciar diferentes aspectos sobre as relações de gênero na comunidade. Para isso, se recorre aos laços de parentesco, de ancestralidade e a relação com o território, elementos centrais da afirmação dessa identidade.

2.5 Etnobotânica e gênero: plantas medicinais em comunidades quilombolas

Os seres humanos dependem, desde tempos ancestrais, das plantas para suas necessidades mais básicas de sobrevivência, tanto a nível material como espiritual e, na

atualidade, seguimos dependendo delas na nossa vida cotidiana, como destaca Ana Ladio (2010). Ademais, as plantas nos brindam constantemente com possibilidades de melhorar nossa qualidade de vida (LADIO, 2010).

As plantas oferecem não só macronutrientes como água, aminoácidos, carboidratos e lipídios, como micronutrientes tais como vitaminas e minerais. Dessa forma, cumprem diversos papéis, como fornecer energia, oferecer os compostos para nossa estrutura corporal, bem como compostos essenciais para a regulação do funcionamento do nosso organismo e para a nossa proteção contra ameaças. Quando há escassez de algum nutriente, nosso corpo fica mais debilitado e mais suscetível a doenças. Dessa forma, de um ponto de vista evolutivo, uma boa nutrição sempre foi essencial tanto para a nossa espécie como para todas as outras. Uma pequena acerola, por exemplo, pode oferecer diversos nutrientes tais como carboidratos que fornecem energia e vitamina C essencial para o fortalecimento do sistema imunológico. O conhecimento sobre as plantas se configura, desde tempos remotos, como central para nossa espécie e se configurou como essencial para nosso sucesso evolutivo.

Ainda que em tempos passados não existissem as modernas técnicas de análise bioquímica, o conhecimento empírico, através da observação, permitiu que as diferentes sociedades humanas conseguissem determinar quais fontes alimentícias e terapêuticas faziam bem para nossa espécie e quais não. Nesse sentido, as plantas são essenciais em diversos sentidos para a promoção da saúde e sobrevivência humana.

A importância das plantas não pode, contudo, ser apenas considerada do ponto de vista utilitário, como algo que nutre ou cura o corpo, mas de uma maneira integral, pois sempre foi esta a relação que as diferentes culturas mantiveram com as plantas, como podemos observar na presença ancestral delas em rituais religiosos, artísticos e culturais e no poder terapêutico do cultivo das mesmas. Nem sempre as plantas foram limitadas a produtos vendidos em gondolas de supermercado ou tendo seus princípios encapsulados em medicamentos para serem vendidos em farmácias. A sociedade ocidental moderna se desvinculou de tal forma da natureza que pensar na conexão que estabelecemos com as plantas e com todos os demais seres vivos do planeta não é mais algo considerado central.

Para compreender os significados que as plantas assumem na atualidade, bem como compreender as práticas de cura e promoção de saúde, é preciso olhar para o passado e ver as transformações promovidas pelo desenvolvimento da economia capitalista e do sistema patriarcal, colonialista e racista da nossa sociedade, nos últimos séculos. Nesta seção (2.5), então, buscaremos nos debruçar sobre estas questões, visando investigar sobre os conhecimentos etnobotânicos, em especial, aqueles sobre plantas medicinais presentes em

comunidades quilombolas e, para tanto, está dividida em três seções. Na primeira seção (2.5.1), nos debruçamos sobre os temas dos saberes e práticas de cura, abordando aspectos históricos e de gênero na cura e promoção da saúde. Na segunda seção (2.5.2), apresentamos alguns aspectos botânicos que consideramos fundamentais para a compreensão do tema, em especial sobre as formas de utilização. Por fim, na última seção (2.5.3) procuramos realizar uma articulação dos temas tratando de estudos etnobotânicos em comunidades quilombolas a partir de uma análise de gênero.

2.5.1 Mulheres, saberes e práticas de cura: dimensões histórico-sociais e de gênero

Os conhecimentos sobre como promover o bem estar e a saúde têm sido basilares para a sobrevivência da nossa espécie e diferentes culturas têm adotado historicamente amplas formas de alcançar tais objetivos. Porém, com o advento da Ciência Moderna e do capitalismo as formas de cuidado se transformaram profundamente, promovendo uma mudança de paradigmas, separando a cura de aspectos religiosos, místicos e/ou espirituais. Na prática, a cura do corpo sob a medicina moderna frequentemente (e infelizmente) se separa de outros aspectos fundamentais (e intrinsecamente relacionados) da experiência humana como a saúde emocional. Nem sempre foi assim e a mudança epistemológica acompanhou a mudança do papel das mulheres sobre esses saberes. Consideramos, então, relevante conhecer a história de algumas mulheres que contribuíram para os conhecimentos sobre plantas medicinais e como se promoveu essa mudança.

Mulheres, como Hildegard Von Bingen, apresentaram contribuições fundamentais para a Ciência e para a sociedade, inclusive as mais relevantes na sua época como no caso da Medicina. Hildegard von Bingen viveu entre 1098 e 1179, era de uma família da nobreza de Bermersheim, na Alemanha, e teve sua educação, entregue a um convento, como evidencia Regine Pernoud (1987).

As confidências de Hildegard sintetizam a sua existência: desde os três anos de idade ela é sujeita a visões sobrenaturais que a inspiram a transcrevê-las compondo suas obras (PERNOUD, 1987). Como destacam Rita Radl-Philipp e Fanny Martinez-Radl (2017) - ainda que Hildegard não tenha recebido uma ampla formação em gramática, dialética, retórica, aritmética, geometria astronomia etc. - Hildegard possui uma extensa obra, marcada pela cientificidade, referente a distintas áreas do conhecimento tais como Teologia, Medicina, Astronomia e Música.

No que se refere a suas obras destacamos o seu tratado médico *Liber Simplicis Medicinae*, em que a autora se dedica a explicar as causas e tratamentos de enfermidades com plantas e remédios naturais (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2017). Vale evidenciar que ela se debruça sobre temas como sexualidade, gestação e nascimento com descrições bastante precisas dos processos fisiológicos (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2017). Podemos observar estes temas em especial no livro *Physica*, em que apresenta uma abordagem sobre plantas, remédios, sexualidade e tratamento de infertilidade, como por exemplo, ao destacar o uso da planta *Semperviva* para tratar a impotência masculina (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2017). Fato em si surpreendente se considerarmos advindo de uma pessoa religiosa e que coloca em destaque que a temática era tida como bastante relevante na época.

Hildegard introduziu, também, elementos epistemológicos novos na obtenção do conhecimento, ao realizar observações sistemáticas de fatos físicos, desenvolve experimentos com as plantas, para então realizar deduções (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2017). Assim, Radl-Philipp e Martinez-Radl (2017) ao analisarem sua obra, concluem que é possível reconhecer - de um ponto de vista da Medicina - como sendo um dos tratados de plantas e remédios medicinais mais importantes de sua época. Um conhecimento produzido dentro de um contexto religioso, de inspiração espiritual, evidenciando também o papel das mulheres religiosas no período.

Durante os primeiros 300 anos de enraizamento da Igreja Católica, as mulheres foram as que mais contribuíram para consolidar as suas bases, morreram por professar a sua fé cristã e, por isso, muitas passaram a ser reconhecidas como Santas, posteriormente (PERNOUD, 1987). E, quando surgem os mosteiros, muitos deles passam a ter figuras femininas como suas principais responsáveis, como é o caso da própria Hildegard.

Em muitos mosteiros, além da pregação e dos estudos, uma obrigação fundamental destes espaços é a assistência aos enfermos que são atendidos nas enfermarias, localizadas em prédios separados (PERNOUD, 1987). Assim, as mulheres durante a Idade Média, principalmente as que viviam nos mosteiros se dedicavam muito a cura de pessoas enfermas. Nesse sentido, podemos ilustrar com o exemplo da fundação do Hospital de Paris em 651, onde durante 1200 anos, religiosas prestaram atenção gratuita as pessoas doentes que recebiam (PERNOUD, 1987).

Concerne destacar, também, que dentro do cristianismo o respeito passa a se estender a todas as formas de vida, sendo que mulheres, crianças e pessoas escravizadas passam a ser consideradas pessoas (PERNOUD, 1987). Segundo Pernoud (1987), observamos um

dinamismo e uma grande inventividade destas mulheres liberadas pelo Evangelho, sendo Fabíola um exemplo chamativo (PERNOUD, 1987).

Fabíola viveu no século IV (d.C) e era uma dama da aristocracia romana que, impressionada com a quantidade de peregrinos que chegavam a Roma (frequentemente sem recursos), fundou “A Casa dos Enfermos”, destinada a acolher estas pessoas (PERNOUD, 1987). Dito de outra forma, Fabíola fundou o primeiro hospital, uma inovação que terá impactos profundos no decorrer da história (PERNOUD, 1987).

O acesso de mulheres a diferentes profissões era maior em grande parte da Idade Média se comparado ao século XIV, sendo que muitas puderam atuar como médicas a exemplo da doutora Hersent que acompanhou Luis IV e Margarita de Provenza durante as cruzadas (PERNOUD, 1987) e muitas outras. Contudo, o surgimento do saber universitário, restrito às mulheres, irá mudar radicalmente a forma como as mulheres atuam no que se refere aos cuidados com a saúde. Segundo Pernoud (1987, p. 275),

Esto se tradujo entre otras cosas en la persecución contra las mujeres médicas a comienzos del siglo XVI; tenían prohibido ejercer la medicina sin el diploma que no podrían lograr. En este contexto, el nivel de instrucción en los conventos de mujeres se deterioró rápidamente.

Além disso, as mudanças quanto aos saberes e as práticas de cura, se consolidaram após séculos de perseguição contra as mulheres, o que nos convida a tentar compreender a execução de centenas de milhares de “bruxas” no começo da Era Moderna e os efeitos da invasão colonial para as mulheres e seus saberes.

Silvia Federici é uma filósofa contemporânea, professora e ativista feminista italiana radicada nos Estados Unidos, autora de importantes obras de referência que fornecem um importante esquema interpretativo sobre a caça às bruxas. Segundo Federici (2017; 2019), a discriminação contra as mulheres na sociedade capitalista não é exatamente um legado de um mundo pré-moderno, e sim uma formação do capitalismo que se apropriou de diferenças existentes para criar um regime patriarcal ainda mais opressor. Federici (2017) argumenta que o capitalismo foi uma contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal. A autora destaca, ainda nesta obra, que o poder das mulheres nos feudos e suas relações com os homens estavam determinados pelas lutas de suas comunidades contra os senhores feudais e pelas transformações que essas lutas promoviam nas relações entre senhores e servos (FEDERICI, 2017).

Neste contexto histórico, além das revoltas nos feudos, existiram diversos movimentos heréticos que se configuraram como uma tentativa consciente de criar uma sociedade nova, denunciando hierarquias sociais, a propriedade privada, os cercamentos e a acumulação de riquezas e difundiu entre o povo uma concepção nova e revolucionária de sociedade (FEDERICI, 2017). Tanto a Igreja como as autoridades seculares se utilizavam da denúncia de heresia para acusar toda a forma de insubordinação social e política (FEDERICI, 2017).

As mulheres - que por muito tempo tiveram um papel central na consolidação do cristianismo e dentro da Igreja (PERNOUD, 1987) - passaram gradativamente a ter menos importância. E nas seitas hereges eram consideradas como iguais, tinham os mesmos direitos e desfrutavam de uma vida social e de uma mobilidade que durante a Idade Média dificilmente se encontrava em outro lugar (FEDERICI, 2017).

Embora a caça às bruxas, no início da época moderna, estivesse dirigida a uma ampla variedade de práticas femininas, foi principalmente devido a suas capacidades como feiticeiras, curandeiras, encantadoras ou adivinhas que as mulheres foram perseguidas, pois, ao recorrerem ao poder da magia, debilitavam o poder das autoridades e do Estado, dando confiança aos pobres em sua capacidade para manipular o ambiente natural e social e, possivelmente, para subverter a ordem constituída (FEDERICI, 2017).

Nessa época também a sexualidade foi politizada, se tornando uma questão de Estado (FEDERICI, 2017). As escolhas sexuais não ortodoxas dos hereges também podem ser vistas, portanto, como uma postura antiautoritária, uma tentativa de arrancar seus corpos das garras do clero (FEDERICI, 2017). As mulheres que tentavam controlar sua função reprodutiva, com contraceptivos e aborto, eram vistas como uma ameaça à estabilidade econômica e social, principalmente em períodos subsequentes a catástrofes demográficas como a produzida pela Peste Bubônica (1347-1352) (FEDERICI, 2017).

Enquanto a resposta à crise populacional na Europa foi a subjugação das mulheres à reprodução, na América, onde a colonização destruiu 95% da população nativa a resposta foi o tráfico de pessoas escravizadas, capaz de prover à classe dominante europeia uma quantidade imensa de mão de obra (FEDERICI, 2017). Assim, a caça às bruxas, a escravidão, o extermínio dos povos indígenas, a colonização das Américas foram essenciais à acumulação primitiva do capital, conforme destaca Bianca Santana (2019).

Destaca-se também, que historicamente, a bruxa era a parteira, a médica, a adivinha ou a feiticeira do vilarejo e com a perseguição à curanderia popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, acumulado e transmitido de geração a geração (FEDERICI, 2017). Esta perda abriu o caminho

para o assentamento da medicina profissional - que já existia de certa forma em outros contextos histórico-sociais, como destacado anteriormente – que passa a ser a única forma aceita de tratamento médico. Assim, apesar de suas pretensões curativas, a medicina profissional se tornou uma nova forma de cercamento, tornando o conhecimento mais inacessível às classes populares e retirando o poder e o papel fundamental das mulheres nesse âmbito (FEDERICI, 2017).

Federici (2019), dialogando com o trabalho de outras feministas, como Barbara Ehrenreich e Deirdre English, Mary Daly e Carolyn Merchant, destaca que a caça às bruxas privou as mulheres de suas práticas curativas, forçou-as a se submeterem ao controle patriarcal da família nuclear e atacou ferozmente um conceito holístico de natureza que estabelecia limites à exploração do corpo feminino.

A violência colonial e escravista no Brasil também teve um impacto muito grande sobre as mulheres e os saberes e práticas de cura. Por outro lado, as navegações no Oceano Atlântico, a partir do século XV, ampliaram a biodiversidade relacionada a estes conhecimentos. Segundo Nina Silva *et al.* (2012), durante a colonização das Américas muitas espécies utilizadas pelos povos originários foram levadas e começaram a ser utilizadas na Europa, bem como o inverso, e com a chegada de pessoas da África muitas outras espécies foram trazidas. Mara Almeida (2011) destaca que algumas plantas trazidas para o Brasil evidenciam a herança africana e mantêm inclusive seu nome Yorubá, como o obí (*Cola acuminata* Schott & Engl), orobô (*Garcinia cola* Heckel) e akôkô (*Newbouldia leavis* Seemann). A autora destaca, ainda, que espécies também foram levadas daqui para a África como o milho, a batata doce, fumo e algumas espécies de *Annona* (pinha, fruta do conde, graviola), destacando que espécies africanas como a mamona, o dendê, o quiabo, inhames, tamarineiro e jaqueira, se adaptaram tão bem ao clima brasileiro que se tornaram plantas espontâneas (ALMEIDA, 2011). Assim, os conhecimentos indígenas, africanos e europeus são basilares do conhecimento cultural e biológico acerca das plantas no Brasil.

Sob outra perspectiva, o colonialismo e, principalmente, depois do advento da ciência ocidental e do capitalismo esse conhecimento mudou muito e o ataque a esses saberes e práticas tomou proporções inimagináveis no nosso contexto sociocultural. Atualmente, observamos o avanço das fronteiras agrícolas, a grilagem, o desmatamento, a violência contra pessoas que lutam pela demarcação e titulação de suas terras, a presença de evangélicos nas aldeias e comunidades, dentre outras formas de violência, que contribuem na ofensiva contra muitos conhecimentos e práticas ancestrais. Tais saberes não são apenas importantes nos contextos em que são produzidos e reproduzidos. Eles foram e continuam sendo muito relevantes no

desenvolvimento de medicamentos utilizados no mundo todo, contribuindo para a descoberta de tratamento e cura de muitas doenças.

Os saberes populares e práticas de cura tem se baseado nas experiências que se tem sobre o mundo, seus feitos e significados e sua valorização de acordo com o contexto natural e cultural onde se desdobram. Estes saberes e práticas são passados, ao longo das gerações, através da oralidade e dos ritos, e promovem impactos profundos na saúde física e mental da população e estão presentes nas diferentes populações humanas há milhares de anos.

Estes conhecimentos têm estado presentes até a atualidade, principalmente, em comunidades rurais, camponesas, indígenas, extrativistas, quilombolas etc., populações que vivem em estreita relação com o ambiente natural, dependendo de elementos do seu entorno natural para a sua reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental. Em especial as mulheres quilombolas, segundo Selma Dealdina (2020b) tem um papel central na preservação das tradições e saberes locais, em especial, sobre o uso das ervas medicinais, na agricultura, no artesanato, na culinária e nas festas. São as mulheres quilombolas que desempenham um papel fundamental, estabelecendo vínculos de solidariedade e transmitindo experiências.

As mulheres em diferentes contextos históricos e sociais foram de suma importância no que tange ao cuidado da saúde o que, frequentemente, é invisibilizado e não reconhecido, como nos exemplos trazidos aqui. Os conhecimentos sobre plantas medicinais e práticas de cura, além disso, não se expressam apenas entre mulheres privilegiadas brancas e de classe burguesa. Ao aprofundarmos na pesquisa teórica, percebemos que estes conhecimentos também advêm das classes populares, em especial, nas populações rurais, inclusive na atualidade.

Os mecanismos de discriminação em muitos aspectos se aproximam, em diferentes contextos socioculturais, por exemplo, na Europa e no Brasil onde as mulheres passam a ter uma atuação limitada sobre seus corpos e sobre o cuidado do outro. Urge visibilizar estes conhecimentos e difundi-los para que autonomia e soberania sobre nossos corpos se façam presente, bem como a atuação das mulheres na saúde seja mantida e valorizada, mantendo sua memória viva.

O cuidado tem sido ao longo do tempo vinculado às mulheres, resultado de uma construção social em que desde a mais tenra idade as meninas são ensinadas a cuidar do outro e da casa. Desse modo, o cuidar possui origem no espaço privativo do âmbito doméstico, como destacado por Ana Elizabeth Alves e Robson Costa Junior (2016). O cuidar, desde a antiguidade, é exercido no contexto familiar, geralmente pelas mulheres no intuito de satisfazer as necessidades dos filhos e cumprir com os afazeres domésticos (ALVES; COSTA-JUNIOR,

2016). A perpetuação dessa realidade se dá pela difusão da ideia de que cuidar da casa e dos filhos faz parte do instinto feminino e das qualidades “naturais” femininas (ALVES; COSTA-JUNIOR, 2016).

Por um lado, o feminismo da igualdade destaca que não existem diferenças naturais e sim diferenças que são impostas socialmente, refletidas em diferentes atribuições e papéis sociais, pregando assim a igualdade das mulheres com os homens. Contudo, acreditamos que tal perspectiva teórica tem se refletido na adoção de uma racionalidade tradicionalmente vinculada ao gênero masculino e sua visão sobre o mundo, esquecendo-se da experiência histórica do coletivo feminino (RADL-PHILIPP, 2016). Por outro lado, temos, então, o feminismo da diferença que aprofunda a temática e destaca a importância do cuidado. É preciso pronunciar como postulado epistemológico de partida a importância dos valores do cuidado para o conjunto da sociedade e dos sujeitos com vistas à promoção de uma nova organização da vida pública, laboral e domésticas (RADL-PHILIPP, 2016).

Nesse sentido, Gilligan (1982) se sobressai ao apresentar que o cuidado é uma ética feminina sob o jugo do patriarcado, mas que em meio a uma estrutura democrática, o cuidado pode ser concebido como uma ética humana. Segundo Gilligan (1982, p. 22)

A ética do cuidado feminista é uma voz diferente em meio à cultura patriarcal porque ela junta razão com emoção, mente com corpo, self com relacionamentos, homens com mulheres, resistindo às divisões que mantêm uma ordem patriarcal.

Assim, o feminismo da diferença - ao destacar o cuidado do corpo e das pessoas como algo fundamental da identidade coletiva feminina e como questões fundamentais para a vida humana - recupera elementos histórico-coletivos essenciais que consideram um status epistemológico próprio ao legado identitário histórico feminino e da experiência e contribuição feminina à história da humanidade (RADL-PHILIPP, 2016).

No contexto da presente pesquisa, vale frisar ainda que o feminismo da diferença, bem como o feminismo negro e a teoria da interseccionalidade ao aprofundarem nas diferentes experiências femininas quanto à etnia, raça, classe e nacionalidade contribuem na compreensão da memória de mulheres quilombolas e seus saberes sobre plantas medicinais na medida em que evidenciam como partem de um histórico de colonização e da imbricação de outras opressões.

Nesse sentido, afirmamos que compreender os saberes sobre plantas medicinais perpassa a compreensão sobre as intersecções e o passado colonial, isso porque os saberes

(assim como as plantas) advêm de diferentes matrizes culturais, como europeia, indígena e africana, assim como determinar as práticas de cura pela sua pertença de gênero (por serem mulheres cis, no caso da presente pesquisa), de raça/etnia (por serem mulheres negras quilombolas) ou de classe (por serem trabalhadoras da agricultura familiar). Na interseccionalidade, compreende-se que não é possível acionar as identidades em separado ou entender que uma é mais predominante que a outra, e sim que na intersecção a compreensão se amplia.

A seguir, nos debruçaremos com mais detalhes sobre os aspectos botânicos, vinculados ao nosso objeto de pesquisa.

2.5.2 Botânica e plantas medicinais: aspectos fundamentais e históricos

A Biologia, ciência que estuda a vida em suas diferentes formas, busca também compreender as relações evolutivas estabelecidas entre as espécies. A árvore da vida (ou árvore filogenética) simboliza a ideia de que todas as formas de vida estão inter-relacionadas, segundo Walter Judd *et al.* (2009). A árvore da vida representa as relações evolutivas que as espécies possuem entre si, destacando aspectos como a ancestralidade comum, evidenciada nos ramos de uma árvore.

As plantas vasculares - grupo que domina a maior parte dos ecossistemas terrestres - nos provêm, dentre outras coisas, medicamentos, plantas ornamentais, materiais de construção, fibras de papel, vestimenta, bem como a maior parte da nossa alimentação (JUDD *et al.*, 2009). Informações sobre estes e outros atributos das plantas foram imprescindíveis para o desenvolvimento das diferentes civilizações humanas.

A Botânica ou Biologia Vegetal é um ramo da Biologia que se debruça no estudo dos vegetais. A influência das plantas medicinais na Botânica era tão marcante que as primeiras pessoas que se dedicavam a essa área de estudo eram chamadas “Herbalistas”, em evidente alusão às compilações sobre o uso de ervas, como destacam Harri Lorenzi e Francisco Matos (2008).

A Botânica, atualmente, divide-se em diversas subáreas, como por exemplo: Sistemática (nomenclatura, identificação e classificação dos vegetais), Fisiologia (atividades vitais), Organografia (morfologia externa), Anatomia (morfologia interna), Palinologia (pólen), Fitogeografia (distribuição das espécies), Paleobotânica (fósseis vegetais), Genética (estudo de DNA), Ecologia Vegetal (relação entre os vegetais, os demais seres vivos e o meio), Botânica

Agrícola (atividades de plantação e cultivo), dentre outras, segundo Regina Martins da Silva *et al.* (2014)²⁹.

A Sistemática Vegetal, em especial, é o ramo da Botânica que trata da classificação, nomenclatura e identificação das plantas. Segundo Judd *et al.* (2009), a Sistemática é a ciência da diversidade dos organismos e seu propósito é descobrir os ramos da árvore evolutiva da vida. No entanto, a busca em classificar os seres vivos não iniciou com a sistemática moderna.

Acredita-se que o registro mais antigo acerca da utilização de plantas medicinais remete ao Pen Ts'ao, de 2800 a.C., escrito pelo herborista chinês Shen Nung, que descreve o uso de centenas de plantas utilizadas na cura de várias doenças, segundo Mara Almeida (2011). Ademais, um dos primeiros registros que se tem da tentativa de estabelecer um sistema de classificação das espécies, incluindo as plantas, pode ser encontrado em Theophrastus (370-288 a.C.).

Theophrastus é, possivelmente, o primeiro a publicar sobre o tema da classificação de plantas no trabalho chamado “Enquiry into Plants”, em que classifica as plantas em quatro grupos, segundo James Schooley (1997). Outra importante referência histórica no esforço de elaborar uma classificação para as plantas foi Dioscorides (40-90) que compilou a obra *Materia Medica*, na qual são ilustradas 500 plantas com valor medicinal (SCHOOLEY, 1997). Tal obra foi a principal referência ocidental para a área de plantas medicinais até o Renascimento (LORENZI; MATOS, 2008).

Sabina Alcaraz (2022) destaca, também, que a ilustração botânica sempre teve um papel muito relevante, seja pelo seu interesse pictórico como por sua contribuição científica, e que a atuação de mulheres ilustradoras costuma passar despercebido. As artistas passaram por muitas dificuldades ao longo dos anos, apesar disso, mulheres brilhantes como Jeanne Baret, Maria Sibylla, Margaret Mee, dentre outras, podem ser citadas como grandes referências para as próximas gerações no que se refere à ilustração botânica (ALCARAZ, 2022).

As mulheres foram impedidas de estudar ou viajar, e também foram proibidas de estudar anatomia humana (uma imposição do patriarcado), por um longo período, assim, muitas artistas se debruçaram na arte de pintar flores e a natureza em geral (ALCARAZ, 2022). Assim, as mulheres e as plantas, inclusive, no âmbito artístico e científico, estão relacionadas e

²⁹ Além disso, existem campos de conhecimento que articulam, simultaneamente, as contribuições da Botânica com outras ciências, como a Etnologia, por exemplo, dando origem a Etnobotânica que se debruça no estudo das interações entre sociedades humanas e plantas. No tópico 2.5.3, apresentaremos uma abordagem mais aprofundada sobre a Etnobotânica.

evidenciam aspectos da luta das mulheres. Nesse sentido, a seguir, retrataremos sobre algumas delas, que, dentre muitas outras, contribuíram para a arte e para a botânica.

Jeanne Baret (1740-1807) foi a primeira mulher a participar de uma expedição e dar a volta ao mundo em um barco (ALCARAZ, 2022). Baret possuía muitos conhecimentos botânicos, em especial, sobre as propriedades medicinais das plantas e trabalhava com Philibert Commerson e com ele embarcou em uma expedição, utilizando vestimentas masculinas e se passando por um homem, já que às mulheres era vedada a participação nas expedições (ALCARAZ, 2022). Nesta oportunidade, Baret participou da coleta de mais de 6000 espécimes e contribuiu de forma importante na classificação das espécies mediante o uso de desenhos (ALCARAZ, 2022).

Maria Sibylla Merian (1647-1717) foi uma naturalista, ilustradora e entomóloga, cujos trabalhos englobavam os estudos de insetos na natureza e cujas ilustrações possuem como protagonistas as flores, como pode ser visto na Figura 1 (ALCARAZ, 2022). Trabalhou durante muitos anos dando aulas de bordado, desenho e pintura e comercializando lenços que ela mesma pintava (ALCARAZ, 2022). Maria Sibylla economizou o dinheiro do seu trabalho e custeou uma viagem ao Suriname, sendo a primeira naturalista europeia a viajar para a América sem estar financiada por um governo (ALCARAZ, 2022). Merian investigou e registrou 60 espécies de plantas e mais de 90 espécies de animais, sendo que seu trabalho se caracterizou como uma união perfeita entre ciência e arte, apesar das dificuldades da época (ALCARAZ, 2022).

Figura 1 – *Carnation sun*. A autoria de Maria Sibylla Merian



Fonte: ALCARAZ (2022)

Marianne North (1830-1890) foi uma pintora botânica, cuja vida consistiu em viajar para diferentes países, em que ia pintar espécies autóctonas e regressava para a Inglaterra até

empreender viagem a um novo país. Após viajar sozinha para a Jamaica, seguiu sua investigação no Brasil retratando o país através de pinturas, quadros e anotações em seus diários, bem como explorou outros países como Japão, Singapura e Sri Lanka (ALCARAZ, 2022). Deixou uma grande produção de obras florais que pode expor, dando a conhecer seu trabalho sobre a análise de espécies exóticas de distintos países, como na Figura 2 (ALCARAZ, 2022).

Figura 2 – *Nymphae rubra*. A autoria de Marianne North



Fonte: ALCARAZ (2022)

Margaret Mee (1909-1988) foi uma naturalista que viajou diversas vezes ao Brasil e sua primeira expedição para a Floresta Amazônica foi em 1956, onde começou a pintar flores e a interessar-se pelo estudo da Botânica (ALCARAZ, 2022). Mee contou com um importante reconhecimento de seu trabalho, sendo que foram organizadas exposições das suas obras em São Paulo e no Rio de Janeiro, como também expôs em Londres, onde recebeu uma medalha Grenfell por sua obra (ALCARAZ, 2022). Um dos trabalhos de Mee pode ser visualizado na Figura 3.

Figura 3 – *Neoregella margaretae*. A autoria de Margaret Mee



Fonte: ALCARAZ (2022)

Anne Kingsbury Wollstonecraft³⁰ (1791-1828), também conhecida como Nancy, foi uma botânica, naturalista, ilustradora e defensora dos direitos das mulheres, atuando ativamente em Cuba no começo do século XIX, quando a ilha ainda estava sob domínio espanhol, como destaca Elisa Moreno (2022). *Specimens of the Plants and Fruits of the Island of Cuba*, datado em 1826, é um amplo e completo estudo sobre a flora cubana, que conta com 220 páginas de textos descritivos com precisão e cuidado, junto a 121 ilustrações botânicas em aquarela, uma delas pode ser visto na Figura 4.

Importante destacar que a obra “*Specimens of the Plants and Fruits of the Island of Cuba*” foi encontrada apenas em 2018 e que o departamento *Rare and Manuscript Collections* da Biblioteca da Universidade de Cornell digitalizou o documento, de acesso público na internet, abrindo novas vias de investigação sobre as mulheres naturalistas e ilustradoras (MORENO, 2022).

Figura 4 – *Passiflora caerulea*. Autoria de Anne Wollstonecraft



Fonte: Wollstonecraft (1826)

Os trabalhos das mulheres retratadas, anteriormente, evidenciam seu importante papel na Botânica, como ilustradoras e investigadoras que ajudaram a descrever e catalogar as espécies. Além disso, como destacam Lorenzi e Matos (2008), muitos dos primeiros trabalhos - que buscavam nomear e categorizar os vegetais - possuíam como objetivo oferecer um catálogo útil de plantas medicinais.

³⁰ Anne foi casada com Charles Wollstonecraft (irmão de Mary Wollstonecraft) e, assim como a cunhada, também produziu textos em defesa dos direitos das mulheres, como o artigo “**The Natural Rights of Woman**” de 1825, em que reivindica uma melhora nos estudos científicos e literários para as mulheres (MORENO, 2022). Neste artigo, a Anne Wollstonecraft evidencia seu interesse pelo estudo da natureza conectado ao desejo de melhoria nas outras formas de vida, educação e direitos sociais, um discurso integrador que antecipa as premissas do ecofeminismo (MORENO, 2022).

Naquela época, os nomes das plantas eram descrições das características das mesmas, o que muitas vezes exigia uma sentença inteira e era, portanto, um sistema pesado (SCHOOLEY, 1997). Outros sistemas de nomeação e classificação foram propostos ao longo do tempo, mas foi Karl von Lineu (1707–1775) quem promoveu as mudanças mais essenciais e estabeleceu as bases da Sistemática, sendo por isso reconhecido como o pai do sistema moderno de nomeação das espécies (SCHOOLEY, 1997).

Lineu propôs a nomenclatura científica ainda utilizada na atualidade, utilizando terminologias lógicas e designação binária tanto para plantas como para animais, e introduziu o conceito de espécie e gênero (MARTINS-DA-SILVA *et al.*, 2014). A nomenclatura binária compreende a aplicação de dois nomes (sempre grafados em itálico ou sublinhados), seguidos do nome da pessoa que realizou a sua descrição (MARTINS-DA-SILVA *et al.*, 2014), por exemplo: *Tetragastris catuaba* Soares da Cunha³¹. O primeiro nome designa o gênero e deve começar com letra maiúscula; o segundo é escrito em minúscula e refere-se ao epíteto específico, o nome “Soares da Cunha” refere-se a quem fez a descrição da espécie (MARTINS-DA-SILVA *et al.*, 2014).

Um dos aspectos mais delicados no tratamento com plantas medicinais concerne à identificação das plantas (LORENZI; MATOS, 2008). A nomenclatura popular de uma planta pode variar enormemente a depender do local, uma espécie como a *Chenopodium ambrosioides* L.³² pode contar com mais de 25 nomes populares (LORENZI; MATOS, 2008). Assim, a uniformização da nomenclatura botânica se faz necessária para evitar ambiguidades que podem trazer riscos. Dessa forma, os estudos com plantas medicinais precisam incluir a identificação correta da amostragem botânica, além dos nomes populares utilizados.

As plantas medicinais, atualmente, são definidas como espécies vegetais utilizadas com propósitos terapêuticos, sejam elas cultivadas ou não, segundo a World Health Organization (WHO, 2003). Sendo que diversas partes da planta podem ser utilizadas no tratamento tais como folhas, cascas, raízes, leite (látex), sumo, frutos e sementes que podem ser utilizadas de forma fresca (a mais comum) ou seca. Ademais, as formas de utilização das plantas medicinais são muitas como: aluá, cataplasma, chá por infusão, chá por decocção ou cozimento, chá por maceração, inalação, lambedor ou xarope, pós, sinapismo, tintura e vinho medicinal

³¹ *T. catuaba* Soares da Cunha é uma árvore arbórea, presente no sul da Bahia, popularmente conhecida como Catuaba e, frequentemente, utilizada devido a suas propriedades analgésicas, como estimulante do sistema nervoso central, contra exaustão e fadiga, sendo apontada também como afrodisíaca. (LORENZI; MATOS, 2008).

³² *Chenopodium ambrosioides* L. pode ser conhecida como erva-de-santa-maria, mastruz, mentruz, pacota, quenopódio, erva-das-cobras, canudo, chá-dos-jesuítas e muitos outros nomes. É uma erva perene ou anual muito ramificada, com até 1 metro de altura e é uma das mais utilizadas entre os remédios tradicionais no mundo inteiro, por sua ação estomáca, antirreumática e anti-helmíntica. (LORENZI; MATOS, 2008).

(LORENZI; MATOS, 2008). A descrição das principais formas de utilização reconhecidas, atualmente, pode ser observada na tabela 1.

Tabela 1: Formas mais comumente utilizadas nos tratamentos caseiros com plantas medicinais

TIPO DE PREPARO	FORMA DE PREPARAÇÃO E USO
Aluá	Bebida feita com raízes amiláceas. Tritura-se 50-100g da raiz, adiciona-se meio litro de água e coloca-se num recipiente fechado. Após um dia completo em repouso, coa-se e toma-se adocicado e gelado.
Cataplasma	Preparação aquecida feita com farinha, água e agente curativo (polpa, pó de raízes ou folhas) que se aplica sobre alguma parte do corpo dolorida ou inflamada, aplicada na região afetada entre dois panos finos.
Chá por infusão	Mistura-se água recém-fervida a partes da planta na proporção de 8-10g de planta fresca ou 4-5g da planta seca para uma xícara de chá. A infusão é, então, coberta e deixada em repouso por 5 a 10 minutos. Depois desse período, coa-se e pode ser consumida. Indicado para folhas.
Chá por decoção ou cozimento	Coloca-se a planta em água fria e leva-se a fervera que pode variar entre 10 a 20 minutos. Após o cozimento deixar em repouso por 10 a 15 minutos. Indicado para cascas, raízes e sementes.
Chá por maceração	Coloca-se a planta, amassada ou picada (depois de limpa), mergulhada em água fria durante 10 a 12 horas para folhas, sementes e partes tenras e de 22 a 24 horas para talos, cascas e raízes duras.
Inalação	Adicionam-se a uma panela com água fervente porções da planta com o princípio ativo desejado, cobre-se a cabeça com uma toalha e aspira-se o vapor ritmicamente durante em média 15 minutos.
Lambedor ou xarope	Preparação espessada geralmente obtida a partir de açúcar derretido adicionado a chá por infusão ou cozimento.
Pós	Secagem da planta de forma que fique quebradiça abaixo de 60°, deixando-se o material em forno depois de fogo apagado ou sobre a chapa de fogão ainda quente, mas que permita o toque da mão. Depois de seca a planta pode ser triturada com a mão e em seguida peneirada. Para uso oral, pode ser utilizado junto a leite doce ou mel de abelha.
Sinapismo	Tipo especial de cataplasma no qual se adiciona mostarda, pimenta malagueta, gengibre ou outras plantas que provocam rubefação ou avermelham a pele. É usado como derivativo nos casos de inflamações internas.
Tintura	Esta preparação é feita a partir da maceração ou percolação com álcool de cereais ao invés de água. Em geral, deixam-se partes vegetais frescas ou secas grosseiramente trituradas mergulhadas em álcool, durante oito a dez dias, depois disso, coa-se e guarda-se em recipiente protegido da luz e do ar.

Vinho medicinal	É um preparo feito com vinho tinto mais a maceração de uma ou mais plantas, por um período de oito dias.
-----------------	--

Fonte: Elaborada pela autora a partir de Lorenzi e Matos (2008)

Outro importante aspecto sobre a utilização de plantas medicinais é que muitas delas possuem propriedades tóxicas, o que requer alguns cuidados quanto à dosagem (LORENZI; MATOS, 2008). A simples presença não desqualifica o uso medicinal, mas é importante ter conhecimentos sobre estas substâncias e seguir orientação médica. Algumas das substâncias tóxicas estão sistematizadas na tabela 2.

Tabela 2: Principais grupos de substâncias tóxicas presentes em plantas medicinais

GRUPOS DE SUBSTÂNCIAS	POSSÍVEIS EFEITOS COLATERAIS E INTOXICAÇÃO
Alcaloides Pirrolizidínicos	Estes alcaloides são considerados cancerígenos e hepatotóxicos e estão presentes no fedegoso (<i>Heliotropium indicum</i> L.) e no confrei (<i>Symphytum officinale</i> L.).
Alcaloides Tropânicos	Alcaloides que possuem efeitos como confusão mental e alta irritabilidade e efeitos somáticos como boca seca, dilatação da pupila, retenção urinária, taquicardia e febre. Presente principalmente nos gêneros de solanáceas <i>Datura</i> e <i>Brugmansia</i> .
Glico-alcaloides Esterólicos	Estes compostos podem provocar intoxicação e sintomas como desensibilização progressiva e estupor. São encontrados em baixa concentração no gênero <i>Solanum</i> , o que justifica a baixa frequência de intoxicação mesmo que haja amplo uso das plantas.
Alcaloides Piperínicos e Piperidínicos	O alcaloide mais conhecido deste grupo é a nicotina, presente em plantas de tabaco (<i>Nicotiana</i>). A peletierina responsável pelo efeito tenífugo da romã (<i>Punica granatum</i> L.) também pertence a esse grupo. As intoxicações podem envolver náuseas, salivação excessiva, vômitos, dor abdominal, diarreia e confusão mental. Outros alcaloides deste grupo não são tão frequentes nas plantas usadas no Brasil.
Glicosídeos Cardioativos	Tais compostos possuem ação essencialmente cumulativa e a intoxicação se caracteriza por mal-estar, vômitos, suores frios, convulsões, perda dos sentidos e parada cardíaca. Entre as plantas produtoras encontramos a dedaleira (<i>Digitalis purpurea</i> L.), a espirradeira (<i>Nerium oleander</i> L.) e a ciumeira (<i>Calotropis procera</i> Aiton).
Glicosídeos Cianogênicos	A produção de ácido cianídrico em algumas plantas é comum, mas sua intensidade é muito baixa para uma intoxicação aguda, com exceção da mandioca (<i>Manihot esculenta</i> Kranz), na qual algumas variedades podem produzir uma quantidade maior. A intoxicação é caracterizada por dor de cabeça, tonturas, aumento da frequência respiratória e cianose.

Glicosídeos Antraquinônicos e suas Agliconas	Estes compostos podem causar intoxicação renal e provocarem diarreia, anúria por nefrite aguda, edema generalizado e prostração seguida de morte. Ocorrem comumente nas babosas (<i>Aloe</i> spp.) e quando o material vegetal é cozido pode provocar um aumento no teor de glicosídeos antraquinônicos.
Outras categorias	Diversos outros compostos, além dos retratados acima, podem causar toxicidade, como muitas cumarinas que podem causar hemorragias e hipersensibilidade à luz. Muitas sementes também apresentam toxalbuminas que causam diarreia e algumas substâncias histaminoides estão presentes em aráceas.

Fonte: Elaborada pela autora a partir de Lorenzi e Matos (2008)

As plantas medicinais podem ser consideradas remédios naturais poderosos e é importante destacar que podem apresentar riscos e efeitos colaterais. Assim, é preciso obedecer às dosagens prescritas e ter cuidado na identificação precisa do material, no preparo e na conservação. Frequentemente, acidentes acontecem quando fungos crescem sobre o material vegetal, pois eles também apresentam substâncias intoxicantes, como a aflotoxina e fusariotoxina que podem provocar náuseas, vômitos, diarreias, prostração, dano hepático, dor de cabeça, convulsões, dentre outros sintomas.

Como conclusões desta seção, entendemos, então, que os aspectos históricos tratados evidenciam como o desenvolvimento da Botânica está relacionado aos estudos das plantas medicinais. Destacamos, também, um pouco do papel das mulheres no desenvolvimento da Botânica e a importância da classificação e identificação das plantas, bem como as formas mais comumente utilizadas nos tratamentos caseiros. Nesse sentido, na presente pesquisa buscaremos realizar a identificação conforme os conhecimentos populares, bem como a identificação e respectiva classificação científica das plantas coletadas na comunidade quilombola.

Vale frisar que os conhecimentos botânicos se desenvolvem no âmbito universitário, contudo, representam apenas uma fração dos conhecimentos sobre plantas medicinais. Os conhecimentos populares são muito abundantes de forma que com o tempo surgiu a Etnobotânica que promove uma articulação entre saberes. Além disso - articulando com os resultados teóricos da seção anterior - podemos concluir que as mulheres apresentaram muitas contribuições para o desenvolvimento dos estudos sobre plantas medicinais, impactando não só na Medicina como também na Botânica. Cabe destacar, então, a relevância de estudos etnobotânicos que visam dar visibilidade e compreender aos saberes e a memória de mulheres que não se situam no contexto universitário - proposta desta tese.

À continuação do nosso propósito, passaremos agora a analisar aspectos relacionados na atualidade às políticas públicas vinculadas ao uso de plantas medicinais, ou seja, ao

tratamento com plantas medicinais, articulando e inserindo nesse contexto mais amplo a importância da Etnobotânica e da análise de gênero em estudos etnobotânicos, em especial em comunidades quilombolas.

2.5.3 Plantas medicinais, Etnobotânica e análise de gênero em comunidades quilombolas

O uso de plantas medicinais na recuperação da saúde tem se transformado ao longo dos tempos, desde as formas mais simples de tratamento local, utilizada há milhares de anos por diferentes civilizações até as formas tecnologicamente sofisticadas da fabricação industrial encontradas na modernidade (LORENZI; MATOS, 2008). O Brasil, neste contexto, detém um valioso conhecimento tradicional associado ao uso de plantas medicinais em decorrência de ser o país com a maior biodiversidade do planeta, além de se caracterizar por rica diversidade étnica e cultural (BRASIL, 2006a). Tendo isso em vista, o governo brasileiro, governado na época por Luís Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT), instituiu, em 2006, a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (PNPMF) (BRASIL, 2006a).

A PNPMF - foi aprovada por meio do Decreto nº 5.813, de 22 de junho de 2006 e - estabeleceu diretrizes e linhas prioritárias para o desenvolvimento de ações voltadas à garantia do acesso seguro e uso racional de plantas medicinais e fitoterápicos em nosso país, ao desenvolvimento de tecnologias e inovações, assim como ao fortalecimento das cadeias produtivas, ao uso sustentável da biodiversidade brasileira e ao desenvolvimento do Complexo Produtivo da Saúde (BRASIL, 2006a)³³. Alguns princípios nortearam a elaboração da PNPMF, tais como

melhoria da atenção à saúde, uso sustentável da biodiversidade brasileira e fortalecimento da agricultura familiar, geração de emprego e renda, desenvolvimento industrial e tecnológico e perspectiva de inclusão social e regional, além da participação popular e do controle social sobre todas as ações decorrentes dessa iniciativa. (BRASIL, 2006a, p. 9).

Ainda neste documento, encontramos o argumento de que a ampliação das opções terapêuticas oferecidas à população brasileira, por meio do Sistema Único de Saúde (SUS), na perspectiva da integralidade da atenção à saúde, é uma relevante estratégia com vistas à

³³ O conceito de Complexo Produtivo da Saúde (CPS) foi desenvolvido, segundo Carlos Gadelha (2020), no início de 2000, com a intenção de captar a relação indissociável entre saúde e desenvolvimento, por meio de uma perspectiva endógena que considera a saúde e o sistema de produção como uma parte indissociável de um padrão de desenvolvimento, não como um fator acessório e exógeno, restrito ao campo das políticas sociais frente à dinâmica do capital. Atualmente, o termo utilizado tem sido Complexo Econômico-Industrial da Saúde (CEIS).

melhoria da atenção à saúde e à inclusão social (BRASIL, 2006a). Para tanto, inclui-se a garantia de acesso a plantas medicinais, fitoterápicos e serviços relacionados à fitoterapia, com segurança, eficácia e qualidade (BRASIL, 2006a).

No Brasil, além da PNPMF, existe outra política nacional que incentiva a utilização de fitoterápicos como terapia na Atenção Básica de Saúde (ABS): a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares - PNPIC (BRASIL, 2006b). A implementação da PNPIC visa atender, sobretudo, à necessidade de se conhecer, apoiar, incorporar e implementar experiências que já vêm sendo desenvolvidas na rede pública de muitos municípios e estados, complementando e ampliando o que já oferecido pelo sistema público da saúde (BRASIL, 2006b).

A PNPIC foi publicada na forma das Portarias Ministeriais nº 971 em 03 de maio de 2006, e nº 1.600, de 17 de julho de 2006 (BRASIL, 2006b). Ademais, atualmente, o SUS³⁴ oferece, de forma integral e gratuita, 29 procedimentos de Práticas Integrativas e Complementares (PICs) à população, incluindo a Fitoterapia (BRASIL, 2022b).

Uma das diretrizes da PNPIC se refere à elaboração da Relação Nacional de Plantas Medicinais de Interesse ao SUS (RENISUS), que foi publicada posteriormente em 2009, contendo uma lista composta de 71 espécies de plantas medicinais, que auxiliam no objetivo da PNPMF e da PNPIC de garantir à população brasileira o acesso seguro e o uso racional de plantas medicinais e fitoterápicos. A RENISUS pode ser conferida no anexo A.

No contexto da PNPMF e da PNPIC as pesquisas sobre plantas medicinais têm um papel prioritário, no sentido de analisar as espécies mais utilizadas pela população e quais são as mais encontradas no nosso território, em vistas de garantir a segurança e o amplo acesso a elas.

Nesse sentido, colocamos em evidência que áreas do conhecimento como a Etnobiologia, Etnoecologia, Etnobotânica e outras que têm se debruçado, ao longo das últimas décadas, em estudar a relação ser humano e biota, fornecendo importantes informações indispensáveis para a proteção do patrimônio biocultural brasileiro.

A International Society of Ethnobiology – ISE (2008, p. 12) reconhecendo o valor desses conhecimentos para os seres humanos de todo o planeta, compreende os referidos conhecimentos e práticas populares - que são construídos e transmitidos ao longo de gerações - em termos de patrimônio biocultural, conceituados como perfazendo o

[...] patrimônio cultural (tanto o tangível como o intangível, incluindo o direito consuetudinário, folclore, valores espirituais, o conhecimento, inovações e

³⁴ Cabe enfatizar também que o Conselho Federal de Medicina (CFM), em 1991, reconheceu a fitoterapia como método terapêutico e na Atenção Básica de Saúde (ABS) desenvolvida sob supervisão médica, ainda que não a considere uma especialidade na medicina (BRASIL, 1991).

práticas) e patrimônio biológico (diversidade de genes, variedades, espécies e ecossistemas de provisionamento, regulação e serviços culturais) dos povos indígenas, sociedades tradicionais e comunidades locais, que muitas vezes estão intimamente ligados através da interação entre os povos e a natureza ao longo do tempo e são moldados por seu contexto sócio-ecológico e econômico.

Segundo a ISE (2008), então, o patrimônio biocultural inclui o patrimônio cultural e biológico em contextos específicos nos quais as comunidades estão em estreito vínculo com a natureza. Nesse sentido, ressaltamos que o Brasil possui um amplo número de comunidades extrativistas, pesqueiras, de fundo e fecho de pasto, quilombolas etc. Comunidades tradicionais que - em contato com o bioma que as cercam - dispõem de amplos conhecimentos sobre plantas, animais e demais seres vivos, bem como sobre os seus respectivos ecossistemas.

Nesse contexto, as pesquisas na área da Etnobiologia e suas subáreas, como a Etnobotânica, se tornam especialmente importantes no sentido de registrar estes conhecimentos, em vistas da sua proteção.

A Etnobotânica, por sua vez, é a “ciencia que estudia la relación entre los seres humanos y su ambiente vegetal” (ALEXIADES, 2010, p. 17). Conforme ressaltado por Thiago Gomes e Fábio Bandeira (2012), a Etnobotânica apresenta uma alta relevância científica, econômica e social, como também para a conservação e manejo da vegetação nas regiões tropicais, especialmente no Brasil – uma vez que o nosso território abriga uma das floras mais ricas do planeta, aliado ao fato de que o país apresenta uma rica diversidade cultural, como já mencionado.

Daniele Canteli (2020) ressalta, também, que o conhecimento etnobotânico vinculado a reflexões sobre as relações de gênero já foi estudado em muitas comunidades e populações, frequentemente somado a outras características socioculturais. Priscila Rodrigues (2012), por sua vez, reivindica que além da razão utilitária, a lógica simbólica, mítica, religiosa e a identidade social e de gênero, são os elementos que intervêm no processo da construção do conhecimento tradicional.

Na mesma linha em “The ‘how’ and ‘why’ of including gender and age in ethnobotanical research and community-based resource management”, Jocelyn Muller, Riyana Boubacar e Iro Dan Guimbo (2015), chamam a atenção para a inclusão da análise de gênero e idade, justificando que estas fornecem informações importantes aos estudos sobre as interações entre seres humanos e natureza.

Jeanine Pfeiffer e Ramona Butz (2005), por sua vez, em uma revisão de estudos etnobiológicos (n = 296) e etnobotânicos (n = 424) contidos no *Journal of Ethnobiology and*

Economic Botany, entre 1981 e 2004, identificaram que menos de 5% dos artigos de pesquisa examinavam a variação dos conhecimentos dentro das comunidades sob uma perspectiva de gênero. As autoras ressaltam que a maioria dos estudos de campo etnobiológico estudados envolvia amostragem intencional, ou seja, aquela em que há uma seleção de um pequeno número de "informantes-chave", que podem, ou não, representar a variação coletiva na experiência etnobiológica presente no(s) local(is) de pesquisa (PFEIFFER; BUTZ, 2005). Essa técnica também conhecida como "modelo de consenso cultural" pressupõe homogeneidade cultural, denotando que não existem subculturas na sociedade em estudo. As autoras destacam, ainda, que em muitas comunidades as normas culturais garantem aos homens maior acesso público e reconhecimento do que as mulheres, o que evidencia a importância das análises incorporarem uma análise a partir da categoria de gênero (PFEIFFER; BUTZ, 2005).

Ainda que as pesquisas em Etnobiologia e Etnobotânica possam ter passado a incorporar mais análises de gênero em seus estudos, nas últimas duas décadas, compreendemos que parece ser relevante incorporar discussões mais aprofundadas sobre o que se está considerando como gênero e como se operacionalizar esta categoria. Nesse sentido, consideramos que a teoria feminista, por sua epistemologia e sua visão da práxis atreladas aos movimentos de mulheres camponesas, quilombolas, indígenas, possui relevantes considerações para um entendimento de gênero em estudos em diferentes comunidades.

A presente pesquisa adota essas asseverações e argumenta, deste modo, a favor da relevância científica desses conhecimentos etnobotânicos, sob uma ótica de gênero, feminista e das mulheres. Destacamos, ainda, novamente, que o paradigma moderno do conhecimento contribuiu para a objetificação e inferiorização dos saberes de grupos (mulheres, pessoas negras, indígenas, homossexuais, não ocidentais etc.). Desse modo, segundo Sandra Harding (1993), os estudos feministas precisam ter o compromisso de criticar a produção do conhecimento científico portador de viés androcêntrico e de propor, a partir da análise das relações de gênero, reflexões plurais orientadas por novas epistemologias. Além disso, a ecofeminista Inestra King (1997) resalta que o capitalismo tem provocado um processo de homogeneização de culturas e simplificação da vida na terra, rompendo equilíbrios naturalmente complexos dentro do ecossistema.

Cabe destacar que as CQs mantêm costumes e conhecimentos sobre utilização e manejo dos recursos vegetais. Nesse sentido, Gomes e Bandeira (2002) ressaltam que os registros do conhecimento tradicional das comunidades negras no Brasil ainda são escassos, o que podemos inferir que tem uma relação direta com a estrutura racista de nossa sociedade. Por isso,

consideramos importante a análise que articulem gênero, raça e classe nas suas interpretações, por serem dimensões imbrincadas.

Observando a relevância de pesquisas que tratem dos conhecimentos etnobotânicos sobre plantas medicinais, a partir de uma análise de gênero e considerando outros eixos de dominação, na próxima seção – 3 Metodologia da Pesquisa Empírica – apresentamos as dimensões metodológicas da parte empírica da nossa pesquisa, realizada no contexto de uma comunidade quilombola da Bahia. Para tanto, expomos os fundamentos metodológicos adotados, as hipóteses, a caracterização do local e das mulheres entrevistadas, os procedimentos e instrumentos do trabalho de campo e análise dos dados e, por fim, as dimensões éticas seguidas na pesquisa.

3 METODOLOGIA DA PESQUISA EMPÍRICA

3.1 Fundamentos epistêmicos e metodológicos

Os temas epistemológicos, no campo das Ciências Humanas e Sociais, têm sido frequentemente deslocados por questões de métodos, procedimentos e técnicas (RADLPHILIPP, 2013). Destarte, consideramos relevante destacarmos brevemente nessa seção algumas reflexões que dão continuidade ao que foi discutido no referencial teórico da tese, sobre o conhecimento de mulheres e de gênero sob o ângulo epistêmico da Ciência Moderna. Isto é, da questão do estatuto epistemológico desse conhecimento como conhecimento social, antes de apresentarmos questões relacionadas com métodos, procedimentos e técnicas da nossa pesquisa.

A crítica à Ciência, como salienta Cecilia Sardenberg (2002), tem sido um dos pontos centrais da agenda feminista, desde muito tempo. Realiza-se tanto a denúncia da exclusão e invisibilidade das mulheres, como o questionamento sobre os pressupostos básicos da ciência, inclusive nas Ciências Humanas e Sociais. Segundo Sandra Harding (1993), a teoria feminista, em seu esforço inicial, buscou entender e reinterpretar as categorias de diversos discursos teóricos de modo a tornar visíveis as atividades e as relações sociais das mulheres, no âmbito das diferentes tradições da ciência. Ainda segundo a autora, essas tentativas permitiram compreender que não se poderia simplesmente acrescentar as discussões de gênero aos discursos sem distorcê-los e sem deturpar os próprios temas feministas (HARDING, 1993). Ainda segundo Harding (1993, p. 7), o problema é complexo, pois

[...] a teoria política liberal e sua epistemologia empirista, o marxismo, a teoria crítica, a psicanálise, o funcionalismo, o estruturalismo, o desconstrutivismo, a hermenêutica e outros [...], ao mesmo tempo se aplicam e não se aplicam às mulheres e às relações de gênero.

Nesse sentido, algumas feministas não descartam os métodos e procedimentos tradicionais, outras já buscam outros caminhos independentes. Acima de tudo, a discussão sobre Feminismo e Ciência ainda é fruto de um amplo debate, como evidenciamos com mais detalhes na fundamentação epistemológica e teórica desta tese. Destarte - partindo da crítica feminista à ciência e nos esforços de consolidação de uma ciência feminista crítica - estruturamos epistêmica e metodologicamente a pesquisa vislumbrando como paradigma a própria teoria feminista, que como dito anteriormente fortaleça o vínculo do conhecimento teórico com os interesses práticos e sociais inerentes a esse conhecimento.

Cabe destacar também que a epistemologia feminista, segundo Alison Jaggar e Susan Bordo (1997), tem compartilhado o senso crescente de que o sistema cartesiano e seus pressupostos dualistas que separam o universal do particular, a cultura da natureza, a mente do corpo e a razão da emoção é uma visão de mundo obsoleta e que é preciso urgentemente de reconstrução e revisão. O corpo, neste contexto, tem sido considerado historicamente como o inimigo principal da objetividade e, assim, as feministas contemporâneas começaram a explorar alternativas às abordagens tradicionais sobre o conhecimento, centradas na mente, repensando o papel do corpo na compreensão intelectual de forma a insistir na sua centralidade na reprodução e transformação da cultura (JAGGAR; BORDO, 1997). O feminismo vale-se, destarte, de diversas tradições teóricas para rejeitar ou questionar as limitações da estrutura dualista da Ciência Moderna.

Ademais, o pensamento feminista, cada vez mais, tem reunido esforços em compreender as imbricações entre as opressões de gênero, etnia, classe social, crise ecológica e outras. Assim, o paradigma epistêmico feminista adotado - que repercute na presente investigação sobre a memória de mulheres quilombolas e seus saberes sobre plantas medicinais - está fundamentado epistêmica e metodologicamente no feminismo crítico e na teoria da interseccionalidade.

Como já explicitado na presente tese, a interseccionalidade pode ser operada como uma ferramenta analítica ao considerar que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia, faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente (COLLINS; BILGE, 2021). Nesse sentido, a preocupação metodológica na análise dos dados se concentrou em determinar, principalmente, o que não se vê quando as categorias (raça, gênero, classe etc.) são entendidas separadas umas das outras. Ou seja, as perguntas norteadoras na análise foram: que categorias interseccionais participam dos conhecimentos sobre plantas medicinais? E o que é possível enxergar sobre a memória de mulheres quilombolas na intersecção?

O desenho de pesquisa sobre a memória de mulheres quilombolas e seus saberes sobre plantas medicinais ainda repercutiu na adoção de uma modalidade metodológica de pesquisa empírica, com uma abordagem qualitativa. A pesquisa empírica se caracteriza por dados coletados em campo, no momento em que a ação ou fenômeno a ser estudado está ocorrendo, segundo Burke Johnson e Larry Christensen (2019). O método utilizado, por sua vez, é o qualitativo, pois a pesquisa visa explorar e entender algum fenômeno experimentado por indivíduos em um local específico, objetivo característico deste método (JOHNSON; CHRISTENSEN, 2019). Assim, a pesquisa opera em profundidade em um número limitado de casos significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, etc., correspondendo a um

espaço determinado de relações. A presente tese se enquadra justamente por se concentrar nos conhecimentos de mulheres quilombolas de uma comunidade específica, assim foi preciso fazer pesquisa de campo, investigar o fenômeno, nesse caso a memória, o cuidado e a relação das mulheres com as plantas medicinais, em uma comunidade quilombola e seus significados, seguindo a metodologia qualitativa.

Ademais, a presente pesquisa se inscreve como uma pesquisa Etnográfica e Etnobotânica. Segundo Ada Bezerra (2010), a Etnografia é um método de investigação e análise que nasce na Antropologia e se dissemina amplamente para áreas como Sociologia, História, Comunicação Social, dentre outras, que têm como objeto de investigação as diferentes formas de sociabilidade, ritos, cultura, crenças e costumes de um determinado grupo social aprofundando nos significados desde o próprio grupo pesquisado. A Etnografia tem sido também uma importante ferramenta para denunciar o racismo e etnocentrismo de nossa sociedade.

A Etnografia foi desenvolvida por antropólogos no final do século XIX e início do século XX para o estudo de sociedades tradicionais, pequenas, isoladas, embora atualmente ela seja usada sem restrições por praticantes de muitas disciplinas em todos os tipos de cenários de pesquisa, como destaca Michael Angrosino (2009). Segundo o autor, a Etnografia é um método de pesquisa que busca definir padrões previsíveis de comportamento de grupo, sendo baseada em trabalho de campo, personalizada, multifatorial, de longo prazo, indutiva, dialógica e holística (ANGROSINO, 2009). Segundo Angrosino (2009), as pesquisas etnográficas seguidas por uma abordagem feminista tendem a algumas implicações, pois as feministas tendem a rejeitar a separação tradicional de quem faz pesquisa e as pessoas tidas como "informantes".

Para tanto, pesquisas feministas buscam uma forma de Etnografia que permita a empatia, a subjetividade e o diálogo, a fim de explorar melhor os mundos interiores das mulheres (ANGROSINO, 2009). Entrevistas em que a pessoa pesquisadora se coloca em uma posição de poder são rejeitadas em favor de um diálogo mais igualitário, frequentemente incorporado na forma da história de vida, em que a pessoa é incentivada a contar a sua própria história, da sua própria maneira, com um mínimo de interferência (ANGROSINO, 2009). E foi sob essas perspectivas que a presente pesquisa foi desenvolvida. Assim, o cuidado é uma dimensão teórica da tese como também uma premissa metodológica.

A presente pesquisa buscou na Etnografia compreender uma maior riqueza de significados relacionados com as formas de sociabilidade, crenças e costumes da comunidade quilombola. Buscamos, também, através da Etnobotânica dar um corpo teórico e metodológico que permitisse visibilizar a importância cultural das plantas, bem como mapear a diversidade

de usos desses recursos na comunidade e como fatores socioculturais, econômicos, de gênero, políticos, entre outros, interferem nestes conhecimentos. Além disso, a pesquisa etnobotânica, ao se debruçar sobre as plantas, requer a utilização de encaminhamentos metodológicos únicos, como nos procedimentos de coleta e identificação científica das espécies³⁵.

A seguir, apresentaremos nossa hipótese central e hipóteses singulares de forma a melhor apresentar nosso desenho de pesquisa.

3.2 Hipótese central e hipóteses de trabalho

No contexto de qualquer pesquisa, e desta forma também acontece referente a presente pesquisa, é de fundamental importância, a hipótese geral e as hipóteses singulares que são deduzidas das explicações e elucubrações teóricas e epistemológicas que foram antes expostas.

Tendo em conta essa asseveração, partilhamos da seguinte hipótese geral, central nesta pesquisa: as diferentes categorias interseccionais, tal como raça, classe, gênero e idade, caracterizam e explicam as memórias das mulheres quilombolas pesquisadas, em especial, sobre as plantas medicinais e o papel delas para a memória coletiva da comunidade. Os nossos dados demonstrarão em todas as categorias que os marcos sociais da memória das mulheres da comunidade de Thiagos estão determinadas pelas interconexões entre elementos de gênero entrelaçados com elementos históricos de vivências e identificação de raça, de idade e a percepção de pertença de classe na mesma comunidade, cuja especificidade é possível identificar nas entrevistas. Seus elementos identitários mostrarão esta questão, conjuntamente.

De forma detalhada, lançamos várias hipóteses singulares debruçando a nossa hipótese central. A primeira hipótese indica que:

(1) Os dados das entrevistas das mulheres quilombolas pesquisadas demonstrarão que a comunidade Quilombo de Thiagos, por ser uma comunidade tradicional rural, de ancestralidade africana e indígena, de produção agrícola e trabalho no campo, relativamente distante do centro urbano, conta com uma cultura bastante difundida e presente no que tange ao uso das plantas medicinais. De forma concreta, espera-se encontrar que o uso de plantas medicinais no tratamento de doenças e promoção da saúde está muito presente no cotidiano das famílias do quilombo, de forma muito mais predominante do que em outros contextos, com no contexto urbano em que prevalece, muitas vezes, o uso de remédios alopáticos.

³⁵ Procedimentos a serem detalhados nas seções 3.4 e 3.5 da presente tese.

(2) A segunda hipótese aponta para as diferenças em função do gênero em relação aos conhecimentos e o uso das plantas, ou dito de outra forma, que as mulheres são possuidoras desses conhecimentos pela sua condição de mulheres, mas também por formar parte da comunidade quilombola. Ainda que outros aspectos interseccionais são ao mesmo tempo fundamentais, tal como desenvolvemos na parte teórica desta tese, a pertença de gênero é pela sua parte também um elemento característico específico considerável no marco da comunidade quilombola de Thiagos. Os dados apresentados mostrarão que os conhecimentos sobre plantas medicinais estão distribuídos de forma desigual no quesito gênero, pois por se tratar de conhecimentos vinculados ao cuidado familiar, se espera que sejam as mulheres as maiores detentoras e difusoras destes conhecimentos dentro da comunidade. São as mulheres da comunidade as que conservam e transmitem estes saberes, que elas receberam a sua vez como herança de memória social coletiva feminina de outras mulheres das suas famílias. Por este motivo, se espera mostrar, também, que são elas as principais encarregadas pelo uso das plantas medicinais no contexto familiar e na comunidade. Em suma, postulamos que vamos encontrar bastantes diferenças em função do gênero no conhecimento e no uso das plantas na comunidade.

(3) Considerando-se que estes saberes não foram completamente compreendidos e descritos pela literatura específica, formulou-se a hipótese de que talvez nesta comunidade sejam encontrados saberes, conhecimentos e práticas de cura - que persistem na memória social das mulheres pesquisadas por sua idiossincrasia específica que inclui os elementos interseccionais de pertencimento de gênero, de raça e classe social - que ainda não foram descritos em trabalhos anteriores, em especial sob uma perspectiva feminista. Isso é, os dados demonstrarão elementos e conhecimentos novos vinculados as mulheres quilombolas da comunidade de Thiagos que forjam uma visão epistêmica de conhecimentos de plantas oculta e que tem importância mais além da comunidade pesquisada.

Na seção a seguir, apresentaremos uma caracterização do contexto da pesquisa, de maneira ampla, apresentando desde características da região baiana onde está situada a comunidade quilombola, como uma caracterização específica em que apresentaremos de forma preliminar as mulheres que foram entrevistadas.

3.3 Caracterização do local e mulheres da pesquisa

A pesquisa - Etnográfica e Etnobotânica – foi realizada na comunidade denominada “Quilombo de Thiagos”. Esta comunidade obteve seu reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares (FCP), conforme portaria de 19/11/2009 do Diário Oficial da União (DOU), número

de registro: 01420.002507/2009-66. Além disso, o reconhecimento foi atualizado em relatório de certidões expedidas às CRQs na portaria publicada no DOU de 20/01/2022 (BRASIL, 2022a). A comunidade “Quilombo de Thiagos” possui 95 hectares e está localizada na zona rural do município de Ribeirão do Largo – Bahia.

Ribeirão do Largo abrange uma área de 1.226,4 km² e apresenta um clima e relevo variados, que vai do semi-árido até o sub-úmido, com valores pluviométricos entre 700 a 900 mananciais, e apresenta altitudes entre 200m e 1000m (RIBEIRÃO DO LARGO, 2020). O período com mais chuvas ocorre entre os meses de novembro a abril e o período mais seco ocorre de maio a outubro (RIBEIRÃO DO LARGO, 2020). Já a temperatura média anual fica entre 21° a 23° e as condições climáticas condicionam a estacionalidade foliar da cobertura vegetal, representada pela Floresta Estacional Semidecidual e Decidual, que se encontra descaracterizada ou completamente destruída pelo antropismo, sendo substituída por atividades agropastoris (RIBEIRÃO DO LARGO, 2020).

Ribeirão do Largo situa-se no 20° Território de Identidade (TI) da Bahia denominado Sudoeste da Bahia. Os Territórios de Identidades (TIs) compreendem a regionalização de um conjunto de municípios cuja população reconhece laços de identidade, sentimento de pertença associado às características socioeconômicas, políticas, culturais e geo-ambientais de cada TI (BAHIA, 2022). Segundo a Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI), o conceito de TI surgiu a partir dos movimentos sociais ligados à agricultura familiar e à reforma agrária (BAHIA, 2022).

Os TIs compreendem unidades de planejamento de políticas públicas e a sua regionalização foi adotada pela Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia (SEPLAN) através da Lei nº 10.705, de 14 de novembro de 2007, quando lançou o Plano Plurianual (PPA) 2008-2011 (BAHIA, 2007). O governador Jaques Wagner, do PT, empregou o conceito de TIs na consulta popular para a elaboração do PPA, sendo este documento institucional o primeiro que menciona os TIs. Desde então, atendendo aos diferentes objetivos do governo estadual e às demandas dos municípios baianos sofreu ajustes. Atualmente, a regionalização está consolidada conforme Lei nº 13.468, de 29 de dezembro de 2015 (BAHIA, 2015), que aprova o Plano Plurianual 2016-2019, contando com 27 Regiões.

No contexto da presente pesquisa, consideramos relevante situar a localização da Comunidade Quilombola (CQ) quanto ao TI, por entendermos que a compreensão das práticas e conhecimentos do contexto específico de estudo perpassa o contexto mais amplo, em especial, aqueles em que se observam laços de pertencimentos entre a população. A distribuição das TIs

baianas pode ser verificada no mapa 1 (Figura 5) e os municípios do 20° TI podem ser visualizados no mapa 2 (Figura 6).

Figura 5 – Mapa dos Territórios de Identidade da Bahia, com destaque para o 20° TI onde se situa Ribeirão do Largo – BA



Fonte: SEI (BAHIA, 2022)

Tabela 3 – Relação de municípios do TI Sudoeste Baiano e respectivas Comunidades Quilombolas

MUNICÍPIO	Nº	NOMES DAS CQs
Anagé	3	Água Doce, Lagoa Torta dos Pretos e Mandacaru
Aracatu	0	
Barra do Choça	0	
Belo Campo	1	Bomba
Bom Jesus da Serra	2	Mumbuca e Samambaia
Caetanos	0	
Cândido Sales	0	
Caraíbas	0	
Condeúba	5	Passagem do Meio, Guariba, Sape, Sossego, Tamboril
Cordeiros	0	
Encruzilhada	1	Brejinho
Guajeru	0	
Jacaraci	0	
Licínio de Almeida	0	
Maetinga	0	
Mirante	0	
Mortugaba	1	São Domingos
Piripá	4	Contendas, Guaribas, Laginha e Rancho de Casca
Planalto	2	Cinzento e Lagoinha
Poções	3	Lagoa do João, Pimenteira e Vassoura
Presidente Jânio Quadros	1	Periperi
Ribeirão do Largo	1	Thiagos
Tremedal	2	Agreste e Quenta Sol
Vitória da Conquista	31	Alto Da Cabeceira, Baixa Seca, Baixão, Barreiro do Rio Pardo, Barrocas, Batalha, Boqueirão, Cachoeira Das Araras, Cachoeira do Rio Pardo, Cachoeira dos Porcos, Caldeirão, Corta Lote, Furadinho, Lagoa de Melquíades, Lagoa de Vitorino, Lagoa do Arroz, Lagoa dos Patos, Lagoa Maria Clemência, Lamarão, Laranjeiras, Manoel Antonio, Muririba, Oiteiro, Poço Aninha, Quatis dos Fernandes, Riacho De Teófilo, Ribeirão do Paneleiro, São Joaquim de Paulo, São Joaquim do Sertão, Sinzoca e Tabua
TOTAL	57	

Fonte: Elaborada pela autora a partir das listas de registro da FCP (BRASIL, 2022a)

A Comunidade “Quilombo de Thiagos” já existe há mais de 100 anos e, inicialmente, era chamada Boa Nova, mas passou a ser conhecida com o tempo, como “os Thiagos”, porque foi Tiago Silva Lima - que juntamente com sua esposa Ermelina Modesto da Silva - fundou a comunidade formada principalmente por sua descendência, conforme documentação enviada à FCP quando estavam pleiteado o reconhecimento da CQ (ANEXO B) e de acordo com entrevista de Idelfonso Modesto da Silva, filho de Tiago, realizada por uma de suas moradoras, Andressa Lima (ANEXO C).

etnias é um projeto arquitetado pelo poder dominante e que reverbera em uma memória hegemônica em que os povos indígenas supostamente não existem mais na região.

Segundo estes documentos fornecidos pela comunidade quilombola, é possível averiguar que Tiago Silva Lima, fundador da comunidade, viveu entre 1885 e 1957 e fundou a comunidade juntamente com sua esposa Ermelina Modesto da Silva (1890- 1982). Tiago era filho de Henrique da Silva Lima que, conforme registros, havia sido escravizado e sua mãe, Marcelina Maria de Jesus, era indígena Pataxó. Dados importantes para entender a matriz étnico-racial desta comunidade que inicia a partir da compra daquelas terras, por parte deste casal. Esta informação também foi validada por meio da fala de algumas das mulheres entrevistadas.

A entrevista de Andressa, escrita a mão pela jovem, evidencia o interesse das novas gerações com a preservação da memória da comunidade e traz importantes informações sobre a comunidade e sobre mulheres centrais na formação da mesma, como Ermelina. Dessa forma, este documento se configura neste trabalho como um documento valioso que foi colocado em anexo, para ajudar na preservação do mesmo, dado que apenas consta uma cópia escrita à mão arquivada junto a outros documentos da Associação.

Atualmente, a comunidade conta com 48 casas, onde vivem famílias formadas principalmente a partir de descendentes de Ermelina e Tiago, e conta com uma população de cerca de 137 pessoas, segundo informações passadas pelo presidente da Associação que fez o recenseamento do IBGE 2022. É possível verificar que a comunidade está envolvida no plantio de feijão, mandioca, frutas, dentre outras atividades e o local ainda conta com uma escola municipal de educação infantil e ensino fundamental que atende as crianças da comunidade.

As mulheres entrevistadas, por sua vez, residem na comunidade quilombola, possuem mais de 18 anos e a partir da primeira entrevistada, Dona Helena, foi solicitado que ela indicasse outras mulheres para serem entrevistadas e dessas indicadas por Dona Helena também foram solicitadas que indicassem outras mulheres. Cabe destacar que as indicações foram justificadas pelas entrevistadas que argumentaram que suas indicações se tratavam de mulheres tidas como conhecedoras sobre as plantas medicinais, como também foram indicadas principalmente aquelas que fazem parte da descendência direta de Ermelina e Tiago ou por desempenharem um papel importante na comunidade, como no caso da professora Ana Paula e da Agente Comunitária de Saúde (ACS) Eliane. Ao final da pesquisa foram 17 mulheres entrevistadas (Tabela 4), a maior parte se considera negra e nasceu na comunidade, as mais velhas não tiveram as mesmas oportunidades de estudo que as mais novas.

Tabela 4 - Informações gerais sobre as mulheres entrevistadas

	ENTREVISTADA	IDADE	GENEALOGIA
1	Maria Senhora / Tia Roxa	90	Filha de Ermelina e Tiago
2	Enita	75	Filha de Laudicena (filha da Thiago e Ermelina)
3	Ivonete	72	Filha de Laudicena (filha da Thiago e Ermelina)
4	Ione	65	Filha de Laudicena (filha da Thiago e Ermelina)
5	Neusa	62	filha de Almezina (filha de Ermelina e Thiago)
6	Helena	61	Filha de Silvino (filho de Ermelina e Tiago)
7	Maria Isabel	57	Filha de Maria Senhora (filha de Ermelina e Tiago)
8	Eliene A.	57	Casada com Arnaldo filho de Hidelfonso (filho de Ermelina e Tiago)
9	Eliene L.	55	Casada com Luis, filho de Almezina (filha de Ermelina e Thiago)
10	Joelma	49	Filha de Laudicena (filha da Thiago e Ermelina)
11	Eliane	47	Filha de Berenice, filha de Edson (filho de Ermelina e Tiago)
12	Ana Paula	46	Casada com José Carlos bisneto do irmão de Tiago , chamado Inocêncio
13	Cleane	40	Filha de Ione, filha de Laudicena (filha de Ermelina e Thiago)
14	Rose Mary	38	Filha de Helena, filha de Silvino (filho de Ermelina e Tiago)
15	Márcia	33	Filha de Ivonete filha de Laudicena (filha da Thiago e Ermelina)
16	Cleane (Kéi)	32	Casada do José Nilton, filho de Helena, filha de Silvino (filho de Ermelina e Tiago)
17	Camila	29	Casada com Manuel filho de Enita, filha de Laudicena (filha de Tiago e Ermelina)

Nos resultados (seção 4), apresentaremos mais detalhes sobre as entrevistadas. A seguir, segue uma apresentação sobre nossas hipóteses.

3.4 Procedimentos e instrumentos da pesquisa empírica

A investigação foi possível através do trabalho de campo, em que houve a visitação na localidade onde está situado o Quilombo de Thiagos em diversas oportunidades. Em uma delas, foi realizada uma estadia mais contínua dentro da comunidade, de 03 a 10 de setembro de 2022 e em uma segunda de 03 a 05 de setembro de 2023, em que fiquei na casa de Rose Mary, Lecinho e a filha do casal, Ana Sophia. Durante as visitas foram realizadas observações, entrevistas, participação por parte da pesquisadora de atividades cotidianas da comunidade³⁷ e análise de documentos fornecidos pela comunidade e que auxiliaram na elucidação sobre o

³⁷ Destacamos que a pesquisadora vem desenvolvendo diversas atividades junto à comunidade, desde o ano de 2019, no contexto da extensão universitária, incluindo atividades culturais e de manejo de sistemas agroflorestais, decorrentes do seu vínculo como professora da UESB, integrante do 7 Cascas e coordenadora de projetos de extensão que contemplavam a comunidade quilombola em questão, evidenciando, assim, um vínculo prévio com a comunidade.

processo de formação da comunidade, tal como os vinculados à reivindicação da certificação da comunidade e modos de vida vinculados ao trabalho.

A utilização de métodos, além da entrevista, como observações e participação nas atividades cotidianas da comunidade se deu pela relevância de se buscar pelo não dito. Evidenciar aspectos das memórias das mulheres que emergem para além do que é falado, como a relação que elas possuem entre si, com a comunidade e com as plantas, no campo da afetividade e cuidado. Além disso, foram feitas visitas mais curtas durante o desenvolvimento da pesquisa e se manteve conversas por aplicativos de mensagens. Para a realização da pesquisa de campo foram seguidas as seguintes etapas:

- 1) DESENHO: aprofundamento do desenho metodológico da pesquisa, fundamentado na análise epistemológica anteriormente elaborada; solicitação de permissão da Associação que representa a comunidade quilombola para realizar a pesquisa (ANEXO D); submissão e aprovação do projeto no Comitê de Ética na Pesquisa (CEP) da UESB;
- 2) PESQUISA DE CAMPO: Realização de observações participantes e entrevistas semiestruturadas, recolhimento dos dados e registro em caderno de campo, gravações em áudio, fotografias e coleta de material biológico e documentos;
- 3) ANÁLISE: Transcrições, organização e interpretação dos dados, através de categorias de análise e diálogo com a literatura.

Os procedimentos envolveram, assim, a observação-participante e entrevistas semiestruturadas com 17 mulheres da comunidade, com o suporte de roteiro de entrevistas (APÊNDICE A), caderno de campo e celular com gravador e câmera fotográfica, além da coleta e identificação de exemplares das plantas utilizadas na comunidade. Foi apresentado um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), sendo solicitada a assinatura das participantes, quando demonstravam desejo em participar da pesquisa (APÊNDICE B; APÊNDICE C³⁸) e de um Termo de autorização para uso de imagens e depoimentos (APÊNDICE D).

No que tange às observações-participantes, elas foram feitas durante as visitas e as entrevistas ocorreram por meio da visita da pesquisadora nas casas, bem como na participação em diversas atividades de cunho cultural, social e religioso, como reunião de oração da Igreja Católica, participação no bingo beneficente, na observação de atividades na escola, observação do manejo dos cultivos, produção de cachaça, farinha, torra de café etc.

As observações, no âmbito da pesquisa acadêmica, possibilitam que haja uma melhor compreensão da complexidade do comportamento humano e dos inter-relacionamentos entre

³⁸ Na seção 3.5 retratamos sobre a identificação das participantes, por isso a existência de dois TCLE.

os grupos, segundo Marilyn Lichtman (2010). Na observação-participante, por sua vez, busca-se a investigação do fenômeno (memória e uso de plantas medicinais), compartilhando-se a vivência, participando de hábitos e costumes do grupo estudado.

Angrosino (2009) destaca que estabelecer e manter vínculos são essenciais da condução da pesquisa etnográfica realizada com base em observação-participante. Além disso, o autor coloca em evidência que a boa Etnografia geralmente resulta da triangulação - o uso de técnicas múltiplas de coleta de dados para reforçar as conclusões, por tanto, além das observações foram realizadas entrevistas e coleta de documentos (ANEXOS B e C).

Entrevistar é um processo que consiste em dirigir a conversação de forma a obter informações relevantes e são uma extensão lógica da observação (ANGROSINO, 2009). A entrevista etnográfica possui uma natureza aberta - flui interativamente na conversa e acomoda digressões que podem bem permitir novos rumos investigativos (ANGROSINO, 2009).

A entrevista é compreendida, segundo Antônio Gil (2008), como uma técnica por meio da qual a pessoa que está investigando se apresenta diante de outra pessoa e direciona-lhe perguntas, com o objetivo de obter dados que interessem à investigação. No caso as entrevistas semiestruturadas se baseiam em um roteiro de assuntos ou perguntas em que a entrevistadora tem a liberdade de fazer outras perguntas, no intuito de precisar conceitos ou obter mais informações sobre os temas desejados, ou seja, nem todas as perguntas feitas serão predeterminadas, como elucidam Roberto Sampieri, Carlos Collado e María Lucio (2013).

Assim sendo, o roteiro de entrevistas contou com cinco categorias estabelecidas tendo como referência as bases epistemológicas teóricas da tese, desenvolvidas antes de ir ao campo, são elas: 1) Perfil e família das mulheres entrevistadas; 2) Trabalho e atuação na comunidade; 3) Saberes sobre plantas, 4) Cuidado e saúde; 5) Relações de gênero na comunidade.

Na seção a seguir (3.4), apresentamos como operacionalizamos as categorias, descrevendo concretamente o que abrangem. Segundo Romeu Gomes (1994), categorias são empregadas para se estabelecer classificações, isto é, abrange elementos ou aspectos com características comuns ou que se relacionam entre si. Ainda segundo o autor, as categorias podem ser estabelecidas antes do trabalho de campo, na fase exploratória da pesquisa, ou a partir da coleta de dados, ou em ambos os momentos, como é o caso da presente tese (GOMES, 1994).

As categorias estabelecidas antes, segundo Gomes (1994) se expressam como conceitos mais gerais e mais abstratos, que requerem uma fundamentação teórica. No caso da presente pesquisa, foram pensadas a partir do referencial teórico. As categorias formuladas a partir da coleta de dados, segundo Gomes (1994) são mais específicas e mais concretas. Assim, as

categorias podem servir como guias teóricos para o conhecimento de um objeto nos seus aspectos gerais.

Nas etapas de pesquisa de campo e análise procuramos por: i) uma coleta de dados com vista para uma sistematização da memória de mulheres quilombolas da comunidade Quilombo de Thiagos, ii) uma coleta de dados para uma investigação sobre os conhecimentos sobre plantas medicinais e como são transmitidos e utilizados na sua comunidade e, (iii) a identificação sobre a importância e o papel dessas mulheres em sua comunidade.

A seleção das pessoas entrevistadas foi realizada por meio da técnica bola de neve (BAILEY, 1984), técnica que envolve amostragem não probabilística em que participantes iniciais, indicam participantes que por sua vez indicam outras pessoas até que seja alcançado o ponto de saturação, como desenvolvido por Nelma Baldin e Elzira Munhoz (2011). Destarte, a investigação adotou o critério de saturação de dados aos sujeitos envolvidos nesta pesquisa, segundo este critério se efetua as entrevistas com um número de sujeitos suficiente para permitir certa reincidência das informações, em que se garanta um máximo de abrangência e diversificação para a interpretação dos dados (GIL, 2008).

Dentro da pesquisa Etnobotânica, a seleção de pessoas informantes ou entrevistadas é um dos procedimentos mais importantes, sendo atribuído o termo informante, para quem se tem uma relação mais duradoura e que pode atuar de maneira mais ativa durante a pesquisa, para além de uma entrevista. Passamos a adotar este entendimento, pois duas mulheres, em especial, apresentaram este papel, Rose Mary e sua mãe Dona Helena.

A pesquisa empírica começou de fato com as entrevistas delas e foi pedido sugestões de outras mulheres que poderiam participar da pesquisa. Este pedido foi feito para todas as mulheres entrevistadas até o momento em que as sugestões de pessoas passaram a se repetir, bem como as plantas citadas. Além disso, buscamos inserir na amostra pessoas que compusessem uma representatividade sobre a descendência de Thiago e Ermelina (fundadores da comunidade), sendo que se optou por entrevistar mulheres de diferentes ramificações da árvore genealógica. Para tanto, foi preciso proceder na realização de tal árvore genealógica (APÊNDICE E).

As entrevistas foram realizadas, portanto, com 17 mulheres da comunidade e perfazem em torno de 9 horas de gravações de áudios transcritos e analisados. Ademais, cabe destacar os procedimentos e instrumentos para coleta das plantas, o que se faz necessário para uma identificação mais precisa. Conforme destacam Lucilene Santos *et al.* (2010), a identificação botânica é parte fundamental na pesquisa Etnobotânica, pois através dela podemos correlacionar as informações científicas com o conhecimento popular.

Nas coletas podem ser utilizadas tesouras de poda, dentre outros equipamentos, e na herborização – que se refere à coleta das plantas vivas ou partes delas e a secagem em condições que permitam uma melhor conservação de suas estruturas – se utilizam materiais como jornal, papelão, prensa, cordão (SANTOS *et al.*, 2010). Além disso, cada pesquisador(a) gera um número sequencial em sua caderneta para cada amostra (SANTOS *et al.*, 2010).

As ferramentas e equipamentos necessários à coleta de material variam de acordo com o grupo de plantas (SANTOS *et al.*, 2010) e no caso específico da presente pesquisa os materiais utilizados foram:

- Caderneta de campo: utilizada para anotar as características da planta, bem como do seu ambiente, o nome popular e usos;
- Lápis comum: utilizado na escrita do caderno de campo e na identificação dos exemplares conforme código estabelecido, data e local, na prensa botânica;
- Câmera do celular: permite o registro fotográfico de diferentes partes e características da planta, em especial, focando naquelas que não são possíveis observar após a coleta;
- Tesoura de poda: facilita a coleta adequada da planta;
- Prensa de campo: compreende as estruturas de madeira que auxiliam na prensagem e transporte de material botânico já coletado;
- Papelão: compõe a prensa botânica, permite que o material botânico seja separado individualmente, em camadas;
- Jornais: auxilia na retirada de umidade dos exemplares botânicos dentro da prensa;
- Cordões: material utilizado para amarrar a prensa;
- Sacos de plástico: utilizados sempre que a prensa botânica não pode ser imediatamente montada após a coleta.

Após a coleta e montagem da prensa botânica o material foi encaminhado à estufa, localizada na UESB, campus Juvino Oliveira, entre os dias 13 de setembro e 19 de setembro, e submetido a uma temperatura de 60°C. Com o material seco, a prensa botânica- com os exemplares - foi encaminhada para o Laboratório de Biologia e Botânica, da UESB, campus de Itapetinga, para procedimentos de análise e identificação do material. A parte de identificação das espécies científicas foi realizada com o apoio da professora Dra. Ana Paula Lima do Couto Santos do Laboratório de Biologia e Botânica da UESB, campus de Itapetinga – Bahia.

Por fim, cabe destacar o contexto da tese, desenvolvida entre 2020 e 2024, em que o mundo todo sofreu com os impactos causados pela pandemia da Síndrome Respiratória Aguda Grave de coronavírus 2 (SARS CoV-2), ou mais comumente conhecida por Covid-19 (ou

coronavírus). Uma pandemia marcada por inúmeros impactos sociais, econômicos, culturais, ambientais. De maneira global, como destaca Islandia Bezerra (2021), a crise provocada pela pandemia evidenciou, dentre outras coisas, que possuímos um modelo de sociedade na qual predominam relações desiguais de poder entre mulheres e homens, que naturalizam, invisibilizam, amortecem e falham nos encaminhamentos práticos capazes de gerar mudanças. Além disso, segundo a carta da Associação Brasileira de Agroecologia (ABA) dirigida à sociedade brasileira, denominada “COVID-19 e seu impacto na sociedade” (2020): “A pandemia do Covid-19 se instaura em meio a uma crise climática sem precedentes, associada a um movimento intensivo de destruição da biodiversidade e de desestabilização dos processos ecológicos que sustentam a vida no planeta”. De maneira mais específica, destacamos que o trabalho de campo foi realizado quando a comunidade já havia sido toda vacinada, como também a pesquisadora, que também tomou outras medidas profiláticas, segundo orientações do SUS no período, como o uso de álcool em gel e evitar o contato no caso de sintomas gripais.

3.5 Procedimentos de análise dos dados empíricos

Os procedimentos de análise dos dados empíricos, obtidos a partir da pesquisa etnográfica foram sistematizados a partir de Michael Angrosino (2009). A análise descritiva e a análise teórica são as duas principais formas de análise de dados etnográficos, sendo a análise descritiva a busca por padrões e a análise teórica a busca de significados nos padrões (ANGROSINO, 2009).

A análise descritiva compreendeu, inicialmente, no gerenciamento dos dados, ou seja, a organização e leitura das anotações nos cadernos de campo e transcrição das entrevistas, usando categorias como referência. Posteriormente, modificamos e acrescentamos categorias quando necessário, realizando uma triagem dos dados nas novas categorias, conforme padrões identificados. Angrosino (2009) delinea que um verdadeiro padrão é aquele que é compartilhado pelos membros de um grupo (seu comportamento real) e/ou que se acredita desejável, legítimo, ou correto pelo grupo (seu comportamento ideal).

Os padrões podem ser identificados conforme uma perspectiva “êmica” ou “ética” (ANGROSINO, 2009). Na perspectiva “êmica”, buscamos identificar como as mulheres do Quilombo de Thiagos percebem e compreendem o mundo a sua volta e no caso da perspectiva “ética” como as pesquisadoras vinculam os dados sobre a comunidade estudada com outras pesquisas. Além disso, segundo, Angrosino (2009), a pesquisa etnográfica deve procurar fazer

uma constante verificação da validade de seus dados, o que significa deixar que as perspectivas de análiseêmica e ética critiquem-se mutuamente.

A análise do material botânico, por sua vez, foi realizada conjuntamente ao Laboratório de Biologia e Botânica da UESB, campus de Itapetinga, como mencionado na seção anterior. Para tanto, procedeu-se à identificação científica utilizando-se a comparação com material previamente identificado, as chaves dicotômicas de identificação e a literatura específica. O material permaneceu no laboratório entre 2022 e 2024.

3.5.1 Operacionalização das categorias

As categorias foram elaboradas partindo das bases epistemológicas e teóricas e focadas em nosso objeto central de pesquisa, a memória das mulheres do quilombo de Thiagos e a Etnobotânica.

A primeira categoria, denominada “**Perfil e família das mulheres entrevistadas**”, foi delimitada considerando que segundo Halbwachs (2004) a família é o principal grupo social da memória coletiva. Além disso, a memória coletiva familiar atribui grande relevância ao marco social do tempo. Assim, compreender as memórias das mulheres quilombolas perpassa compreender suas relações familiares e o tempo inerentes a elas. Assim sendo, buscamos identificar seus nomes, idades, nível de escolaridade, cidade(s) em que nasceram, há quanto tempo residem na comunidade, com quem moram e se gostam de viver na comunidade. Ainda perguntamos sobre sua identificação étnico-racial e o que significa para elas ser uma mulher na Comunidade Quilombo de Thiagos. Nessa categoria, buscamos apresentar uma aproximação sobre aspectos identitários compreendendo que as mulheres quilombolas possuem a formação de uma identidade interacionista em que se reconhecem a si próprias, ao mesmo tempo em que recorrem às experiências coletivas, da ancestralidade do e no quilombo para se compreenderem como indivíduos. Concebendo a memória como um fato essencial que comporta para a pessoa sua identidade (RADL-PHILIPP; MARTINEZ-RADL, 2018).

A segunda categoria “**Trabalho e atuação na comunidade**” partiu do entendimento de que a memória e o trabalho são categorias-chaves para a análise, reconstrução e compreensão do modo de vida dos quilombos, do ponto de vista das mulheres quilombolas. Assumimos a memória coletiva como uma dimensão que fundamenta o processo de reivindicação territorial quilombola e a organização das comunidades quilombolas em prol do seu direito aos territórios ancestrais evidencia a luta pela demarcação de terras, mas, sobretudo, pelo seu direito a um modo de vida, a sua relação com a natureza, seu trabalho. Além disso, analisar as relações de

gênero aprofunda a compreensão do trabalho reciprocamente. Nesse sentido, perguntamos onde as mulheres trabalhavam, por quanto tempo, se desenvolvem atividades laborais da comunidade, se alguém de suas casas trabalha fora ou dentro da comunidade (trabalho produtivo) e perguntamos sobre o trabalho doméstico nas suas residências. Nesse tópico também analisamos sobre suas atuações na comunidade.

A terceira categoria, denominada “**Saberes sobre plantas**”, partiu da elaboração de que as CQs mantêm costumes e conhecimentos sobre utilização e manejo da natureza e que estes saberes ainda não foram amplamente registrados. Estes saberes integram a memória coletiva da comunidade. Nesse sentido, além de identificar as plantas utilizadas faremos um comparativo com as plantas que constam na RENISUS e em pesquisas etnobotânicas, bem como compreender o papel que estes saberes desempenham para a memória coletiva da comunidade. Desse modo, foram realizadas perguntas, orientadas sob o referencial da Etnobotânica, sobre as plantas conhecidas e cultivadas em casa, sobre aprendizado sobre as plantas e o papel que desempenham nas vidas das mulheres e de sua comunidade. Perguntamos ainda sobre a relação das novas gerações com os saberes sobre as plantas e seu significado. Nessa terceira categoria procuramos abordar de maneira mais ampla a relação com as plantas, situando os saberes no contexto da comunidade.

Por fim, a quarta categoria “**Relações e papéis de gênero na comunidade quilombola**” buscou aprofundar a percepção da visão e dos papéis sociais das mulheres e dos homens, sobre relações entre homens e mulheres na comunidade. Consideramos uma dimensão fundamental nessa tese, por entendermos que a memória de mulheres é atravessada pela sua condição de gênero sendo fundamental a compreensão sobre as relações intergênero. A inclusão dessa categoria fornece informações importantes aos estudos etnobotânicos sobre as interações entre seres humanos e natureza, como também para a compreensão da identidade das mulheres quilombolas. Destarte, buscamos investigar como as mulheres da comunidade qualificam as relações de gênero, se identificam opressões ou comportamentos igualitários.

A origem destas quatro categorias se deduz das nossas bases epistêmicas, isso é, do referencial teórico, sendo, segundo a nossa classificação anterior inicialmente “ética”. E as modificações posteriores das categorias refletem uma ênfase “êmica”, por ter em conta os significados, também contextuais, das mulheres pesquisadas.

Além disso, a utilização da interseccionalidade como ferramenta analítica do trabalho se deu através do procedimento inicial de identificar as categorias sociais que expressam relações de poder (gênero, raça/etnia, classe, sexualidade, capacidade, idade, localização geográfica etc.) que se destacam na análise dos dados. Para então, proceder na compreensão

dos resultados que se encontram para além das categorias em si, mas principalmente na identificação do que aparece quando olhamos os padrões de intersecção.

Cabe destacar, nesse sentido, que inicialmente (antes da ida ao campo) foram propostas cinco categorias, mas após a análise dos dados, os resultados da categoria “Cuidado e Saúde” foram incorporados nas outras categorias, em especial na categoria “Trabalho e Atuação na Comunidade”, onde através da Agente Comunitária de Saúde, retratamos sobre aspectos dos cuidados e saúde na comunidade e na categoria “Saberes sobre plantas e práticas de cura”, incorporamos aspectos relacionados à saúde, em especial, vinculados as plantas. Consideramos que a articulação entre as categorias justificam este novo arranjo na organização e análise dos dados.

3.6 Dimensões éticas da pesquisa

A investigação junto às mulheres da comunidade “Quilombo de Thiagos”, implica em diversas considerações éticas, que foram levadas em conta ao longo de todo o desenvolvimento da pesquisa.

Diferentes sistemas epistemológicos fornecem diferentes preocupações éticas, segundo Corrine Glesne (2006). O papel de quem pesquisa é o de se colocar no lugar da outra pessoa visando compreender os fenômenos, falas e comportamentos considerados. No âmbito da pesquisa desenvolvida, tivemos como preocupação central evitar julgamentos sobre os diferentes diálogos expressos. Além disso, deve-se fugir de posturas de exploração, caracterizadas por uma inserção nas comunidades, recolhimento de dados e, posterior, saída para processá-los, analisá-los, muitas vezes não retornando com os resultados obtidos, configurando-se numa relação em que apenas a pessoa que pesquisa é realmente beneficiada (GLESNE, 2006). Com relação a este aspecto, a pesquisa procurou estabelecer uma relação de cooperação com a comunidade, em especial com as mulheres. Isto se deu de forma facilitada, na medida em que foi possível participar de atividades na comunidade e se colocou a disposição, buscando ao longo do processo a melhor forma de gerar um retorno positivo da pesquisa à comunidade estudada.

Cabe destacar que o retorno da pesquisa é uma dimensão muito valorizada na Etnobiologia e Etnobotânica, pois como afirmam Ulysses Albuquerque, Thiago Araújo, Gustavo Soldati (2010, p. 497), “[...] as práticas de retorno podem enriquecer o nosso fazer etnobiológico, pautado na ideia de que fazer ciência também é uma ação política e ideológica, que pode estar comprometida com um novo mundo [...]”. Além disso, o uso da

interseccionalidade como ferramenta para uma investigação crítica perpassa assumir uma postura de pesquisa em que o retorno é algo indissociável.

Nesse sentido, como forma de retorno da pesquisa será entregue à comunidade diferentes produtos da tese, após a banca de defesa, salvos em dispositivos de gravação de dados (*pen drive*):

- Áudios das entrevistas;
- Transcrição das entrevistas;
- Árvore genealógica;
- Catálogo das plantas medicinais da comunidade;
- Fotos e vídeos registrados pela pesquisadora;
- Arquivo final da tese.

Além dos arquivos digitais, serão distribuídos 20 catálogos impressos das plantas medicinais na comunidade (APÊNDICE F); uma impressão gráfica ampliada da árvore genealógica a ser entregue para a escola da comunidade, e; uma impressão da tese a ser entregue para a Associação Comunitária.

Essa devolutiva será realizada em oportunidade próxima a defesa da tese, momento em que a autora irá para a comunidade. Além disso, as mulheres da comunidade também receberão um convite formal como convidadas de honra para a defesa, dado que consideramos que elas são colaboradoras fundamentais deste trabalho. Além da apresentação durante a defesa, procurar-se-á marcar um momento na comunidade quilombola também para apresentar os resultados da tese.

Destacamos ainda que a presente pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética na Pesquisa (CEP) da UESB, cujo projeto foi enviado juntamente com um documento da presidente da Associação autorizando a realização da presente pesquisa no local. Em reunião extraordinária no dia 15/12/2021, por videoconferência autorizada pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), a plenária do CEP/UESB aprovou o parecer do relator, número 5.176.457. O parecer favorável do CEP se encontra no Anexo E.

Outra dimensão ética a ser considerada é sobre o anonimato, tema sensível a todas as pesquisas sociais. A pesquisa foi submetida inicialmente ao CEP constando que as pessoas entrevistadas não seriam identificadas. Contudo, durante o trabalho de campo foi possível perceber que a identificação das entrevistadas poderia ampliar ainda mais a relevância da

pesquisa. Considerando que o objetivo da presente tese envolve dar visibilidade aos conhecimentos a partir da memória de mulheres quilombolas, esperamos que o produto da presente pesquisa seja motivo de orgulho para a comunidade. Destarte, após o exame de qualificação, após a banca concordar com o pleito, foi encaminhado uma emenda ao CEP consultando-o sobre a possibilidade de retornar ao campo e consultar as mulheres entrevistadas, se era do seu interesse ou não que seus nomes reais apareçam no trabalho, bem como suas fotografias. O CEP emitiu, então, um segundo parecer (ANEXO F), aprovando tal solicitação, requerendo a elaboração de um novo TCLE (APÊNDICE C) e um Termo de autorização para uso de imagens e depoimentos (APÊNDICE D) que foi apresentado às mulheres que foram entrevistadas em uma nova visita à comunidade em 2023. Todas as mulheres entrevistadas foram favoráveis à sua identificação e as fotos exibidas são daquelas que consentiram com a publicação das mesmas.

4 APRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

4.1 Apresentação e análise dos dados segundo categorias de análise

A pesquisa de campo permitiu uma riqueza de dados coletados e viabilizou uma caracterização sobre a comunidade e sobre as recentes conquistas e desafios do “Quilombo de Thiagos” e, neste espaço, alguns aspectos relacionados a estas dimensões serão apresentados, antes de entrar especificamente no tratamento sobre a memória e saberes das mulheres. Partindo disso, nas subseções seguintes, apresentaremos discussões mais específicas sobre a análise dos dados, sobre as categorias de análise, procurando destacar o papel das mulheres, sob uma perspectiva feminista, interseccional, etnobotânica e da memória.

O período atual assinala o enorme desafio das comunidades e povos tradicionais pela garantia dos territórios ocupados há séculos e, cujas populações estão no caminho do desenvolvimento do sistema capitalista (BRÁZ, 2021), o que repercute na luta das comunidades em prol de seus direitos fundamentais, através da afirmação de seus modos de vida.

A compreensão e autoidentificação do Quilombo de Thiagos como comunidade quilombola esteve fortemente presente nas últimas duas décadas, principalmente a partir do momento em que a associação comunitária se organizou para reivindicar sua certificação pela Fundação Cultural Palmares. Esse movimento causou repercussões na comunidade, em suas atividades sociais, culturais e no campo do trabalho, pois a luta coletiva estimulou a coesão do grupo. Este processo culminou na obtenção da certificação em 2009 e marcou o início da luta pela titulação coletiva das suas terras.

A comunidade possui o título das terras que foi repartido entre a descendência de Ermelina e Tiago, mas a associação reivindica a regulamentação fundiária para obtenção da titulação coletiva. Uma das dificuldades destacadas por Rose Mary, liderança política da comunidade, se refere ao fato do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) ainda não ter executado a regulamentação fundiária coletiva do território. Segundo ela, “existem várias comunidades que são reconhecidas pela Fundação Palmares, mas não tem a declaração do INCRA”. Para ela, a falta desse título representa uma ameaça à comunidade, pois possibilita que pessoas externas comprem terra ali dentro. Segundo ela, isso já aconteceu no passado e ações de uma destas pessoas (sem vínculos com a família e com a comunidade) provocaram grandes impactos ambientais em uma das fontes de água presentes no quilombo. E a comunidade tem buscado ajuda de órgãos para solucionar o problema que prejudica não

apenas as pessoas que vivem ali, como toda a biodiversidade presente naquele território que ainda possui uma área de mata que vem sendo preservada e protegida.

Conforme destaca Ana Cláudia Gonçalves (2017), o acesso a terra - formulado pelo Programa Brasil Quilombola lançado em 2004 pelo Governo Federal e pelo Decreto 4887 de 2003 - é dado pela: 1) Certificação das CQs, por meio da atuação da Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura, cuja emissão visa o reconhecimento da identidade das comunidades, além de ampliar ações de proteção, preservação e promoção do patrimônio cultural; 2) Regulamentação fundiária, processo de regularização executado pelo INCRA em que a comunidade passa a possuir legalmente a propriedade da terra, em nome da associação que a representa. Porém, diversos fatos impedem ou dificultam o acesso à certificação e regulamentação fundiária como excesso de burocratização, baixa execução orçamentária, falta de qualificação de pessoal nos órgãos responsáveis, dentre outros fatores que também afetam o acesso das CQs às Políticas Públicas (GONÇALVES, 2017). Segundo o Censo de 2022, apenas 4,3% da população quilombola residem em territórios titulados (BRASIL, 2023).

Destacamos, ainda, que principalmente nos últimos seis anos (2016-2022) o Brasil esteve governado por representantes totalmente descompromissados com a promoção de políticas públicas direcionadas a essas populações. Além disso, como afirma Dealdina (2020b), ainda que a legislação atual seja favorável ao reconhecimento dos direitos territoriais quilombolas é evidente o seu descumprimento. Ainda segundo Dealdina (2020b, p. 29),

A boa vontade política não existe e o racismo estrutural, que se ramifica nas instituições públicas, formatando o Estado e a sociedade brasileira, faz com que o exercício do direito seja vivido enquanto conflito imediato.

Os conflitos se configuram, neste contexto, por uma disputa de interesses sobre os territórios, marcada pela violência, com mortes, ameaças, afastamento das lideranças dos quilombos, restrições de direitos, entre outras consequências (DEALDINA, 2020b).

Oliveira e D'Abadia (2015) destacam que as CQs de ambientes rurais vivenciam dificuldades relacionadas à manutenção de seu território, principalmente aquelas que não possuem a titulação da terra, haja vista que grande parte dessas comunidades já teve perda brusca de hectares via procedimentos ilegais [grilagem de terras], avanço de obras urbanas sem respeito às suas áreas territoriais e prática de racismo ambiental. Dona Helena relatou que mesmo que a comunidade sempre tenha possuído a documentação sobre a propriedade das

terras, as marcações foram modificadas por fazendeiros no passado e o território do quilombo foi bastante diminuído, principalmente na parte de mata.

Uma importante vitória atual foi, por outro lado, a aprovação do projeto da comunidade ao edital do Bahia Produtiva para Comunidades Quilombolas, do Governo do Estado da Bahia, no ano de 2018 (BAHIA, 2018). Segundo Rose Mary, “Nunca tinha saído edital específico em que comunidades quilombolas concorressem só entre comunidades quilombolas” - o que representa para ela um grande avanço porque a comunidade era impedida de concorrer a editais anteriores, pois não se adequava ao perfil solicitado.

Através do edital do Bahia Produtiva (BAHIA, 2018) a comunidade tem tido acesso a assistência técnica para a produção agroecológica de alimentos – com foco na produção de hortaliças. Sobre a preocupação com a produção agroecológica, Rose Mary relata que

Sim. Uma das preocupações nossa, é essa, né? Que todo mundo que produz, já planta hortaliça e tudo, né? É tudo já sem veneno, né? É uma das questões que a gente tem muito. Graças à Deus, dentro da comunidade não temos problemas com veneno.

Nesse sentido, cabe destacar que embora não seja uma prática nomeada necessariamente em comunidades tradicionais, “a agroecologia é uma ciência que valoriza o conhecimento agrícola tradicional, desprezado pela agricultura moderna” (ALMEIDA, 2020a, p. 134). Santos (2020) pontua, na mesma linha, que o saber tradicional traduzido nas práticas e fazeres das mulheres quilombolas evidencia um diálogo profundo com os princípios da agroecologia. Além disso, as mulheres entrevistadas relataram também sobre o uso de fertilizantes naturais e sobre a importância do Agente Comunitário Rural que é um jovem quilombola, que presta assistência técnica através do financiamento do edital Bahia Produtiva.

O contexto de participação da comunidade a esse edital torna possível o trabalho comunitário. Pois ainda que cada família receba a estrutura e os insumos e tome conta dos seus quintais produtivos, a conquista foi coletiva, assim como todas as decisões inerentes a ela. Aqui a memória coletiva, no Quilombo de Thiagos, desempenha um papel relevante na opção da comunidade por cultivos que fazem parte do trabalho da comunidade ao longo dos anos, cujos saberes são transmitidos pela oralidade. E o papel das mulheres, neste contexto, se destaca porque elas sempre estiveram presentes nas produções dos quintais, nas roças do território, ao contrário de muitos homens que saíam e ainda saem para trabalhar em fazendas vizinhas. As mulheres do Quilombo de Thiagos, no contexto do referido edital, tiveram uma participação

importante, por estarem sempre presentes e atuantes na associação, inclusive assumindo o posto de presidente, como é o caso de Rose Mary.

A luta pela certificação como comunidade quilombola e pela regulamentação coletiva da terra aparece como uma demanda do grupo por compreender que este processo fortaleceria a luta pela materialização dos direitos da comunidade e, para tanto, a luta coletiva ecoou na valorização cultural e na preservação da memória coletiva do quilombo em uma relação indissociável. Desse modo, a memória coletiva da comunidade é inerente aos processos reivindicatórios e a luta organiza a coletividade e mantém viva a memória coletiva.

A seguir, vamos apresentar os demais resultados empíricos que foram organizados a partir das categorias apresentadas nas subseções seguintes: 4.1.1, 4.1.2, 4.1.3 e 4.1.4. Assim, como destacado na seção de Metodologia, buscamos, na análise dos dados, padrões de intersecção e por meio de uma perspectiva êmica, caracterizamos como as mulheres do Quilombo de Thiagos percebem e compreendem o mundo a sua volta e no caso da perspectiva “ética” como os dados podem ser lidos através do referencial teórico, concretamente sob uma perspectiva feminista, interseccional, do campo da memória e da etnobotânica.

4.1.1 Perfil e família das mulheres entrevistadas

O trabalho de campo iniciou através da entrevista com Dona Helena, que sugeriu outras mulheres para serem entrevistadas e estas também fizeram sugestões. Assim, após ser entrevistada, em sua casa, a pesquisa prosseguiu em outras residências. As casas do quilombo são relativamente próximas, destarte, foi possível realizar diversas visitas ao longo da semana.

Na figura 7, temos um antigo mapa da comunidade que revela a divisão das terras – 95 hectares ao todo - em sete partes, distribuídas entre a descendência de Ermelina e Tiago, sendo ela: Habdon, Laudicena, Edson, Almezina, Hidelfonso, Silvino e Maria Senhora.

Na figura 8, o território foi delimitado, com o auxílio do presidente da associação, através da ferramenta My maps do Google, sendo identificadas as casas onde foram realizadas as entrevistas e que demonstram a proximidade das mesmas. Assim, é possível compreender a dinâmica da organização coletiva da comunidade e interações sociais, sendo as visitas entre os familiares frequentes. Além disso, os mapas das figuras 7 e 8 se correspondem na medida em que as casas da descendência de Laudicena do mapa da figura 8 estão localizadas na parte que corresponde a ela no mapa da figura 7, por exemplo, e o mesmo com as demais partes.

Figura 7 – Antigo mapa do território do Quilombo de Thiagos

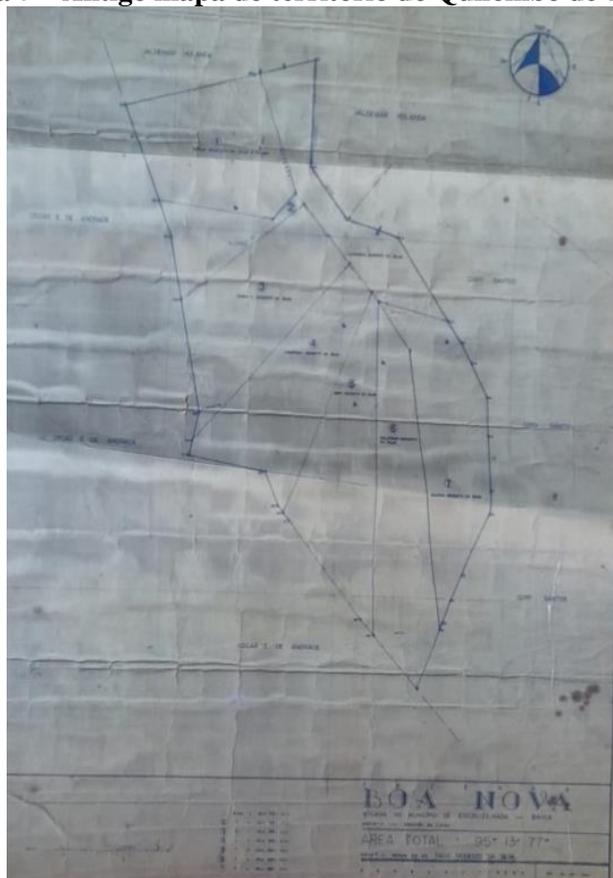


Figura 8 – Mapa do território do Quilombo de Thiagos e identificação das casas visitadas durante a pesquisa



Disponível

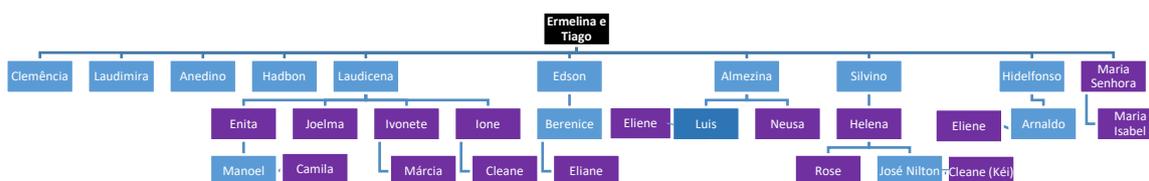
https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1zJ8FCrjwAvecd0hnXMvcTc_W4Zq117Q&usp=sharing

em:

As entrevistadas, como evidenciado, moram próximas, e durante as entrevistas sempre apresentavam suas filiações dizendo “sou neta de Tiago”, “sou bisneta de Tiago” etc. Dessa forma, para compreender e caracterizar melhor a formação da família, ainda durante o trabalho de campo, uma árvore genealógica parcial (Figura 9) e uma mais completa³⁹ foram confeccionadas, com vistas a inserir a descendência de Ermelina e Tiago (APÊNDICE E) e compreender os vínculos familiares entre as entrevistadas. Com a confecção das árvores foi possível verificar que a comunidade quilombola de fato é constituída predominantemente por pessoas com vínculos consanguíneos.

No que se refere a presente pesquisa, a árvore genealógica parcial serve para ilustrar os laços familiares existentes entre as mulheres entrevistadas, por assumirmos a família como principal grupo social da memória dentro do contexto da tese. As caixas de coloração roxa, da figura 9, representam as mulheres entrevistadas. Assim, como pode ser visto foram entrevistadas mães, filhas, primas, tias, cunhadas etc. Apenas uma entrevistada, a professora Ana Paula, não aparece na árvore⁴⁰. Além disso, Clemência, Laudimira, Anedino e Habdon faleceram e não possuem descendentes, por isso não aparecem mulheres entrevistadas nesses galhos da árvore.

Figura 9 - Árvore genealógica parcial da família de Ermelina e Tiago



A seguir, apresentamos um breve perfil biográfico das mulheres entrevistadas, seguindo da mais velha para a mais nova, buscamos com isso destacar aspectos sobre suas identidades

³⁹ A árvore genealógica com mais informações foi confeccionada durante a visita contínua realizada em 2022 e a confirmação das informações na vivência ocorrida em 2023. Entregamos a versão mais completa (apêndice E) para a escola da comunidade, em vistas de contribuir com a educação quilombola na comunidade e para as pessoas que representam a Associação em novembro de 2023.

⁴⁰ A professora Ana Paula, cabe destacar, também possui vínculo familiar, pois seu esposo Carlos é cunhado de Rose Mary (bisneta de Tiago), ou seja, Carlos é irmão de Alexandre, esposo de Rose Mary. Além disso, Carlos e Alexandre são bisnetos do irmão de Tiago.

pessoal, étnica e de gênero. Compreendemos que memória e identidade são indissolúvelmente ligadas, pois a memória nos modela, assim como por nós é modelada, como evidencia Joël Candau (2011). Contudo, destacamos a compreensão coletiva de Halbwachs *apud* PERALTA (2007) em que a memória coletiva é o lócus de ancoragem da identidade do grupo, e assegura a sua continuidade no tempo e no espaço. Assim, as memórias individuais, assim como as identidades, não podem ser distanciadas da memória e identidade coletiva. Segundo Halbwachs (2006), o indivíduo nunca está só. Na presente pesquisa, destacamos que as mulheres quilombolas entrevistadas nunca estão sós.

Tia Roxa

Maria Senhora ou Tia Roxa, como é conhecida, é uma mulher muito querida dentro da comunidade, dona de um sorriso fácil, curiosidade apurada e um humor cativante. Tia Roxa possui 90 anos e é a única filha ainda viva de Ermelina e Tiago (Figura 10). Segundo seus relatos, ela nasceu na comunidade e teve quatro filhos, sendo que dois seguem vivos, além disso possui 11 netos e 3 bisnetos. Vive no território que considera sua casa, onde se criou e mora com parte da sua descendência. Ela ficou viúva quando sua filha tinha cinco anos e ela não voltou a se casar.

Tia Roxa morou, alguns anos, fora do território do Quilombo de Thiagos, mas vivia próximo. Quando era mais nova, se casou com Zé Guilherme, uma pessoa cujos pais não aprovavam. O que provocou o seu distanciamento da família por um período de 20 anos. Contudo, após a morte de seus pais, ela retornou, quando tinha quarenta anos, sendo recebida pelos irmãos e irmãs. Tia Roxa em seus relatos contou que cresceu brincando no córrego onde as roupas também eram lavadas. Disse que hoje todo mundo tem cisterna e ninguém mais brinca no córrego. Tia Roxa relatou que antigamente o acesso ao sistema de saúde era muito difícil e nas palavras dela:

Médico num tinha não. Médico era o mato. (Tia Roxa)

Durante a entrevista, Tia Roxa perguntou sobre a minha vida, perguntou se eu era casada, se tinha filhos, quanto tempo era casada, perguntou se eu era operada, eu disse que não e ela concluiu que eu tinha poucos filhos. Foi interessante sair do papel de entrevistadora e passar a ser entrevistada. Fui muito bem recebida na casa de Tia Roxa, como nas demais casas também.

Figura 10 – Foto da Tia Roxa (A) e foto de Dona Helena e Tia Roxa (B), em setembro de 2022



Fonte: acervo da pesquisa

Tia Roxa quando indagada se gostava de viver no Quilombo relatou que

Gosto! Aqui é o meu lar, onde eu nasci e criei. Saí, quando voltava, meu sertão, que eu nasci e criei e gosto demais. (Tia Roxa)

Assim como Tia Roxa é conhecida pelo apelido, seus irmãos e irmãs também: Habdon é chamado pela comunidade de Tibida, Edson de Tixago, Laudicena de Tia Cena, Almezina de Tia Meza, Hidelfonso de Tidéu e Silvino de Tibiu.

Durante o trabalho de campo, diversas vezes fui indagada se já havia entrevistado Tia Roxa. Por ser a única filha viva de Ermelina e Tiago, ela é reconhecida na comunidade como a guardiã das memórias da família. Além disso, sobre se reconhecer como quilombola, a pesquisa de campo permitiu verificar que ela considera que “todo negro é quilombola”.

Dona Enita

Dona Enita possui 75 anos e é filha de **Laudicena**, umas das filhas de Ermelina e Tiago (Figura 11). Ela teve 13 filhos, e é casada com um senhor conhecido como Tio Rosa, apontado por algumas entrevistadas como um grande conhecedor das plantas medicinais. O casal vive em uma casa rodeada de plantas ornamentais, alimentícias e medicinais.

Dona Enita teve um aneurisma cerebral, recentemente, e assim possui algumas limitações cognitivas. Quando perguntada sobre a sua vida e descendência ela disse que Rose Mary (uma das entrevistadas e filha de Dona Helena) era sua filha mais nova. Ela explicou que tinha tido três filhos de leite e que “Meire é minha filha mais nova”.

Figura 11 – Foto da Dona Enita, em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Devido a sua condição não foi possível ouvi-la muito, contudo, cabe destacar que fui muito bem recebida pela sua família. Antes de ser convidada para a sua casa, eu colhi algumas ameixas em frente, junto com duas crianças Johnatan (filho de Cleane) e Ana Sophia (filha de Rose Mary) e seu esposo, depois da entrevista, me entregou um saco cheio de ameixas. Fiquei muito tocada pelo afeto, generosidade e acolhimento das famílias. Tentei retribuir com um gesto de levar sempre alguma coisa nas casas que visitava, na primeira visita mais longa levei suculentas (2022) e na segunda visita mais longa (2023) levei queijos produzidos na minha cidade (Itapetinga).

Dona Ivonete

Ivonete Cordeiro Oliveira possui 72 anos, é irmã de Dona Enita - ambas filhas de **Laudicena** - teve 4 filhos, nasceu e residiu por toda a vida no Quilombo de Thiagos. Dona Ivonete me cativou demais com seu bom humor e risadas (figura 12). Quando perguntada sobre o que significava ser uma mulher da comunidade, ela relatou que a vida da mãe e dos avós era muito difícil e que depois de uma promessa para Bom Jesus da Lapa que a vida começou a melhorar. Deixaram de trabalhar tanto para os outros, começou a criar porco, galinha. “E veio a fartura”. Disse que o pai dela não podia comprar nem uma roupa e com a ajuda de Deus melhorou. “Quando meu avó morreu eu tinha 7 anos”. “Passou uns perrenginhos, mas tá tudo aqui”. Sua mãe, Laudicena que foi parteira, como diz “pegou” os filhos de Ivonete.

Figura 12 – Foto da Dona Ivonete, em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Dona Ivonete faz reza para casos de engasgo. Ela afirmou que “Sei rezar de engasgação, mas de reza de quebranto eu não aprendi não”. Disse que tinha o costume de dar banho de folha nos filhos também. Ela disse que gosta muito de morar no quilombo, segundo ela:

Ave Maria, eu só saio daqui pro cemitério [...] Eu vou pra cidade pra comprar coisas, mas chegando, eu já quero vim embora pra minha roça. (Dona Ivonete)

Dona Ione

Ione Cordeiro de Oliveira é outra filha de **Laudicena**, possui 65 anos e se considera quilombola (Figura 13). Dona Ione disse que nasceu

Aqui nos Thiago... Eu nasci aqui na zona rural mesmo. Foi aqui nos Thiago mesmo, que naquele tempo não tinha nada de médico, não é?

Dona Ivonete, que estava junto na hora, complementou dizendo que médico “Tinha, mas só pros ricos”. Dona Ione disse que não teve oportunidade de estudar, disse que trabalhou muito na roça e fazendo farinha. Nas suas palavras:

Trabalhava, trabalhava e muito. (Dona Ione)

Figura 13 – Foto da Dona Ione, em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Dona Ione disse que se sente muito bem sendo uma mulher dos Thiagos, que ela nasceu e se criou ali e que não tem intenção de sair da comunidade. Ela disse ainda que se sente muito honrada em ser neta de Tiago.

Dona Neusa

Maria Neusa Duarte de Oliveira tem 62 e é filha de **Almezina**, tia Meza. Neusa tem um filho e duas filhas - que após ela se separar do pai das crianças - ficaram com sua mãe no quilombo, quando Neusa foi embora para trabalhar “em casa de família” (empregada doméstica), em São Paulo. Dona Neusa disse que passou por dificuldades, que era muita responsabilidade trabalhar na casa de outras pessoas e que estava feliz de estar no Quilombo, depois de ter passado por outras cidades além de São Paulo.

Quando perguntei se ela fazia parte da associação ela respondeu que

Não, não faço parte da associação e, também, outra coisa, também eu, que eu sou bem sincera também, eu nunca concordei de aqui ser um quilombo, porque colocou, tudo bem, mas eu convivi com minha vó, foi praticamente minha vó que me criou, e eu nunca vi ela falar de quilombo aqui, né?! Nunca ouvi falar de quilombo, então se pôs quilombo então, né?! É uma opção, né?! Foi uma opção, mas no meu conhecimento, estou sendo bem sincera, no meu conhecimento, aqui não é quilombo porque não foi registrado como quilombo né, no tempo de minha vó, nos documentos velho que a gente tem. (Dona Neusa).

Dona Neusa relatou que nasceu na comunidade e que quem pegou ela, no caso a parteira, foi Ermelina, sua avó. Dona Ermelina não era, segundo Dona Neusa, parteira de profissão, mas se precisasse “pegar, que ela pegava”. Já sobre viver na comunidade, Dona Neusa relatou que,

Então, eu mesma, agradeço muito a Deus e tenho orgulho de ser neta de Tiago e tenho orgulho de viver aqui. Já saí, sim, como muitos já saíram, né?! Mas nunca esqueci do que é meu, sempre eu ia, e trabalhava e voltava, e acabou eu voltando pro que é meu e tô aqui até o dia que Deus quiser. (Dona Neusa).

Cabe destacar que seu neto, Welber, um jovem que se formou no Instituto Federal Baiano, do qual ela se orgulha muito, é atualmente o Agente Comunitário Rural (ACR) e presta serviço na comunidade, no âmbito do plantio e manejo agroecológico, pelo projeto citado anteriormente, vinculado ao Bahia Produtiva.

Dei boas risadas com Dona Neusa e ela finalizou a entrevista dizendo que

E eu tô aqui pra ajudar as pessoas, as pessoas me ajudar, porque a gente precisa de todo mundo. Eu espero que a minha alegria nunca vá acabar, só no dia em que eu partir. (Dona Neusa).

Dona Helena

Maria Helena Pereira da Silva tem 61 anos, é filha de **Silvino**, Tibiu, e nasceu na comunidade (figura 14). Dona Lena foi uma importante informante da pesquisa, tanto no quesito dos saberes sobre as plantas medicinais, como relatando sobre a história e organização da comunidade. Contou também das dificuldades de acesso à saúde que havia antigamente, principalmente pela distância e também pela pouca oferta de atendimentos na cidade.

Figura 14 – Foto da Dona Helena, em setembro de 2022



Fonte: acervo da pesquisa

Dona Lena trabalha como dona de casa, como também trabalha na casa de farinha (figura 15), produzindo farinha de mandioca, goma e, frequentemente, torrando café. Dona Lena relatou que trabalhou muito na roça também. Nas palavras dela:

[...] minha luta mesmo foi, foi criado esses meninos tudo assim na roça. (Dona Helena)

Figura 15 – Casa de Farinha do Quilombo de Thiagos, em setembro de 2022



Fonte: acervo da pesquisa

Dona Lena contou sobre a formação de um povoado próximo ao Quilombo de Thiagos que com o tempo passou a ser conhecido como Thiagos 2, devido a proximidade e porque algumas pessoas da família foram morar lá. Algumas pessoas inclusive já fazem parte da associação atualmente. Contou como o território do quilombo foi diminuído pela ação de fazendeiros no passado. Explicou como ficou a divisão das terras entre descendência de Ermelina e Tiago, já explicitado anteriormente.

Dona Lena não pode estudar numa escola, disse que naquela época, os pais colocavam uma professora para dar aula em casa, e que ela aprendeu a escrever o nome. Helena teve 7 filhos e ela compartilhou também sobre os seus partos, que a maioria foi em casa com parteira (Vitalina, sua sogra), mas que alguns nasceram na cidade. Dona Helena se separou tem muitos anos do pai dos seus filhos e filha, chamado Silvino (que tem o mesmo nome do pai de Dona Helena). Seu Silvino ainda mora na comunidade, e tem o hábito curioso de passar o dia caminhando pela comunidade e passando brevemente pelas casas. Segundo, Rose Mary, filha do casal, compartilhou que o casal brigava muito, e um agravante era o consumo de álcool pelo pai. Problema muito recorrente, infelizmente, em muitos lares brasileiros.

Como dito anteriormente, Dona Helena foi a principal referência para a pesquisa sobre saberes sobre plantas medicinais, possui muitos conhecimentos e fornece um melado (xarope)

medicinal utilizado por várias pessoas da comunidade. Possui um quintal repleto de plantas medicinais. Além disso, Rose Mary, sua filha, é uma das lideranças da comunidade, fatos que possibilitaram uma aproximação muito afetuosa durante a pesquisa.

Um pouco antes de concluir a escrita da tese, visitei o quilombo junto com minha mãe, Roberta e meu filho Cícero e filha Céu, e tivemos a oportunidade de conhecer uma cachoeira da região e passar o dia juntamente com a grande família de Dona Helena. Foi um momento muito especial da pesquisa.

Quando perguntada se gosta de viver aqui, Dona Lena respondeu que:

Ixi, eu amo, minha filha. [...] Eu fiquei dois anos em Itambé, três anos. [...] Mas um ano eu vinha, fazia farinha, ficava uns dias aqui, voltava, ficava 10 lá e voltava de novo. Aí dois anos eu fiquei lá mesmo né?! Que acabou a mandioca e tudo, eu fiquei, eu adoeci, e até hoje, acho que já veio mais a idade, né?! [risos] Mas quando eu cheguei aqui parece que eu virei outra pessoa, né?!

Dona Isabel

Maria Isabel Modesto da Silva tem 57 anos, mora com sua mãe Tia Roxa, tem três filhos e uma filha e dois netos (figura 16). Isabel nasceu fora da comunidade, no período em que a mãe esteve fora, mas seus filhos já nasceram nos Thiagos. Ela relembrou sobre o nascimento dos seus filhos e filha, que nasceram em casa, dizendo que:

Todos foi segunda. Eu tô lembrando. Não teve nenhum no domigno. O povo saiu pro trabalho e eu ficava no almoço. Eu ficava”. Segundo ela, “Tudo nasceu na segunda, por isso são trabaiaador. (Dona Maria Isabel).

Figura 16 – Foto da Dona Maria Isabel, em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Sobre ser uma mulher da comunidade, Maria Isabel disse que:

Eu acho tudo bem. Pra mim, eu gosto daqui, apesar de que eu não nasci aqui, vim grande pra aqui, mas eu gosto daqui porque é minha terra, né?! Meu lugar é aqui. Fora? Eu saio, vou pra Conquista, mas aqui?! Aqui que é minha terra. (Maria Isabel).

Dona Eliene A.

Eliene Oliveira Santos da Silva tem 57 anos (figura 17), nasceu em Itambé, morou 20 anos em São Paulo e fez o curso de pedagogia, além de ter 2 pós-graduações: uma em Psicopedagogia e outra em Psicomotricidade. Vive no quilombo há oito anos e se considera quilombola, faz parte da associação e exerce, atualmente, o cargo de secretária. É casada com Arnaldo filho de **Hidelfonso** (filho de Ermelina e Tiago) e não possui filhos. Eliene faz parte da comunidade católica, e ocasionalmente trabalha substituindo a professora da escola do Quilombo. Também trabalha como artesã, fazendo crochê e bordado. Trabalha também cuidando das galinhas criadas no quintal do casal.

Figura 17 – Foto da Dona Eliene A., em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Eliene demonstrou possuir muitos conhecimentos (e seu esposo também) sobre plantas medicinais, sendo a maior parte delas cultivadas no quintal da sua residência. Eliene foi citada como uma pessoa que faz reza nas crianças e ela compartilhou que aprendeu a rezar com o seu sogro, Tio Déu. Eliene disse que depois de viver muitos anos em São Paulo que estranhou quando chegou no Quilombo, pois é, segundo a entrevistada, “muito silencioso”, mas que aprendeu a gostar de viver ali.

Dona Eliene L.

Eliene da Silva Duarte tem 55 anos (figura 18), se reconhece como negra, estudou apenas a primeira série em casa e atua como dona de casa, lavradora e também faz artesanato. Eliene possui três filhos e dois netos. É casada com Luis Carlos, filho de **Almezina** (filha de Ermelina e Tiago) e vive na comunidade há 35 anos. Ela contou que trabalha na roça desde que tinha 10, 11 anos e que nunca trabalhou com outra coisa. Eliene contou que teve uma filha que morreu quando tinha apenas dois anos, chamada Neiva. Foi um evento bastante marcante que causou muita comoção na comunidade. Eliene vive, atualmente, com o esposo e dois filhos, em uma casa rodeada de árvores e plantas cultivadas. Eliene participa da associação e também das atividades socioculturais, como o samba de roda, bingos etc.

Assim, como as outras mulheres do quilombo, Eliene foi muito receptiva, acolhedora e possui um humor relaxante e divertido. Ao final da entrevista me ofereceu um café ou uma latinha de cerveja. Como já tinha tomado café em outras casas, eu optei por tomar uma cerveja com ela.

Figura 18 – Foto da Dona Eliene L., em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Quando perguntada se gosta de viver na comunidade, Eliene respondeu que

Eu gosto. Eu amo aqui. As vezes quando eu vou, pra sair pra ir em Itambé, aí eu saio e já no outro dia, já fico doida pra voltar logo. Ave Maria, eu gosto demais. Acostumei, gosto demais. (Eliene L.).

Quando perguntei o que ela gostava do quilombo, Eliene respondeu

Do povo. Graças à Deus, é tudo meus vizinhos, meus amigos, né?! E mesmo o tempo, eu só vivo de baixo dessas árvores, aqui no fundo. Eu gosto demais. Vivo aqui nesse fundo. Gosto demais, demais, demais. (Eliene L.).

Dona Joelma

Joelma Modesto Carvalho tem 49 anos e é filha de Dona Enita, se considera negra e quilombola, estudou até a quarta série e viveu a vida inteira na comunidade, tem cinco filhos e três netos. Trabalha como dona de casa. Quando perguntada sobre viver aqui, Joelma respondeu que

Ah, eu não saio daqui por nada. Eu amo aqui porque aqui é o lugar da gente, né?! De onde a gente é, construiu família. Amo mesmo. (Joelma).

Eliane

Eliane Silva Santos (figura 19) tem 47 anos, se considera negra, quilombola, nasceu na comunidade, é filha de Berenice, filha de **Edson**, Tixago, filho de Ermelina e Tiago. Eliane tem três filhos e duas netas, e atua há 24 anos como Agente Comunitária de Saúde (ACS) nos Thiagos. Eliane concluiu o ensino médio e realizou um curso técnico de Enfermagem em Itapetinga. Ela coordena a comunidade católica e também participa da associação e das atividades culturais, como o samba de roda. Eliene organiza diversas atividades na comunidade, principalmente vinculadas às campanhas de saúde e ao grupo de oração e arrecadação de dinheiro para reforma da Igreja.

Figura 19 – Foto de Eliane, em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Quando perguntada sobre o que significa ser uma mulher no quilombo de Thiagos ela respondeu que:

Para mim é uma satisfação muito grande, porque eu nasci e me criei aqui na comunidade e até então nunca pensei em sair daqui. Então é muito importante para mim, eu saber que eu nasci e me criei aqui e presto meu serviço na comunidade também, né?! Como Agente de Saúde e o que eu puder fazer pela comunidade, eu faço. Coordeno a comunidade católica, né?! A comunidade de São Thiago. Graças a Deus me dou bem com todo mundo. Pra mim isso é muito importante pra mim. (Eliane).

Além disso, Eliane relatou que gosta muito de viver no quilombo afirmando que:

Ah, eu adoro, minha filha. Nunca pensei em sair daqui. Meus filho fala “vou embora pra São Paulo”. Só que eu não tenho plano, nunca tive. (Eliane).

Ana Paula

Ana Paula Abade Lima tem 46 anos, é casada com José Carlos, bisneto de Inocêncio (irmão de Tiago), tem dois filhos e vive na comunidade desde 2003 (Figura 20). Segundo ela:

Acabei, como te falei sendo adotada pela comunidade, até porque meu esposo faz parte da família de Tiago, né?! O bisavô dele era irmão de Tiago. (Ana Paula).

Ana Paula é professora a 20 anos da Escola Municipal Tiago Pereira da Silva – a escola do quilombo. Ela relatou, ainda, que a sua escolarização foi interrompida durante a sua infância, pois foi em um período em que era bastante difícil manter os estudos na zona rural. Frequentemente, as crianças estudavam apenas até a quarta série e interrompiam os estudos, quando chegavam a tanto. Ela relatou que voltou a estudar apenas depois de se casar. E que começou a trabalhar como professora, como alfabetizadora, antes mesmo de concluir o ensino médio. Ana Paula também relatou que nasceu em São Paulo, porque seus pais que são de uma família baiana, inclusive bastante conhecida de Ribeirão do Largo os “Abade”, foram para São Paulo, mas que ela retornou para a Bahia quando ainda tinha três anos de idade.

Figura 20 – Foto de Ana Paula, em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Ana Paula além de ser a professora da escola do Quilombo (figura 21) é uma das participantes mais ativas do samba de roda da comunidade, sendo a pessoa que escreve as letras das músicas. Os ensaios do samba de roda assim como outras atividades culturais ocorrem no Barracão (figura 22). Além disso, Ana Paula participa ativamente das atividades da comunidade católica.

Figura 21 – Foto da Escola Municipal Tiago Pereira da Silva, em setembro de 2022



Fonte: acervo da pesquisa

Figura 22 – Foto do barracão do Quilombo de Thiagos, em setembro de 2022



Fonte: acervo da pesquisa

Cleane

Cleane Cordeiro da Silva tem 40 anos, é filha de Dona Ione, se considera quilombola e negra, tem o fundamental completo, e sempre viveu no Quilombo de Thiagos (figura 23). Cleane ainda relatou que trabalha como dona de casa e como cuidadora em uma escola em Ribeirão do Largo, cargo que exerce há 3 meses. Trabalhou como zeladora, também, por 15 anos – sendo 10 anos na escola do Quilombo e por cinco anos na escola de Ribeirão do Largo, onde ainda trabalha atualmente. Cleane tem uma filha já adulta que vive em Vitória da Conquista, e ela frequentemente vai visita-la. Tem outro filho - ainda criança - que frequenta a escola do Quilombo. Cleane compartilhou que tinha o hábito de dar banho de folhas na filha e no filho, durante a primeira infância, em especial quando bebês e ministrava xarope para gripes e resfriados feitos pela mãe, Dona Ione. Na hora da entrevista estava cuidando da sobrinha bebê e disse que ama viver na comunidade. Segundo ela:

[...] aqui é um lugar sossegado, tranquilo pra viver, né?! (Cleane)

Figura 23 – Foto de Cleane



Fonte: acervo pessoal da entrevistada

Rose Mary

Rose Mary Pereira da Silva Lima tem 38 anos e é filha de Dona Helena, filha de **Silvino** (figura 24). Rose Mary é moradora, nasceu e se criou na comunidade, se considera negra e quilombola, vive com seu esposo e com a filha do casal, Ana Sophia. Rose Mary passou alguns anos morando fora, trabalhando na cidade vizinha, Itambé, onde tem uma casa, mas segundo ela:

[...] o ponto de partida e de volta sempre foi a comunidade. (Rose Mary).

Rose tem o ensino médio completo e até cogitou fazer o ensino superior, segundo ela:

Eu sempre pensei em voltar para comunidade para fazer um trabalho, ajudar o pessoal, dar continuidade na agricultura familiar, mas não consegui cursar, assim, devido à dificuldade, né, que a gente tinha, mais ainda do que agora. E também já tinha família, um pouco mais difícil, né, para a gente para conciliar trabalho e estudo, né. (Rose Mary).

Rose Mary era presidente da Associação quando a pesquisa começou e ao longo da tese, seu esposo, Alexandre (Lecinho), assumiu a presidência, que também atuou como recenseador do IBGE no período da coleta de dados da tese. Como Rose Mary trabalha como dona de casa e realizando serviços na comunidade, como faxinas, ela continua assumindo um papel bastante relevante na associação. Além da representação política, participando de comitês, de eventos como a Marcha da Margaridas, Congresso de Agroecologia etc., Rose Mary atua, ainda, nas atividades socioculturais, como o samba de roda e reuniões da comunidade católica. Trabalha eventualmente também na roça, na casa de farinha etc.

Figura 24 – Foto de Rose Mary



Fonte: acervo pessoal da entrevistada

A relação com as plantas de forma geral e com as plantas medicinais, em especial, é uma característica bastante marcante da família de Rose.

Márcia

Márcia Cordeiro Oliveira tem 33 anos e é filha de Ivonete, filha de **Laudicena**, se considera parda e quilombola, possui o ensino médio completo, nasceu e sempre viveu na comunidade (figura 25).

Figura 25 – Foto de Márcia, em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Márcia disse que se sente privilegiada em ser uma mulher dos Thiagos, pois nasceu e se criou aqui, onde se sente muito bem. Disse ainda que um dia pode até sair para morar em outro lugar em busca de oportunidade de trabalho, mas ela disse que se sair pretende voltar porque aqui é o seu lugar. Disse que quer morrer aqui. Foi uma informante importante da pesquisa também, me conduzindo por algumas casas e me relatando seus conhecimentos sobre as plantas medicinais.

Cleane (Kéi)

Cleane de Souza Barbosa tem 32 anos, se considera parda e quilombola, nasceu em Itambé, e vive há 15 anos no Quilombo (figura 26). Cleane (ou Kéi como é chamada) é casada com José Nilton, filho de Dona Helena, filha de Seu Silvino (Tibiu), e descobriu mais recentemente que seu avô era irmão do avô paterno de José Nilton. Seu esposo trabalha de tratorista. Eles têm uma filha bebê e um filho que começou recentemente a estudar no fundamental II, na escola em Ribeirão do Largo. Cleane concluiu o ensino médio e está fazendo o curso técnico em Enfermagem com o apoio do esposo que fica cuidando das crianças quando ela precisa sair para estudar. Kéi relatou, ainda, que já trabalhou em casa de família (empregada doméstica) e, também, teve a oportunidade de trabalhar durante seis anos em uma farmácia em Ribeirão do Largo, onde ela gostou muito de trabalhar.

Cleane disse que tem costume de dar banhos de folhas nos filhos, usar o xarope feito pela sogra – Dona Helena – e, frequentemente, leva os filhos também para serem rezados por Eliene A.

Figura 26 – Foto de Cleane (Kéi), em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Quando perguntada se gostava de viver aqui Kéi relatou que:

Eu amo morar aqui. É um lugar gostoso, é agradável, o ambiente é bom, as pessoas daqui são boas também, apesar de que eu não sou muito de tá indo na casa, mas é bem agradável aqui, né? E tem tudo aqui. A gente tem uma escola, né? Tem um campo de lazer, né? Tem um barracãozinho para gente dançar um forrózinho e tem tudo [risos]. Tem o transporte aqui, que o que a gente precisar na rua, a gente volta. E aqui é gostoso demais. (Kéi).

Camila

Camila da Silva Cordeiro tem 29 anos, se considera parda e quilombola, é filha de Carmelino, filho de Laudicena. Camila é casada com Manuel, filho de Enita (irmã de Carmelino). Camila nasceu em São Paulo e veio para a comunidade com 14 anos (Figura 27). Quando chegou à comunidade, ela continuou estudando e só parou depois de ter seu filho: Fabrício. Ela disse que gosta muito de viver no Quilombo de Thiagos e seu trabalho consiste, principalmente, no cuidado da casa, da horta, das galinhas, no cuidado de Fabrício, um garoto simpático de 13 anos, muito querido pela família, pelos primos e é uma pessoa com deficiência que já estuda “na cidade”. Camila relata que o processo de inclusão dele na escola de Ribeirão do Largo foi um desafio para ela, mas que atualmente Fabrício está muito bem, que gosta da escola, que também conta com outras crianças que requerem uma atenção como ele.

Figura 27 – Foto de Camila, em setembro de 2023



Fonte: acervo da pesquisa

Quando Camila foi visitada em 2023, ela estava reformando sua casa e por isso estava vivendo na casa de Dona Enita, sua sogra, a qual estava sendo cuidada por ela. O cuidado tem permeado a vida de Camila que diz gostar de viver no Quilombo. Sobre as plantas Camila disse que tinha o costume de dar banho de folhas em Fabrício quando ele era bebê.

A pesquisa Etnográfica e Etnobotânica permitiu verificar que as dezessete mulheres entrevistadas fazem parte de uma mesma e grande família que constitui o Quilombo de Thiagos. O fato - de todas possuírem laços consanguíneos diretos ou por seus cônjuges - é algo bastante marcante e aparece muito na fala de todas elas. As mulheres falam com orgulho e explicam detalhadamente suas filiações, como que justificando a coletividade que compõem. Por se tratar de uma comunidade rural e de ancestralidade afroindígena, as famílias possuem um vínculo muito forte com as plantas, sejam alimentícias, medicinais, ornamentais ou de proteção, presentes no cuidado familiar e comunitário e no trabalho das mulheres.

Pode-se constatar, dessa forma, que a família é o principal grupo por meio do qual opera a memória coletiva das mulheres do Quilombo de Thiagos. Segundo Halbwachs (2004), na família os indivíduos se vinculam pelo nome e parentesco e participam de comemorações e eventos memoráveis, através dos quadros sociais da memória: tempo, espaço e linguagem. Ainda segundo Halbwachs (2004), a função primordial da memória é a de promover um laço de filiação entre os membros de um grupo com base no seu passado coletivo. Myriam de Barros (1989) destaca que a relevância do grupo familiar como referência fundamental para a reconstrução do passado se dá pelo fato da família ser o objeto das recordações dos indivíduos, como também o contexto, geralmente vinculado a um espaço, em que essas recordações podem ser avivadas.

As mulheres entrevistadas têm - como pode ser visto anteriormente - idade entre 29 e 90 anos e podem-se perceber diferenças geracionais, as mulheres mais novas estudaram mais tempo na escola quando comparadas com as mais velhas, assim como os saberes e usos sobre plantas medicinais aparecem de forma inversa. Algumas se identificaram como pardas, outras como negras e duas mulheres entrevistadas disseram que não se consideravam quilombolas. Segundo uma das entrevistadas “[...] não é quilombola, mas tá na lista [associação]. Nós é dos Thiagos. [...] Mas tá no quilombo. É tudo da família.”

O que essas entrevistadas justificaram é que antigamente ninguém dizia que ali era um quilombo, por isso, apesar de uma delas fazer parte da associação, não se considera quilombola, por essa identidade não ser algo tão antigo, segundo ela. Cabe destacar, neste sentido, que a identidade quilombola é uma identidade política. Assim como destacam Collins e Bilge (2021), a identidade é compreendida como um lugar político, não como essência. É “[...] uma subjetividade política coletiva e uma coalizão consciente que também deixa espaço para a identidade individual” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 204).

O forte vínculo com o território, com a ancestralidade e com a comunidade, constatado em falas como “É meu lar”, “sou filha de”, “sou quilombola”, assertiva que pode ser lida também como “sou dos Thiago” evidencia uma experiência de vida de luta e superação individual e coletiva frente as dificuldades econômicas e nas relações de gênero e étnico-raciais.

A maior parte é casada ou viúva, tem filhos e filhas e vivem na comunidade. Além disso, todas as mulheres entrevistadas são cisgênero, não sendo identificada nenhuma mulher trans na comunidade. Por fim, todas foram bastante enfáticas sobre gostar de viver na comunidade.

Além disso, é possível presumir que as mulheres possuem uma identidade de gênero em que participam os tradicionais papéis de gênero vinculados ao cuidado, como cozinhar, limpar e ser as principais responsáveis pelo cuidado das crianças. Por outro lado, as mulheres entrevistadas não parecem assumir um papel de submissão, pois sua experiência de gênero como mulheres quilombolas evidencia que elas participam ativamente do trabalho produtivo e da liderança política no quilombo. Assim, é possível identificar que a identidade de gênero está atrelada a identidade quilombola, pois é através dos quilombos que afirmam seus modos de vida e sua experiência como mulheres negras, como destacado no referencial teórico sobre identidade.

No que se refere à identidade de mulheres quilombolas destacamos que a ligação de cada mulher quilombola com seu território e sua ancestralidade é um elemento marcante para mulheres de diversas comunidades (DEALDINA, 2020a). No quilombo de Thiagos isso não é diferente. A identidade quilombola é algo central para as mulheres destas comunidades, pois

participa da memória coletiva e é basilar do processo de construção dos mecanismos de luta em defesa do território e por direitos (DEALDINA, 2020a).

Agora bem, a sua pertença de gênero é o elemento central que possivelmente permite conectar essas experiências com a de mulheres em outros contextos socioculturais rurais e incluso históricos. Cabe reafirmar ainda que o estudo sobre as identidades elucida a memória coletiva, pela estreita relação entre elas e como uma e outra nutrem-se mutuamente. Nesse sentido, cabe problematizar também que, conforme destaca a feminista decolonial e interseccional Maria Lugones (2019, p. 361),

O projeto de transformação civilizatória justificou a colonização da memória, e, junto dela a do entendimento das pessoas sobre si mesmas sobre suas relações intersubjetivas, suas relações com o mundo espiritual, com a terra, com a matéria da sua concepção sobre a realidade, a identidade, e a organização social, ecológica e cosmológica.

Assim, a luta pela afirmação da memória e da identidade das mulheres do quilombo de Thiagos evidencia a resistência contra um projeto de colonização, que se expressa na atualidade em uma sociedade racista e patriarcal.

A análise interseccional dos resultados da pesquisa permite evidenciar categorias sociais (categorias de poder) predominantes para se pensar na memória das mulheres quilombolas e seus saberes sobre plantas medicinais, a saber: gênero, raça, etnia, classe e idade. Tais categorias não só evidenciam aspectos identitários do grupo, como também permitem uma compreensão sobre as diferenças dentro do próprio grupo. Outra dimensão importante considerada é a localização geográfica (zona rural).

A população quilombola sofre historicamente por ameaças ambientais, por isso é importante situar a opressão que a comunidade sofre em decorrência de ser uma comunidade quilombola rural, com forte vínculo com a natureza, tanto do ponto de vista de depender dela para a sua subsistência física e material, como espiritual.

Muitas famílias, que viviam historicamente e de forma ancestral da agricultura familiar, foram expulsas de seus territórios após o fim da escravidão e mais recentemente com o início da revolução verde. As famílias que conseguiram e resistem à pressão capitalista nos seus territórios vivem em condições de abandono pelo estado e sofrem constantes ameaças de fazendeiros. Apenas nas últimas décadas algo começou a ser feito a respeito no que diz respeito às políticas públicas, como as apresentadas no referencial teórico da tese e na apresentação dos dados, citando alguns editais como o que a comunidade foi contemplada. Contudo, ainda são políticas insuficientes e a comunidade atravessa muitos desafios e dificuldades.

Na seção a seguir, aprofundaremos na discussão sobre o papel e atuação destas mulheres e seus saberes a partir do campo da memória e da interseccionalidade, assumindo o papel central que o trabalho possui no contexto estudado.

4.1.2 Trabalho e atuação na comunidade

A existência das comunidades quilombolas no Brasil evidencia um projeto possível de partilha, de viver em comunidade, da concepção do território como coletivo e respeitoso com a terra e a natureza, que se contrapõe ao modo de vida e produção capitalista (DEALDINA, 2020b). E as mulheres, nestes contextos, exercem um papel fundamental como lideranças e guardiãs da sabedoria dos territórios quilombolas (SILVA, 2020). Como evidencia Dealdina (2020b), as mulheres quilombolas tem um papel de extrema importância nas lutas de resistência, pela manutenção e regularização dos territórios, seja no ambiente urbano ou rural, por manterem viva a memória quilombola, que perpassa a transmissão de saberes sobre artesanato, agricultura tradicional, culinária e na preservação das tradições locais, ou seja, um papel que perpassa sua atuação e trabalho.

No que tange ao trabalho, além do trabalho doméstico e como agricultoras, as entrevistas identificaram ainda as seguintes atuações: professora, cuidadora de crianças, zeladora, atendente, agente comunitária de saúde, artesã, produtora animal, produtoras de goma e farinha de mandioca e auxiliar de limpeza, como evidenciado na seção anterior.

As mulheres quilombolas destacaram ainda que os homens saem da comunidade para trabalhar, sobretudo nas fazendas vizinhas. E cabem, principalmente, às mulheres o cuidado do lar e à produção nos seus quintais. Segundo Ana Paula:

O objetivo da gente, na verdade, é conseguir uma renda própria, sem ele precisar sair para trabalhar, porque ele fica um tempo trabalhando fora, empregado e tal, mas hoje a gente tá tentando ver se a gente consegue tirar essa renda da própria propriedade, né?! A gente sabe que a dificuldade é grande, né?! (Ana Paula).

Algumas relataram também que tiveram que sair de casa em busca de outras oportunidades. Rose Mary relatou que quando trabalhavam fora, o vínculo com a comunidade permanecia, segundo ela:

Sou moradora, nasci e me criei aqui na comunidade. Fiquei um tempo fora trabalhando, na cidade vizinha, Itambé, né?! [...] mas o ponto de partida e de

volta sempre foi a comunidade né?! Sempre tava lá na semana, mas todo final de semana, tava aqui. E sempre participei de todas as atividades, as atividades da igreja né?! Fui catequista na comunidade desde novinha, sempre participei das questões da igreja, em toda a comunidade sempre, sempre estava presente.

Cleane (Kéi) relatou também que:

Morar aqui é muito legal e é bom. Eu gosto de morar aqui. É tanto que eu nem me vejo em outro lugar. Aí eu sempre fui... trabalhei... Eu trabalhei 6 anos em uma farmácia, em Ribeirão, ia e voltava. Ia de manhã cedo e voltar de noite, mas não ficava lá, não. E aí, agora eu estou fazendo um curso. Só no sábado.

Estas três falas destacam um importante resultado da pesquisa, que apareceu em todas as entrevistas que é o forte vínculo que as mulheres quilombolas possuem com sua comunidade. Outro resultado, sobre as memórias elaboradas durante as entrevistas, evidencia que embora algumas mulheres do Quilombo tenham se dedicado ao cuidado do lar durante toda a sua vida, uma parte delas desenvolveu ou ainda desenvolve algum trabalho externo, tal como empregada doméstica, atendente em farmácia, zeladora de escola, cuidadora, agente de saúde, professora etc.

Como destaca Santos (2021, p. 91):

[...] o trabalho, assumindo o seu legado ontológico, captura a memória como elemento de materialização do que fora vivido. Colocado dessa forma, permite-se infundir, por mais esta menção, a memória como elemento construído das experiências humanas, nascidas no coletivo, no vivido em grupo, em sua base social de constituição, a qual a legitima como instrumento de grande relevância para dar visibilidade ao passado pelas das experiências individuais e, portanto, estabelecendo relação direta entre o passado e o presente.

Outro importante aspecto identificado nas entrevistas se refere a divisão sexual do trabalho na comunidade. Todas as mulheres entrevistadas são as principais responsáveis pelo trabalho doméstico e pelo cuidado das crianças. Algumas trabalham em atividades de produção nos terrenos de suas famílias, como atuam em trabalhos externos, como os citados anteriormente. Assim, como destacam Grossi, Oliveira e Bitencourt (2018), apesar de atuarem como lideranças nas suas comunidades, as mulheres quilombolas continuam tendo que desempenhar os papéis tradicionais de gênero associados ao cuidado, o que contribui para a sobrecarga de trabalho. Além disso, são invisibilizadas nas políticas públicas específicas para as comunidades quilombolas, sendo os interesses voltados para o coletivo e não contemplam as

necessidades específicas de gênero atravessadas pela questão racial (GROSSI; OLIVEIRA; BITENCOURT, 2018).

Nas comunidades quilombolas, observamos que as mulheres são as principais responsáveis pelas atividades domésticas e pelo cuidado das crianças, ainda que muitas mulheres quilombolas trabalhem fora e/ou trabalhem na produção em seu território, junto a suas famílias. Assim, é possível observar que divisão sexual do trabalho também está presente nas comunidades quilombolas.

Segundo Patrícia Grossi, Simone Oliveira e João Bitencourt (2018, p. 9)

A mulher quilombola vivencia suas experiências sociais atravessadas por um modo de produção capitalista que a explora, diante de relações que minimizam seu valor social e reprodutivo (econômico), tal como é subjugada frente as práticas sociais de cunho hierárquico - potencializadas pela subordinação e jurisdição masculina. Ainda, sofre com o sistema político e as crenças que estabelecem a desigualdade entre raças e etnias.

A divisão sexual do trabalho está ancorada pelo princípio da diferença do trabalho atribuído aos homens e as mulheres e pelo princípio hierárquico, em que o trabalho do homem é mais valorizado do que a mulher. As condições de trabalho entre homens e mulheres são extremamente desiguais e dentre elas cabe destacar, que as mulheres brancas em geral possuem melhores condições de trabalho que as mulheres negras, assim como existem trabalhos que são mais predominantemente exercidos por mulheres negras, como o trabalho doméstico remunerado, como destacam Luana Pinheiro e colaboradoras (2019).

Historicamente, as mulheres negras experimentam maior precariedade no mercado de trabalho, marcada por uma remuneração extremamente baixa quando comparada a outros grupos e a uma concentração em determinados setores do mercado e em certas atividades cujos salários e condições de trabalho são inferiores, como destacado por Maria Aparecida Bento (1995). Deste ponto de vista, o capitalismo explora economicamente as mulheres, se beneficiando do sistema patriarcal como forma institucionalizada de poder que inferioriza as mulheres negras no tocante aos homens negros e brancos e do racismo que as inferioriza quando comparadas às mulheres brancas e homens brancos. Assim, cabe retratar de uma forma um pouco mais específica sobre a luta das mulheres quilombolas e a atuação feminina no Quilombo de Thiagos.

A memória reconstruída - através das falas das entrevistadas e análise de documentos - evidencia que as mulheres da comunidade sempre tiveram um papel muito forte de liderança, a exemplo de sua fundadora. A referência à Ermelina da Silva apareceu em diversos momentos

da pesquisa de campo. Ermelina foi descrita como uma mulher muito firme, que atuou como parteira em diversos partos da sua descendência. Segundo Dona Neusa:

Esse netos dela, acho que quase todos foi ela que pegou, mas até onde eu sei, né?! Foi mais de lá pra cá, quando ela foi ficando mais velha que ela num pegou mais, mas nós os mais velhos, foi ela mesma que pegou. (Dona Neusa).

Dona Neusa relatou, contudo, que Ermelina “[...] não era bem parteira. Ela não era bem parteira, mas se fosse na ponta de pegar, ela pegava”. Quando foi solicitado que a entrevistada discorresse um pouco mais sobre a afirmação “não era bem parteira” a entrevistada explicou que não era a sua profissão, um trabalho remunerado.

Aqui cabe destacar o respeito e prestígio que as parteiras possuíam em suas comunidades. “As mulheres parteiras possuíam, frente à comunidade, família e toda a sociedade uma força e reconhecimento de valor, de poder” (CRUZ; RADL-PHILIPP, 2018, p. 81). Contudo, o papel das mulheres no partejar, nas últimas décadas, tem sido atacado por uma medicina androcêntrica, racista e capitalista, em que o sentido ancestral, cultural, afetivo, espiritual do parto tem sido esvaziado em detrimento do lucro de um serviço médico muitas vezes marcado pela violência obstétrica.

Cruz e Radl-Philipp (2018, p. 80) destacam que “O parto é um evento que além de ser biológico/fisiológico, é também, um fato social e familiar”. As autoras destacam, ainda, que é um processo impregnado de crenças, costumes e simbologias (CRUZ; RADL-PHILIPP, 2018). Além disso, o ato de partejar - que durante séculos - foi considerado uma prática exclusiva das mulheres – nas últimas décadas, foi sendo expropriado enquanto campo de saber e poder feminino, agora considerado de menor valor, quando comparado à visão androcêntrica da ciência (CRUZ; RADL-PHILIPP, 2018).

Ermelina, viúva, permaneceu na convivência com sua descendência por mais de 30 anos após o falecimento de seu esposo. Além de Ermelina, outras três mulheres foram citadas como parteiras: Marcelina, mãe de Tiago e indígena Pataxó; Laudicena, uma das filhas de Ermelina, e; Vitalina, avó paterna de Rose Mary. Na atualidade, nenhuma mulher foi apontada como parteira, sendo que os partos geralmente ocorrem, na atualidade, em Vitória da Conquista, Itambé ou Ribeirão do Largo, em unidades de saúde.

Dona Helena, ao relatar sobre seus partos em casa com parteiras, argumentou que:

É outra coisa, moça. Eu falei de cesário, eu falei assim “ô, minha filha, cê pari 5 vezes normal é muito melhor que cê sente aquela dor até uma hora mas quando for amanhã...” e eu mesmo que tem umas pessoas que as vezes sente

cólica essas coisas assim, né?! Mas e eu mesmo se fosse amanhã, se fosse de eu ir pra roça trabalhar, mas tinha aquele resguardo, né?! Se ganhasse com a parteira, era três dias para poder sair do quarto, era banho de remédio e tudo. (Dona Helena).

Cruz e Radl-Philipp (2018, p. 80) destacam que “as memórias e os saberes das parteiras tradicionais são de fundamental importância no resgate da humanização do parto e nascimento em nosso país”. Além da atuação como parteiras, a memória das mulheres do Quilombo de Thiagos evidencia que seu papel de destaque ocorre em diferentes âmbitos da comunidade como na área da saúde, educação, cultura, política e social.

O Quilombo de Thiagos conta com uma Agente Comunitária de Saúde (ACS) que atua na comunidade há mais de 24 anos. Segundo a lei 11.350/2006:

O Agente Comunitário de Saúde tem como atribuição o exercício de atividades de prevenção de doenças e de promoção da saúde, a partir dos referenciais da Educação Popular em Saúde, mediante ações domiciliares ou comunitárias, individuais ou coletivas, desenvolvidas em conformidade com as diretrizes do SUS que normatizam a saúde preventiva e a atenção básica em saúde, com objetivo de ampliar o acesso da comunidade assistida às ações e aos serviços de informação, de saúde, de promoção social e de proteção da cidadania, sob supervisão do gestor municipal, distrital, estadual ou federal. (BRASIL, 2006c).

Eliane, que atua como ACS, visita as famílias, dando orientação sobre a marcação de exames e de atendimentos no posto de saúde, contribui na promoção das campanhas de vacinação e exames do SUS etc., no município Ribeirão do Largo. Um trabalho de extrema relevância para a comunidade.

Ana Paula relatou que:

Quando alguém adoecer, que a gente precisa ir até o posto, né, de Ribeirão, já aconteceu várias vezes assim de precisar de uma medicação e no próprio posto não ter, né, na farmácia popular não ter a medicação. A gente tem que comprar, né?!.

As dificuldades enfrentadas na qualidade do atendimento à saúde não são restritas dessa comunidade. A população negra tem sido objeto de estudo de políticas de saúde, tendo em vista as particularidades concernentes as disparidades de suas condições de saúde, tanto do ponto de vista individual como coletivo (CARDOSO; MELO; FREITAS, 2018).

Estudos evidenciam que as desigualdades em saúde estão diretamente relacionadas à questão étnico-racial agravando-se em indivíduos de cor de pele preta, parda e indígena

(CARDOSO; MELO; FREITAS, 2018). No que se refere à saúde quilombola, destacamos - como principal fator que impede o pleno acesso e promoção à saúde - o racismo estrutural e institucional que historicamente têm marginalizado essas populações das políticas públicas, que frequentemente se encontram distantes das unidades de saúde e vivem com baixas condições de vida, moradia e alimentação. Assim, conhecer a saúde das comunidades quilombolas em diferentes lugares e contextos pode fornecer subsídios importantes para o planejamento de ações efetivas de prevenção e promoção em saúde para essas populações (CARDOSO; MELO; FREITAS, 2018).

Além disso, a ACS destacou que as mulheres cuidam mais da saúde do que os homens, segundo ela:

Os homens é muito teimosinho, só vai naquela última hora mesmo. Não quer procurar o médico, não. Raramente. (Eliane).

Ela explica que essa constatação se dá porque ela está “sempre agendando, tem os programas de saúde. Eu vejo as mulheres mais participativas”. O fato de homens procurarem e acessarem menos os serviços de saúde - mesmo tendo maiores taxas de mortalidade e adoecimento se comparados às mulheres - tem sido identificado em diversas pesquisas na literatura específica e dentre as motivações estão as diferenças dos papéis de gênero presentes no imaginário social, que atribuem o cuidado como próprios do âmbito feminino e demonstrar vulnerabilidade é algo que afronta o ideal de masculinidade (GOMES; NASCIMENTO; ARAÚJO, 2007).

Ainda no que tange a saúde, algumas mulheres da comunidade foram identificadas com amplas conhecedoras de plantas medicinais e na comunidade muitas famílias têm o hábito de utilizar infusões, banhos, rezas, como formas complementares de prevenção e tratamento de doenças e promoção da saúde. Assim no que se refere à saúde, podemos observar uma ampla e forte atuação das mulheres do Quilombo de Thiagos e um papel muito relevante para a comunidade.

Ademais, a comunidade possui uma associação que a representa política e socialmente e possibilita a participação da comunidade em editais para obter financiamento para projetos etc. e viabilizar a participação em conselhos municipais e regionais. A associação também possibilita que a comunidade formalize as parcerias com instituições de ensino, pesquisa e extensão, como a Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, *campus* de Itapetinga e o Instituto Federal Baiano da Itapetinga, dentre outras. As entrevistas evidenciaram que as mulheres compõem um papel de protagonismo na associação. Rose Mary, uma das lideranças da comunidade, participa dos conselhos e era a presidente da associação até pouco tempo, e sua

participação ainda é muito forte, pois o atual presidente é o seu esposo, assim muitas das atividades de representação da comunidade ela continua assumindo. Ela também esteve fortemente presente na elaboração e submissão do projeto ao edital do Bahia Produtiva.

A comunidade também realiza atividades de cunho social, como bingos beneficentes, para arrecadação de fundos para ajudar pessoas vinculadas à comunidade em alguma necessidade. Durante a pesquisa de campo, foi possível participar de um bingo, realizado para ajudar uma pessoa que estava no hospital e foi possível observar o clima amistoso e divertido da comunidade. Leite *et al.* (2021) destacam que a participação das mulheres do campo se dá principalmente no contexto dos movimentos sociais, sindicato, a associação de moradores e grupos religiosos. Além da associação, o Quilombo de Thiagos também possui uma comunidade católica, que realiza atividades como catequese e reuniões de grupos de oração.

A Igreja Católica chegou, conforme relatos, na comunidade há aproximadamente 20 anos e, atualmente, a Igreja localizada no território encontra-se em reforma. Uma das entrevistadas relatou que sua aproximação com a Igreja Católica se deu muito pela Instituição ser, segundo a entrevistada, mais aberta e dar mais liberdade para que a entrevistada pudesse continuar com suas tradições. A filha desta entrevistada relatou também que antigamente havia muito mais predominância de práticas vinculadas às religiões de matriz africana, em especial o candomblé. Nesse sentido, cabe destacar que as religiões trazidas pelas pessoas que vieram de diferentes partes do continente africano, no período colonial e escravocrata, foram duramente discriminadas e reprimidas, uma prática ainda em voga no nosso país que segue sendo estruturalmente racista. Assim, a imposição do catolicismo foi por um lado muito forte, por outro promoveu estratégias de sobrevivência através do sincretismo, que também pode ser observado, mesmo que em pequena escala, na comunidade. Nenhuma mulher entrevistada demonstrou seguir alguma religião afro-brasileira, porém algumas práticas culturais remetem a elas. Segundo Martins e Iwashita (2017), diversas manifestações na Bahia misturam práticas e crenças africanas com o cristianismo católico e assim o candomblé utilizou-se do sincretismo para sobreviver, e assim passar por vários séculos de perseguições.

A comunidade desenvolve atividades culturais como a roda de samba e segundo a professora da comunidade:

[...] nós criamos o grupo né?! O samba de roda, nós na verdade resgatamos essa cultura, que por um tempo ela ficou, né, parada e tal. Então assim quando foi para retomar essa parte algumas pessoas sugeriram “Ah vamos pegar uns vídeos na internet, vamos fazer isso” que eu falei “não, a gente tem que criar uma cultura”, a gente tem que resgatar a cultura da comunidade. Então se é uma coisa nossa tem que ser do nosso jeito. Então a gente que tem que, que

fazer da nossa forma né?! E aí uma das sugestões foi... eu falei com o pessoal “olha a gente pode criar as próprias músicas da gente” na verdade eu falei, eu nunca estudei na verdade para música, mas assim eu gosto muito de cordel, gosto de escrever, né?! Então vamos lá, e todas as produções que nós temos, do samba, hoje foi criação minha. (Ana Paula).

Segundo Nina Graeff (2015, p. 37), “o samba de roda é essencialmente uma roda de dança acompanhada por canto e percussão” que possui sua origem ligada aos povos de África que vieram para o Brasil, como os povos iorubás, gêges, haussás, entre outros, da costa ocidental africana e os bantos, da África Central. Assim, é possível verificar que a comunidade do Quilombo de Thiagos não apenas possui práticas culturais que remetem à ancestralidade e cosmologias africanas como existe um esforço da comunidade para construir memórias da comunidade que resgatem tais práticas. Cabe destacar que o samba de roda foi registrado como patrimônio cultural nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional (Iphan) – em 2004 e em nível mundial pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO sigla em inglês) em 2005. Inclusive existe um consenso de que o samba do Rio de Janeiro, consolidado como gênero musical e símbolo nacional tenha se desenvolvido a partir do samba baiano, em finais do século XIX (GRAEFF, 2015).

Apesar da relevância a professora Ana Pula complementa sua fala trazendo uma preocupação:

A gente tá com dificuldade na parte cultural. A gente tem dificuldade de achar assim patrocínio, pessoas que nos ajude nesse sentido... Semana passada mesmo, nós tivemos um ensaio, eu falei: - gente vai acabar, do jeito que está, as pessoas, os meninos dos instrumentos não querem participar e fica Lecinho sozinho cantando com instrumento. (Ana Paula).

Nesse sentido, cabe destacar a ineficiência do poder público na elaboração de políticas públicas para o incentivo à cultura nas comunidades quilombolas. Segundo a entrevistada:

O que nós conseguimos do samba de roda é assim a gente faz um bingo, a gente consegue um prêmio para comprar um tambor, as roupas né das vestimentas a gente mesmo é que faz bingo, que a gente reúne e compra as roupas. Para a percussão mesmo, os meninos a gente tem vontade de colocar os meninos mais novos para aprender, mas a gente não tem um instrutor, um professor que possa estar fazendo isso. Aula de capoeira também já foi tentado, né, fazer aqui na comunidade. Vir alguém do Largo. Já teve dificuldade até de trazer a pessoa de lá, né, pra ensinar os meninos aqui. Então, a gente não tem esse apoio para a cultura. Então se a gente foi o que eu falei na última, no último ensaio, “se a gente não cuidar até o samba vai acabar, vai morrer, né”. (Ana Paula).

No contexto educacional isso também se reflete, segundo a professora:

Semana passada, nós conversando sobre o PPP da escola aqui da comunidade e quando falou nessa parte cultural, que é quilombola “precisa inserir”, eu falei “sim mas vocês vão dar suporte?!” Porque nós não temos apoio para cultura. Nós não temos.

A educação quilombola perpassa a construção de um currículo escolar aberto, flexível e de caráter interdisciplinar, elaborado de modo a articular o conhecimento escolar e os conhecimentos construídos pelas comunidades quilombolas (BRASIL, 2012). Assim, o Projeto Político- Pedagógico (PPP) das escolas deve considerar as especificidades históricas, culturais, sociais, políticas, econômicas e identitárias das comunidades quilombolas (BRASIL, 2012). Para tanto, é preciso garantir a permanência por meio da alimentação escolar e a inserção da realidade quilombola em todo o material didático e de apoio pedagógico produzido em articulação com a comunidade (BRASIL, 2012). Contudo, no Brasil, segundo o censo educacional, apenas 35% apenas das escolas em áreas quilombolas possui acesso a material didático específico para a diversidade sociocultural das comunidades quilombolas e apenas 3,2% dos professores de escolas quilombolas realizaram cursos voltados às temáticas da educação das relações étnico-raciais e cultura afro-brasileira e africana, assim como cursos voltados à interculturalidade e diversidade (SILVA, 2015). Assim, é possível concluir que ainda que os documentos oficiais representem um avanço, muito ainda precisa ser feito de fato para garantir a promoção da educação quilombola de fato.

Com os resultados acima expostos, no que se refere especificamente à questão da atuação das mulheres, destacamos que a comunidade realiza muitas atividades coletivas, como bingo beneficente, roda de samba, grupos de orações nas casas, campanhas de saúde, dentre outras, e as mulheres do quilombo estão sempre à frente, seja a frente das atividades promovidas pela escola (através da professora), seja a frente das atividades políticas culturais (através da liderança comunitária), seja a frente das campanhas de saúde (agente comunitária) ou a frente das atividades religiosas. Podemos destacar assim que o cuidado não ocorre apenas nos seus lares, mas também a nível comunitário e que elas desempenham um papel fundamental para a manutenção da memória coletiva do grupo. Sendo que a memória coletiva articula os quilombolas em torno da terra, da etnia e do território e a permanência dessas comunidades ocorre sob as tensões que reforçam o modo de vida que (re)constroem (CARRIL, 2017).

Na seção anterior evidenciamos, partindo de uma análise interseccional sobre os resultados da pesquisa, algumas categorias sociais (categorias de poder) predominantes para se pensar na memória das mulheres quilombolas e seus saberes sobre plantas medicinais, foram

elas: gênero, raça, etnia, classe e idade, situando a especificidade de ser uma comunidade da zona rural.

A intersecção destas categorias elucidada sobre o trabalho e sobre a memória do trabalho deste grupo. Em especial, destacamos algumas diferenças geracionais, no quesito do maior acesso que as gerações mais novas tiveram à educação e assim observamos no grupo mulheres com atuações profissionais como professoras, agente de saúde, atendente, que apesar de serem profissões fortemente marcadas por questões de gênero, por serem historicamente atribuídas às mulheres, são atuações profissionais que permitiram para as novas gerações de mulheres, melhores condições de vida. Enquanto muitas mulheres no passado tiveram que abandonar os estudos ou até mesmo não ter frequentado a escola para trabalhar na roça, outras foram embora do quilombo, buscando melhores condições de trabalho e remuneração, em cidades como São Paulo, como empregada doméstica.

Se por um lado, foi possível constatar que as condições de trabalho das mulheres parecem ter melhorado, por outro lado, muitos desafios ainda se fazem presentes, como quando relatado que no quilombo não há muitas oportunidades de trabalho (no sentido de diversificação de oferta e também de que viver da agricultura não é tão rentável), e quando as mulheres ainda tem como atuar, são em trabalhos de baixa remuneração como o trabalho vinculado a limpeza de casas. A localização geográfica e a classe, mulheres trabalhadoras da zona rural, elucidam o afastamento que algumas mulheres tiveram de fazer em busca de melhores condições de trabalho, por outro lado, a intersecção com o gênero, elucidada os tipos de trabalhos que elas tinham como opção. Já a intersecção com a etnia, serem quilombolas, elucidada seus vínculos com o território e o retorno que algumas delas puderam fazer quando desejaram. Já a intersecção com a categoria idade, evidencia as diferenças e semelhanças nos desafios geracionais, como já explicitado. Apesar dos avanços, as mulheres negras quilombolas continuam tendo acesso a trabalhos precarizados e de baixa remuneração.

Entender as transformações no trabalho permite compreender as transformações na relação com as plantas medicinais. As mulheres mais novas que puderam estudar e em outros trabalhos que não tão atrelados ao trabalho da roça, já não possuem a mesma relação com as plantas medicinais. Além disso, o trabalho é produtor de afetos, emoções, saberes e autocuidado e cuidado alheio (FACCO, 2020). Assim, é possível identificar relações de continuidade e de descontinuidade entre saberes tradicionais e contemporâneos sobre ervas medicinais das mulheres quilombolas, porque é nas suas relações de trabalho cotidiano que as mulheres preservam e, ao mesmo tempo, modificam tais saberes (FACCO, 2020).

Na seção a seguir, focamos nossa análise nos saberes sobre as plantas conhecidas e cultivadas nas casas, sobre os processos de transmissão da sabedoria e o papel que as plantas e práticas de cura desempenham nas vidas das mulheres e de sua comunidade.

4.1.3 Saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura

A presente categoria buscou sistematizar os saberes sobre as plantas medicinais das mulheres do quilombo, a partir de uma perspectiva da memória, etnobotânica e interseccional. Para tanto, inicialmente vamos apresentar uma sistematização das plantas medicinais citadas pelas mulheres como também as coletadas. Para, então, buscar analisar como os resultados sobre as plantas se inserem no contexto mais amplo, retratando os diferentes usos e a relação que as mulheres e a comunidade possuem com as plantas, os processos de transmissão, bem como o papel que as plantas medicinais possuem nas suas vidas.

As entrevistas permitiram verificar que os saberes sobre plantas medicinais não são disseminados de maneira homogênea na comunidade. Ainda que o uso seja amplamente verificado - todas as mulheres relataram que faziam ou já fizeram o uso de plantas medicinais – varia em grande, média e pequena frequência. Algumas mulheres se destacaram sendo bastante citadas como grandes conhecedoras como Eliene A. e Helena.

Após as entrevistas, foram realizadas algumas coletas de exemplares de plantas medicinais que foram levadas para a universidade visando identificá-los, sob a colaboração do Laboratório de Biologia e Botânica da UESB - campus de Itapetinga. Na tabela 5, podemos verificar os espécimes coletados.

Tabela 5 – Plantas medicinais citadas e coletadas no Quilombo de Thiagos, entre 2022 e 2023

Cód.	Nome Popular	Nome científico
001	Alecrim	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.
002	Alevante	<i>Mentha sp 1</i>
003	Alfavaca	<i>Ocimum basilicum</i> L.
004	Alfavaca de galinha	<i>Ocimum campechianum</i> Mill.
005	Alfazema	<i>Aloysia gratissima</i> Gillies & Hook
006	Algodão	<i>Gossypium herbaceum</i> L.
007	Aluman	<i>Vernonanthura condensata</i> Baker
008	Ameixa da Bahia	<i>Ximenia americana</i> L.
009	Anador	<i>Justicia pectoralis</i> Leonard
010	Aranto	<i>Kalanchoe daigremontianum</i> Raym.-Hamet & H. Perrier
011	Arruda	<i>Ruta graves</i> L.
012	Artimígio	<i>Artemisia sp</i>
013	Babosa	<i>Aloe vera</i> L.
014	Boldo chileno/boldinho	<i>Plectranthus ornatos</i> Codd.
015	Cana de Macaco	<i>Costus sp.</i>

016	Canela	<i>Cinnamomum sp.</i>
017	Capéba	<i>Piper umbellatum L.</i>
018	Capim de Aruanda	<i>Panicum sp.</i>
019	Cidreira	<i>Lippia alba Mill.</i>
020	Coentrão	<i>Eryngium foetidum L.</i>
021	Confrei	<i>Shymphytum officinalis L.</i>
022	Cravo	<i>Tagetes erecta L.</i>
023	Desinchadeira	Requer identificação
024	Erva doce	<i>Foeniculum vulgare Mill.</i>
025	Eucalipto	Requer identificação
026	Folha Santa	<i>Kalanchoe pinnata cf.</i>
027	Goiaba	<i>Psidium guajava L.</i>
028	Graviola	<i>Annona muricata L.</i>
029	Guiné/gambá	<i>Petiveria alliacea L.</i>
030	Hortelã grosso	<i>Plectranthus amboinicus</i>
031	Hortelazinho	<i>Mentha sp 3</i>
032	Jabolão	<i>Syzygium cumini L.</i>
033	Laranja da Terra	<i>Citrus aurantium L.</i>
034	Losninha	<i>Artemisia absinthium L.</i>
035	Manjeriço da folha fina	<i>Ocimum selloi Benth.</i>
036	Maria Preta	Requer identificação
037	Mastruz	<i>Chenopodium ambrosioides L.</i>
038	Mentraste	<i>Ageratum conyzoides L.</i>
039	Moringa	<i>Moringa ovalifolia Dinter & Berger</i>
040	Palminha	<i>Tanacetum vulgare L.</i>
041	Picão	<i>Bidens pilosa L.</i>
042	Pitanga	<i>Eugenia uniflora L.</i>
043	Poejinho	<i>Mentha sp 2</i>
044	Poejo	Requer identificação
045	Romã	<i>Punica granatum L.</i>
046	Sabugueira	<i>Sambucus sp.</i>
047	Salsinha	<i>Petroselinum crispum Mill.</i>
048	Santa Bárbara	<i>Plectranthus barbatus Andrews</i>
049	Sena	Requer identificação
050	Tanja/Tangerina	<i>Citrus reticulata Blanco</i>
051	Tiôio	<i>Ocimum gratissimum L.</i>
052	Transagem	<i>Plantago major L.</i>
053	Treco-treco	<i>Alternanthera sp.</i>
054	Umburana	<i>Amburana cearenses Alemão</i>

Como pode ser verificado foram 54 espécimes coletados, sendo possível confirmar o gênero ou espécie de 49. Cinco espécimes coletados (023, 025, 036, 044, 049) não puderam ser identificados pelo laboratório, por diversos motivos, e, destarte, requerem confirmação quanto ao nome científico. Futuramente novas pesquisas podem se debruçar sobre os mesmos.

Ademais, algumas plantas medicinais foram citadas, contudo, não foi feita a coleta das mesmas, principalmente porque algumas não foram encontradas (plantadas). Algumas como o louro (folha de louro) são facilmente encontradas em mercados locais. Na tabela 6, temos uma relação das plantas que foram apenas citadas pelas mulheres.

Tabela 6 – Relação das plantas medicinais apenas citadas pelas mulheres do Quilombo de Thiagos

Cód.	Nome Popular
055	Alho
056	Amora
057	Caju
058	Camará
059	Capim da Lapa
060	Chuchu
061	Cravo da Índia
062	Espada de São Jorge
063	Fedegoso
064	Limão
065	Louro
066	Noz moscada
067	Pau ferro
068	Quebra pedra
069	Quina
070	Sapê
071	Siriguela

É possível verificar, então, que 71 plantas medicinais foram citadas pelas mulheres entrevistadas. A erva cidreira (*Lippia alba* Mill.) foi a planta mais citada, sendo mencionada por 10 mulheres entrevistadas, seguida do Capim Santo, chamado também de Capim da Lapa, citado por 7 mulheres. Cabe destacar que a Erva Cidreira é reconhecida por ser muito saborosa, além disso, é uma planta muito resistente e adaptada ao ambiente local. Segundo Dona Helena:

A Erva Cidreira é o chá que mais a gente [faz uso], se é da gente sentir qualquer coisa, se sentir dor de barriga, esses outro é quando a erva cidreira não dá as voltas que usa. Os outros é marguento. [risos].

Dona Helena também citou que é muito comum servir chá de Erva Cidreira e de Capim da Lapa em velórios, por serem calmantes. No apêndice F encontra-se a relação das plantas citadas, incluindo as coletadas, com as indicações e modos de uso. De forma a sistematizar os resultados temos que quanto aos tipos de usos, as mulheres citaram:

- Água saborizada (inclusão de folhas e flores em água gelada);
- Banho de assento;
- Banho;
- Cataplasma;
- Chá por decocção;
- Chá por infusão;
- Chá por maceração;

- Combinação liquidificada;
- Comestível;
- Inalação;
- Pó;
- Sublingual;
- Temperada;
- Xarope/lambedor.

Dentre estes usos, cabe destacar que o chá por infusão foi o mais citado (por todas), seguido do banho infantil e o xarope. Além disso, colocamos em evidência, ainda, que a Espada de São Jorge foi uma planta citada como proteção das casas. No que se refere às indicações, o uso para tratar sintomas da gripe, principalmente tosse (béquico) foi o mais citado, seguido de banho para controle da febre infantil (antitérmico) e para flatulência e distensão abdominal. De forma geral, as plantas medicinais citadas possuem atuação em diferentes sistemas do corpo humano, tais como respiratório, circulatório, muscular, nervoso, digestório, sensorial, endócrino, excretor, urinário, esquelético, reprodutor, imunológico e tegumentar.

Outro importante resultado se refere ao fato de que 26 espécimes (002, 003, 005, 007, 009, 012, 017, 020, 028, 029, 030, 035, 040, 41, 044, 045, 049, 050, 051, 052, 055, 056, 058, 064, 066, 069) são plantas medicinais que constam na RENISUS, do total de 71. Nesse sentido, destacamos que não foi identificado nenhum programa de incentivo ou orientação sobre o uso de plantas medicinais pela comunidade, durante a pesquisa. A ampliação das opções terapêuticas oferecidas à população brasileira é um dos objetivos do SUS no sentido de ser uma relevante estratégia com vistas à melhoria da atenção à saúde e à inclusão social (BRASIL, 2006a). Assim, tanto a RENISUS poderia ser ampliada, dada a quantidade de plantas medicinais de propriedades comprovadas pela ciência e disponíveis nas diferentes comunidades brasileiras, como também o SUS de fato deveria estar mais presente nas comunidades no que tange a ampliação segura das opções de tratamento e promoção da saúde, no que se refere às plantas medicinais, promovendo orientações médicas.

Consideramos que além da razão utilitária, outros elementos intervêm no processo da construção do conhecimento tradicional. Desta forma, os conhecimentos em uma perspectiva mais ampla, focando não só na cura das doenças por determinada planta, mas na promoção da saúde e no processo do cuidado.

Destacamos, ainda, a relevância de olhar para os saberes sobre plantas medicinais sob uma perspectiva de gênero e feminista. No caso da presente pesquisa, identificamos que as

mulheres com idade acima de 60 anos, não tiveram as mesmas oportunidades de estudo e não foram para a escola. Por outro lado, os saberes e usos sobre plantas medicinais tendem a aparecer de forma mais expressiva dentre as mulheres mais velhas.

Estudos evidenciam a tendência de que os conhecimentos se aprofundem ao longo do tempo. Contudo, Muller, Boubacar e Guimbo (2015) destacam que ainda que essa ideia não seja rejeitada, a pesquisa desenvolvida por elas sugere que pode haver momentos de aprendizado acelerado e interrompido, que se correlacionam com eventos e normas sociais e, dessa forma, experiências podem ter um impacto maior no conhecimento botânico de cada pessoa do que 1 ano de envelhecimento poderia prever e que também variam conforme a especificidade cultural de cada comunidade estudada.

Assim, como na pesquisa de Muller, Boubacar e Guimbo (2015), a idade por si só não explica todos os padrões do conhecimento etnobotânico no Quilombo de Thiagos. Observamos, por exemplo, um compromisso de resgatar tradições para manter a coesão e identidade da comunidade quilombola. Essencial na luta na reivindicação dos seus direitos. Assim, as pessoas mais preocupadas com a luta quilombola, dentro da comunidade, são as que demonstram estar mais preocupadas com a preservação dos saberes sobre plantas medicinais.

Dona Helena, uma das entrevistadas, de 61 anos, foi bastante citada como conhecedora das plantas pelas outras entrevistadas. De fato, foi possível constatar que Helena possui um quintal com uma variedade bastante significativa de plantas, em que mais de 40 espécies de plantas medicinais foram identificadas. É importante destacar que muitas dessas espécies são utilizadas na alimentação, como o manjericão, o hortelã grosso e miúdo, o alecrim, dentre outros. Além disso, esta mesma pessoa produz um melado (xarope) com propriedades curativas e o distribui entre seus pares. Conforme seu relato:

Até pra São Paulo já foi desse xarope. Esses dias [vereador da cidade] veio aqui e anotou o tanto de remédio. Eu falei “cê tem lá a laranja da Terra, quando não é a folha, que tem a fruta, a casca da laranja, tudo eu boto para freve” [...] Tira as folhas, coo e aí boto na panela de novo e aí bota as coisas e deixa secar. No fogão de lenha, intê ele vira um melado. (Dona Helena).

Além disso, Dona Helena narrou que:

E isso é desde meu pai, porque pai nunca comprou [remédio][...] Da vez que os menino tiveram coqueluche, aquela coqueluche. Quem disse que ele comprava na farmácia?! Eu mesmo nem sabia que mato que ele colocava. Depois de eu já grande que eu, grande não, já velha, que era ele que fazia. Depois que ele... Porque eu via ele tirando uns, “vou fazer um melado aqui”. Aí era ele mesmo que moía a cana nos escoroçador, de mão. (Helena).

Este trecho da entrevista evidencia dois aspectos interessantes: sobre quando começou a fazer o melado e sobre com quem aprendeu. Dona Helena relata que começou a fazer o melado depois com mais idade, depois que seu pai morreu e não fazia mais. O pai de Dona Helena – Seu Silvino - era filho de Ermelina e Tiago e um irmão dele – Seu Hidelfonso (Tidéu) - também foi citado por diversas entrevistadas como um grande conhecedor das plantas medicinais e como rezador.

Outra entrevistada foi Dona Eliene A., de 57 anos, que demonstrou muitos conhecimentos e, assim como Dona Helena, também cultivava diversas plantas medicinais no seu quintal. Dona Eliene A. também foi citada como uma pessoa que realiza rezas na comunidade. Cleane (Kéi), uma das entrevistadas, revelou que leva seus dois filhos, frequentemente, para serem rezados com Eliene A. Segundo Kéi:

Aí a gente coloca para rezar. Menino que tem hora que tá com o ventre caído, tá com quebrante. [...] Ela que reza aqui. [...] Foi o pai do, o sogro dela, que ensinou ela. Já velhinho, já antes de falecer, ela disse que ensinou algumas coisas. Ela aprendeu. (Cleane Kéi).

No caso de Eliene A. cabe destacar que alguns de seus conhecimentos foram recebidos por seu sogro, Seu Hidelfonso, já falecido. Além do uso das plantas em rituais de cura, como a reza, também foi destacado o papel delas na proteção dos lares⁴¹, como destacado anteriormente. Rose Mary se refere à espada de São Jorge (*Sansevieria spp.*) dizendo que:

O povo aqui tem aquela cultura de colocar aquilo ali que é para mal olhado, de ter ali dentro de casa, pra ajudar e tudo. (Rose Mary).

Em outro momento uma entrevistada relatou que “aquí antigamente era tudo do candomblé, hoje ninguém fala, mas era”. Com essa fala, a entrevistada evidencia a influência de religiões de matriz africana para a comunidade e que podem estar relacionados com os usos das plantas medicinais e práticas de reza.

Eliene A. quando foi entrevistada inicialmente, não comentou que fazia reza e em uma segunda visita, quando foi perguntada sobre com quem aprendeu sobre plantas medicinais ela respondeu que:

⁴¹ Aqui cabe destacar a perspectiva êmica sobre o que significam as plantas medicinais para as mulheres da comunidade, em que o processo terapêutico (medicinal) das plantas engloba também a dimensão espiritual, o que não costuma ser considerado na literatura (perspectiva ética).

A gente, o pessoal fala que não, mas nós baianos, temos um... como é que fala, meu Deus? Como é que eu vou falar? Um saber, um saber assim... um saber que desde a minha bisavó, que eu conheci minha bisavó, minha avó e elas sempre trabalharam assim... no caso, quando uma criança estava com febre, pegavam esse que eu te falei, que a gente chama de Tiôdiô, né? Que é a folha que eu te falei aqui, que é a maior, né? Chamava... é... dar banho em criança para isso. Pegava outra erva, se dava banho em criança. Isso eu ia vendo e eu aprendi. Embora assim, é... todos dizendo católicas, dizendo... é... minha bisavó mesmo era testemunha de Jeová, né? Mas tinha esse hábito de cultivar as ervas pra dar banho nas crianças quando estivessem doentes. (Eliene A.).

Além disso, quando foi perguntada sobre o papel das plantas medicinais na sua vida ela respondeu:

A presença dessas plantas na minha vida? Olha, é... saudade né? Que tenho muito da minha bisavó e da minha avó. E também assim, meu bisavô também, ele... ele... embora eu perdi, quando ele faleceu eu tinha 5 anos, mas lembro muita coisa que ele... é também com essas ervas... [...] [Ele] conhecia bem. Conhecia muitas ervas. (Eliene A.).

Destacamos o fato de que dois homens filhos de Ermelina e Tiago foram citados como conhecedores das plantas medicinais. Duas entrevistadas citam, também, seus próprios companheiros, ainda vivos, como conhecedores. Uma delas é Ana Paula e a outra é Rose Mary. Em umas das falas de Ana Paula, isto aparece bem explícito:

Então, essa parte [risos] que deveria ser minha, é o meu esposo. (Ana Paula)

E complementa:

Ele que gosta, né, de cultivar. Então os caqueiros que tem, as plantas que têm ele fala assim “você não sabe nem o nome das plantas”. [risos]. Ele tem mais esse cuidado, né?! A gente tem algumas plantas e é ele que cuida. (Ana Paula).

Ainda que estas mulheres falem que seus esposos detenham mais conhecimentos, isso não pode ser verificado por meio de entrevistas com eles, apenas por observações ou quando eles participavam da entrevista quando passavam pelo local das entrevistas. De qualquer forma, destacamos que o escopo da pesquisa está focado na experiência das mulheres. Ainda assim, consideramos relevante trazer estes relatos para pensar como dentro de suas casas, os papéis de gênero podem ser pensados através das plantas medicinais.

No que se refere à transmissão dos conhecimentos sobre plantas medicinais podemos destacar através dos relatos das entrevistadas que a transmissão vertical (entre gerações) foi a mais citada, se referindo às suas mães, avós, como também pai e avôs. No que tange a transmissão horizontal (pessoas de uma mesma geração), Rose Mary relata que:

Todo mundo tem [plantas medicinais] no fundo do quintal, vem aqui em casa não tem, vai na casa do vizinho, quando não tem aqui, tem ali. “Ah, ali em casa tem”, quando não tem aqui, ele tem, que a gente já pega.

Assim, apesar da transmissão vertical ser a principal citada, durante as observações e até mesmo durante as entrevistas foi possível verificar que o processo de transmissão horizontal é bastante presente na comunidade, através das trocas entre as famílias e entre os cônjuges.

Gustavo Soldati (2014), ao abordar sobre a transmissão do conhecimento tradicional, enfatiza a transmissão como um processo de interação social e adota a definição de que é um processo em que crenças, práticas, habilidades e outros conhecimentos não genéticos são passados de indivíduo para indivíduo por meio de mecanismos de aprendizado social como imitação e ensino. Além disso, o processo de transmissão envolve: I- uma informação que é o conteúdo a ser transferido; II- um modelo, indivíduo que porta a informação; III- uma pessoa aprendiz; e, IV- um contexto ambiental social no qual o processo se realiza (SOLDATI, 2014). Importante destacar, neste contexto que:

A transmissão de conhecimento não ocorre de uma geração para a outra de forma imediata, mas de indivíduo para indivíduo, pois, apesar de ocorrer em um contexto que congrega muitas pessoas, o indivíduo é sempre o agente social da aquisição ou fonte do conhecimento. Portanto, faz pouco sentido continuarmos baseando-se na máxima comum na literatura, segundo a qual ‘o conhecimento tradicional é transmitido de geração para geração’, pois existem muitos canais de transferência de informação. (SOLDATI, 2014, p. 152).

Concluimos - no que tange aos processos de transmissão dos conhecimentos - que os mais citados são os processos de transmissão vertical (entre gerações), independente do gênero. Frequentemente de mães e avós para filhas e netas, mas sendo citadas também a transmissão de pais e avôs (homens, também foram citados) para suas filhas e netas. Por outro lado, o processo de transmissão horizontal também aparece na medida em que as mulheres de uma mesma geração compartilham entre si os conhecimentos, e algumas vezes a troca acontece inclusive com seus companheiros homens. Soldati (2014), ao analisar de um ponto de vista ecológico-evolutivo, afirma que para as crianças o aprendizado parental é mais presente (por ser menos custoso energeticamente), porém na fase adulta os adultos aprendem essencialmente de pares não parentais.

Sublinhamos, então, acerca do uso de plantas medicinais por mulheres quilombolas colocando em evidência sua relação com a cura, com a espiritualidade, com a alimentação, com

o cuidado, dimensões fortemente impactadas pela ancestralidade afroindígena e pelas relações de gênero da comunidade.

As memórias e os saberes sobre plantas medicinais, no quilombo de Thiagos, informam sobre as relações de gênero na comunidade, contudo, a análise interseccional permite evidenciar que além do gênero, outras categorias interseccionais participam, são elas: etnia, raça, classe, localização geográfica e idade.

Ainda que a comunidade seja atravessada por papéis de gênero tradicionais, o olhar interseccional permite que outras dimensões sejam consideradas para entender, por exemplo, os movimentos atuais de revalorização de estes saberes como também o papel importante dos homens neste contexto.

Trata-se de comunidade quilombola rural que possui um histórico de luta inspirador contra o racismo estrutural brasileiro. Mulheres negras, quilombolas, têm se unido historicamente junto dos seus companheiros na luta pelos seus direitos. As memórias evidenciaram que antigamente o acesso médico era muito difícil, como disse Tia Roxa “Médico era o mato”. Em outra entrevista Dona Ivonete disse que médico “Tinha, mas só pros ricos”. Aqui as mulheres do quilombo evidenciam uma consciência de classe e que informa o papel importante que as plantas medicinais tiveram para a sua sobrevivência.

Os dados da presente pesquisa indicam também que a influência afroindígena, ou seja, étnica participa de maneira bastante marcante no processo. Pois ao longo da pesquisa, Seu Hidelfonso, foi citado por todos como uma pessoa bastante respeitada, que fazia rezas, que ensinou sua descendência e que teria aprendido com sua avó, Marcelina, indígena pataxó. Cabe destacar que as plantas medicinais são um elemento muito importante dentro das cosmologias africanas e indígenas. Assim, ainda que hoje a comunidade tenha uma tradição católica, alguns costumes se mantêm.

Como já destacado, anteriormente, a categoria idade também informa sobre a distribuição dos conhecimentos sobre plantas medicinais. Sendo as mais velhas, as maiores detentoras dos conhecimentos, mas também foi possível observar dentre algumas pessoas mais novas, comprometidas com a luta da associação uma preocupação para a valorização destes saberes, por compreenderem como importantes para a manutenção dos modos de vida no quilombo. Então, consideramos que esses saberes e conhecimentos de mulheres e sua transmissão é uma questão de gênero ligada à idade e ao compromisso político social identitário, isso é, os saberes sobre plantas medicinais se evidenciam na interseccionalidade.

Do ponto de vista da memória, adotamos as contribuições de Halbwachs (2006) para afirmar com base nos resultados, que as plantas medicinais fazem parte do passado comum do

grupo e que a memória sobre as plantas reforça a coesão social e é produto de um processo vinculado às demandas da atualidade, de valorização dos costumes e tradições como instrumentos para organizar a luta comunitária em prol de seus direitos. Assim como no trabalho de Facco (2020, p. 7):

Esses saberes são percebidos como recuperação de experiências vividas, acrescentadas de informações e renomeadas no presente pelas mulheres ou pelos grupos que os recebem, como parte da manutenção de sua cultura e de seus modos de vida.

Foi observado que as plantas, não só medicinais, circulam e participam do que podemos chamar de cuidado comunitário. A memória coletiva, a memória da comunidade é nutrida pela memória das mulheres quilombolas que integra e nutre a memória do grupo, os saberes sobre plantas medicinais integram essa memória e circulam pela comunidade como uma forma de expressão do cuidado comunitário. Ou seja, os saberes sobre plantas medicinais não aparecem apenas como conteúdo da memória coletiva, mas como um mecanismo consciente de perpetuação do cuidado comunitário e a memória coletiva do grupo.

Por fim, colocamos que os dados etnobotânicos pode ser mais profundamente analisados com o uso de outras ferramentas e métodos. Nesse sentido, futuras pesquisas podem utilizar métodos de pesquisa etnobiológica e etnobotânica, como a interpretação de informação qualitativa, denominado “Valor Local”, que segundo Almeida e Bandeira (2010) é utilizado para medir o significado cultural de plantas. Este método é bastante utilizado para explorar diferenças de valores entre homens e mulheres, entre indígenas e imigrantes e o efeito do contexto geográfico e econômico sobre a informação (ALMEIDA; BANDEIRA, 2010).

Na categoria descrita na seção a seguir, retomaremos os aspectos relacionados às relações e papéis de gênero na comunidade quilombola de forma a aprofundar um pouco mais esta dimensão.

4.1.4 Relações e papéis de gênero na comunidade quilombola

Nesta seção, apresentaremos uma sistematização dos resultados, articulando parte do que já foi discutido nas categorias anteriores, para focar nas relações e papéis de gênero na comunidade. Buscamos aprofundar a percepção da visão e dos papéis sociais das mulheres e dos homens e sobre as relações entre homens e mulheres na comunidade. Deste modo, visamos

investigar como as mulheres da comunidade qualificam as relações de gênero, se identificam opressões ou comportamentos igualitários.

Nesse sentido, retomamos as outras categorias da pesquisa, relacionadas ao perfil, trabalho e atuação e sobre as plantas, procurando demonstrar como elas informam sobre as relações de gênero, para então, discutir estes dados com a categoria gênero tal como formulada através da nossa pesquisa teórica e oferecida no referencial teórico. Por fim, aprofundaremos colocando em evidência os dados mais concretos, em especial, no que se refere ao que as mulheres relataram sobre os homens e sobre as relações de gênero no quilombo.

A partir da categoria “Perfil e família das mulheres entrevistadas” foi possível identificar que as mulheres entrevistadas vivem na zona rural e constituem uma grande família que é o quilombo de Thiagos, mas mais do que isso, é um agrupamento de pessoas que historicamente tem lutado em prol dos seus direitos, que têm sido sistematicamente negados, pelo racismo estrutural brasileiro fruto da colonização europeia. Assim, as relações de gênero na comunidade aparecem atravessadas pela questão étnico-racial, onde elas se unem com seus companheiros contra o racismo, ao mesmo tempo em que tem os próprios desafios de gênero de um contexto em que se evidencia a presença do patriarcado. As mulheres entrevistadas, na sua maioria, se identificam como mulheres negras e quilombolas, ou seja, uma identidade de gênero compreendida quando assumimos um olhar interseccional com sua pertença étnica e racial. Ser quilombola faz parte da sua compreensão sobre ser mulher.

Na categoria “Trabalho e atuação na comunidade” identificamos que as mulheres assumem papéis de liderança - o que mulheres quilombolas têm assumido historicamente, como relatado no referencial teórico – contudo, tal protagonismo não tem tido o reconhecimento devido. Um exemplo disso, é que Dona Ermelina possuía uma atuação muito forte no quilombo, ficou a frente do quilombo muitos anos após a morte do esposo e ainda assim, o território ficou conhecido com o nome dele. Além disso, observou-se uma divisão sexual do trabalho, uma possível sobrecarga para as mulheres, além de assumirem papéis tradicionais de gênero, principalmente vinculados ao cuidado da casa, mas também nos trabalhos externos (professoras, agente de saúde, cuidadora, faxineira etc.).

Por outro lado, cabe ressaltar que, atualmente, as mulheres entrevistadas em geral possuem mais escolaridade que os homens, sendo que algumas puderam voltar a estudar depois de casar, recebendo apoio dos maridos para tanto. Estes dados são relevantes e se expressam na sociedade brasileira em geral. Segundo o IBGE (2021), na população com 25 anos ou mais, 15,1% dos homens e 19,4% das mulheres tinham nível superior completo em 2019. Parece que a questão perpassa os papéis tradicionais de gênero feminino e masculino, em que os homens

têm o papel de manter a família, são os que produzem para isso, mas as mulheres se encontram em outra relação com o processo de produção, seu papel não é tido como principal, e elas podem estar se formando, educando, quando casadas. Além disso, destacamos o sexismo no âmbito do trabalho, pois apesar de mais instruídas, as mulheres brasileiras ocupavam, em 2019, 37,4% dos cargos gerenciais e recebiam 77,7% do rendimento dos homens (IBGE, 2021).

Tal ideia também é observável dentro da comunidade onde se pode perceber uma reprodução dos papéis que convencionalmente se instituem para homens - de trabalhar fora e buscar o sustento da família ou atuar na produção agropecuária dentro do território - e para as mulheres - atuando no ambiente doméstico, como também na produção ou ainda trabalhando fora, compondo duplas ou triplas jornadas.

Ana Paula, professora da escola municipal do quilombo, relatou que:

Trabalho de manhã na escola e quando chego à tarde tenho que cuidar da casa. Meu filho às vezes me ajuda né, quando, quando tem muita coisa [...].

Ana Paula contou ainda que estudar era muito difícil, mas que ela voltou a estudar quando se casou:

Meus estudos foram interrompidos um tempo, na minha época de criança era muito mais dificultoso, né?! A gente conseguir concluir. Então a gente fazia até a quarta série na, no meio rural e por um tempo esse estudo foi interrompido, né?! E quando eu me casei é que eu voltei a estudar novamente.

Esta fala da professora evidencia que ela, assim como outras mulheres do Quilombo de Thiagos, não foram impedidas de estudar por seus companheiros e que ocupam papéis de liderança e possuem papéis importantes dentro da comunidade, inclusive de liderança política, que em outros contextos são frequentemente restritos aos homens.

No que se refere ao protagonismo e liderança das mulheres quilombolas, Dealdina (2020a) destaca que:

Para nós, mulheres negras, a carga da liderança é muito mais pesada, pois, escolhendo encarar a jornada de luta pelo coletivo e pelo bem comum, muitas vezes esquecemos de cuidar de nós mesmas, algo mais recorrente do que deveria ser.

Já na categoria “Saberes sobre plantas medicinais”, pudemos observar que os homens na comunidade possuem uma relação bastante próxima com as plantas, evidenciando que a influência da ancestralidade afroindígena, participa de maneira bastante marcante no processo, e reverbera nas relações de gênero. Em residências e entrevistas foi possível verificar que Alexandre, esposo de Rose Mary, e Arnaldo, esposo de Eliene, também demonstraram muito

conhecimentos sobre plantas medicinais. Além de saberem, utilizam em práticas de cura, como é o caso de Alexandro que costuma preparar banhos de ervas para sua filha Sophia desde que ela era bebê. Destarte, o cuidado que tem sido um papel historicamente designado para as mulheres, aparece como atribuição dos homens que fazem reza ou dão banhos na sua descendência, ou quando incentivam suas companheiras a fazer uso de chás e etc. Estes resultados evidenciam interessantes aspectos sobre as relações de gênero na comunidade e que fogem do óbvio. Além disso, destacamos como explicitado por Soldati (2014) que várias tendências estão associadas à transmissão cultural, tais como: I- o viés de conteúdo, em que a informação é tida como valiosa para a sobrevivência; II- o viés de prestígio, em que a transmissão se dá pelo prestígio que a pessoa que possui o conhecimento detém na comunidade; III- o viés custo-benefício, em que considera o custo energético do aprendizado com os benefícios que ele traz. As plantas medicinais muitas vezes são tidas como valiosas para a sobrevivência, por isso tanto homens como mulheres buscam aprender sobre elas. Além disso, a transmissão também perpassa a questão do prestígio e como tanto mulheres, como Dona Helena e Dona Eliene A., como homens do quilombo (do passado), como Tidéu e Tibiu, possuem ou possuíam muito prestígio se configuram como modelo de referência no processo de transmissão. Por fim, o viés custo-benefício se expressa quando percebemos que as plantas medicinais detinham um papel mais relevante quando o acesso às remédios alopáticos eram mais difícil.

Acima destacamos algumas implicações para se pensar nas relações de gênero, sob um olhar interseccional e etnobotânico, das categorias anteriores, promovendo, assim uma articulação entre as categorias. Agora vamos apresentar alguns resultados que ainda não foram apresentados anteriormente e que dizem respeito mais diretamente a presente categoria.

Nesse sentido, colocamos em evidência que, os homens da comunidade, segundo os relatos das mulheres, apoiam suas companheiras e também assumem parte das demandas domésticas, evidenciando talvez que os papéis de gênero dentro da comunidade não sejam tão rígidos. Por outro lado, no que se refere à opressão de gênero uma das entrevistadas trouxe que:

Hoje ainda existe o machismo, né?! Do homem achar que ele pode tudo e a mulher não pode nada né?! Então, assim não só, falando da família, mas assim... Na comunidade, a gente percebe que os homens se sentem no direito de... que eles podem fazer e que as mulheres [não]. Eu acho que é uma realidade que deveria, que deve ser mudada.

Outro importante resultado foi quando as memórias das mulheres trouxeram episódios de violência de gênero ocorridos na comunidade. Foi relatado que as mulheres encontram apoio

de outras mulheres da comunidade para lidar com as dificuldades enfrentadas nas relações de gênero. Pelo fato de ser uma grande família, todos, frequentemente, ficam a par do que acontece nos lares e assim podem servir de suporte ao casal que está em conflito, algo muito relevante, principalmente para a segurança e integridade das mulheres.

Analisamos estes resultados, considerando uma de nossas perguntas de pesquisa que foi: Qual o potencial heurístico da análise de gênero e interseccional para estudos etnobotânicos, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais? Tal pergunta de pesquisa se converteu em um de nossos objetivos:

- Identificar, por meio da análise teórica e empírica, o potencial heurístico da análise de gênero e interseccional para estudos etnobotânicos, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais, por entendermos que a memória de mulheres, assim como seus conhecimentos são atravessados pela interconectividade gênero, raça, classe etc.

Através da nossa pesquisa teórica, foi possível constatar sobre o poderoso potencial heurístico da categoria gênero, contudo, trouxemos algumas considerações, sistematizadas em oito pontos, que acreditamos que participam da noção de gênero adotada na pesquisa⁴². Desse modo, agora nessa seção retomamos os oito pontos, trazendo os resultados empíricos.

No primeiro ponto, destacamos que gênero não pode ser assumido como sinônimo de mulheres, assim, a categoria gênero na análise dos dados foi sempre pensada e elaborada tendo em conta sua dimensão relacional. Pensar nas mulheres, sob uma perspectiva de gênero, remete a pensar na relação delas com as demais pessoas do grupo. Dessa forma, ao longo de toda a pesquisa pensamos nas mulheres quilombolas, abordando a dimensão relacional.

O segundo ponto, evidenciamos que no processo de constituição das identidades de gênero pode ser compreendido como um processo historicamente localizado que em si é variável e modificável. Além disso, a experiência empírico-social evidencia como as modificações emergem das interações ativas dos sujeitos (RADL-PHILIPP, 1996). Ao situar o histórico e os contextos das mulheres negras e quilombolas no Brasil, pudemos evidenciar como o processo de constituição das identidades de gênero das mulheres são diferentes e se modificam. Na pesquisa empírica também observamos o processo mutável de configuração das identidades.

⁴² A noção de gênero adotada na pesquisa está mais detalhadamente descrita na seção “2.1.3 O debate sexo-gênero e seu significado epistemológico: a heurística da categoria gênero para estudos em comunidades quilombolas” e os oito pontos estão sistematizados, em especial, nas páginas 54 e 55, da presente tese.

No terceiro ponto destacamos que é preciso situar geográfica e culturalmente as relações de poder de uma perspectiva epistemológica do conhecimento das mulheres, feminista e de gênero, nesse sentido, procuramos ao longo do presente trabalho, trazer diversos resultados que permitissem localizar as características geográficas e culturais que reverberam na comunidade quilombola estudada.

No quarto ponto, remete a importância de explicitar as relações sociais e políticas de poder nas comunidades, como são construídas, funcionam e mudam, nesse sentido, trouxemos as relações de poder do ponto de vista estrutural, como o racismo opera historicamente por meio do estado, no sentido de não prover as comunidades quilombolas de seus direitos fundamentais. Também discutimos relações de poder mais locais, quando evidenciamos que o quilombo está situado em uma região marcada pelo conflito com grandes fazendeiros e latifúndios. E também discutimos sobre as relações de poder diretamente relacionadas com as relações de gênero, quando abordamos os conflitos e violência de gênero.

No quinto ponto, colocamos em destaque que, ao se pensar na categoria gênero, é de fulcral importância, dar visibilidade a quais teorias estão sendo mobilizadas para as compreensões sobre as relações e interrelações de gênero, isso porque a categoria gênero por si só não explica as relações. Nesse sentido, na presente tese, optamos, por motivos já densamente expostos, na adoção da teoria da interseccionalidade.

No ponto seis, ressaltamos que o uso da categoria gênero, precisa perpassar a uma crítica a perspectiva cartesiana do conhecimento, seu sistema epistêmico e seus pressupostos dualistas que separam o universal do particular, a cultura da natureza, a mente do corpo e a razão da emoção etc. Assim, na presente pesquisa, procuramos trazer uma discussão mais holística sobre a relação com a natureza e com as plantas medicinais, observadas na comunidade e que de fato dialogam mais com o que foi observado nas práticas e no modo de vida do quilombo.

No ponto sete, afirmamos que gênero se insere em modelos de sociedade em que operam opressões diversas, incluindo as sociais e sobre o mundo biótico e abiótico, nesse sentido, ao longo das categorias, exploramos aspectos relacionados ao capitalismo - incluindo a denúncia da desigualdade social e exploração do trabalho, como a relação predatória que esse sistema impõe com a natureza em geral, em especial quando falamos sobre agroecologia -, racismo e ao patriarcado.

Por fim, no ponto oito, adotamos a compreensão de que a análise interseccional, focada nas interrelações entre os eixos de opressão, aprofunda a compreensão de que as opressões são interdependentes e se realizam umas nas outras. Nossa análise dos dados evidenciou que uma

investigação isolada das categorias não responderia suficientemente as demandas analíticas sobre as opressões de gênero, raça e classe, presentes na comunidade quilombola.

Estes resultados sobre as relações de gênero, também trazem inferências para a compreensão de memória adotada no trabalho. A memória de mulheres, como já dito em outros momentos da tese, é atravessada pela sua condição de gênero sendo fundamental a compreensão sobre as relações intergênero. Os dados evidenciam que a memória coletiva do quilombo é fortemente marcada pelas relações de gênero. Destacamos, nesse sentido, a importância do papel do cuidado assumido pelas mulheres e que mobilizam os marcos sociais da memória coletiva, espaço, tempo e linguagem, por serem inerentes aos saberes e práticas de cura e promoção da saúde. Mulheres e saberes que têm sido histórica e sistematicamente invisibilizados. Assim, como afirma Radl-Philipp (2016, p. 55)

se mantiene la idea de que el colectivo femenino no ha realizado aportaciones a la evolución de las sociedades humanas, las tareas del cuidado humano, tradicionalmente con conexión a las identidades femeninas no son valoradas para la organización social humana y significan en estos momentos en prácticamente todos los países una carga adicional exclusiva para las mujeres.

Assim, a não adequada valorização da atuação feminina, repercute em uma memória contada pelos homens e sobre os homens. A presente tese buscou seguir um caminho contrário a esta realidade.

Na seção a seguir – Conclusões - retomamos os principais resultados segundo as categorias de análise, bem como retomamos nossas hipóteses iniciais da tese e apresentamos lacunas e perspectivas de pesquisa.

5 CONCLUSÃO

Concluiremos a pesquisa apresentando uma breve sistematização acerca dos principais resultados encontrados na pesquisa, com base nas categorias de análise. Após esse esforço de sistematização, retomaremos nossas hipóteses iniciais de pesquisa, buscando elucidar de que forma os resultados confirmam ou refutam as hipóteses. Por fim, serão apresentadas algumas lacunas de pesquisa encontradas por nós e perspectivas para futuras pesquisas.

Na presente pesquisa, foi possível verificar através das entrevistas, como também pelas observações e conversas informais, que a comunidade quilombola é um grupo bastante coeso, que desenvolve diversas atividades coletivas, sociais e culturais. As atividades coletivas, sociais e culturais no marco da comunidade são fortemente marcadas pela atuação das mulheres. Nesse sentido, tendo em conta que as mulheres negras possuem um histórico de protagonismo a frente das comunidades, inclusive desde o momento em que estas surgiram no território brasileiro, só é possível compreender o protagonismo social e político das mulheres quilombolas quando concebemos sua pertença de classe e étnica. Esse protagonismo também se destaca no uso de plantas medicinais.

Destarte, no que se refere aos papéis de gênero assumidos por estas mulheres, podemos dizer que elas assumem o protagonismo no que tange as atividades da comunidade, mas também são as principais responsáveis pelo cuidado dos seus lares. Este fato, de serem responsáveis pelos seus lares, explica seu papel enquanto aos saberes e o uso das plantas medicinais da perspectiva do seu papel e identidade de gênero. O conhecimento e uso das plantas medicinais afetam, sem dúvida, o cuidado pessoal e o cuidado das pessoas, que aqui pertencem ao grupo da família e a comunidade.

Do ângulo do conhecimento das mulheres, feminista e de gênero, bem como de uma perspectiva interseccional, o uso das plantas, seu uso medicinal, remete ao tema do cuidado que é essencial para a vida humana, mas até o momento nos diversos contextos socioculturais não está o suficientemente valorado e considerado do ponto de vista social, político, científico, cultural e das políticas públicas, mantendo a ideia da insignificância do conhecimento e do trabalho das mulheres e a invisibilidade do seu protagonismo social.

De outra ótica, essa questão também é interessante em relação ao protagonismo social e político das mulheres pesquisadas. Elas são definidas pela sua função no âmbito doméstico no sentido clássico, um fato que pode ter um significado que restringe o valor do seu protagonismo social na comunidade. Nesta linha, algumas falas destacaram também o machismo ainda existente na comunidade apontando a necessidade de mudanças.

A presente tese visou investigar a memória de mulheres quilombolas, da comunidade “Quilombo de Thiagos”, Ribeirão do Largo – Bahia, através da sabedoria popular sobre plantas medicinais e as práticas de cura, buscando identificar o papel que estas mulheres e seus saberes desempenham em suas comunidades para a memória coletiva do grupo. Concluímos que este objetivo geral, bem como os objetivos específicos, foi devidamente elaborado. Para tanto, adotamos uma perspectiva teórica feminista e a teoria da interseccionalidade, por compreender que ela permitiria responder nossa hipótese central que, como já apresentada na introdução e na metodologia, possui a seguinte premissa:

- Diferentes categorias interseccionais, tal como raça, classe, gênero e idade, caracterizam e explicam as memórias de mulheres quilombolas, em especial, sobre as plantas medicinais e o papel delas para a memória coletiva da comunidade.

Assumimos desde o início da pesquisa a afirmação de que a memória das mulheres quilombolas precisaria ser analisada através de um olhar interseccional, em decorrência de que intelectuais negras feministas terem uma ampla e profunda produção que vêm evidenciando como a identidade das mulheres quilombolas (e que repercute nas suas memórias), é atravessada por outras categorias, e por uma identidade em que é indispensável de ser pensada na dimensão interseccional. O que os dados da presente pesquisa evidenciaram é que nossa hipótese foi confirmada. São memórias atravessadas pelo seu pertencimento étnico – quilombolas de ancestralidade afroindígena; de gênero – mulheres; de classe – mulheres trabalhadoras rurais; cujas idades repercutem tanto na atuação, trabalho, como dinâmica dos saberes.

Além disso, elaboramos outras hipóteses. Na primeira hipótese de trabalho ou singulares, afirmamos que a comunidade Quilombo de Thiagos, por ser uma comunidade tradicional rural, de ancestralidade africana e indígena, de produção agrícola e trabalho no campo, relativamente distante do centro urbano, conta com uma cultura bastante difundida e presente no que tange ao uso das plantas medicinais. O que os dados da pesquisa evidenciaram é que essa afirmativa é apenas parcialmente confirmada. O uso de plantas medicinais já foi muito mais presente e difundida na comunidade e que dois movimentos antagônicos de valorização e desvalorização andam juntos e que só o tempo poderá mostrar de fato, quais será o papel das plantas medicinais dentro da comunidade nas próximas décadas.

Uma segunda hipótese de trabalho, afirmava que os conhecimentos sobre plantas medicinais estão distribuídos de forma desigual no quesito gênero, pois por se tratar de conhecimentos vinculados ao cuidado familiar, se esperava que fossem as mulheres as maiores detentoras e difusoras destes conhecimentos dentro da comunidade. Esta hipótese foi refutada na pesquisa, pois apesar dos homens não terem sido diretamente entrevistados por diversos

momentos da observação, conversas informais, e pelo próprio relato das mulheres que afirmavam que eles tinham muitos conhecimentos e práticas, estes dados evidenciam que os papéis de gênero no que se refere às plantas medicinais são muito mais complexos e são atravessados por questões étnico-raciais.

Nossa terceira hipótese de trabalho, afirmava que considerando que estes saberes não foram completamente compreendidos pela literatura específica, que talvez nesta comunidade sejam encontrados saberes e práticas de cura que ainda não foram descritos em trabalhos anteriores, em especial sob uma perspectiva feminista. Acreditamos que esta hipótese não tenha sido devidamente respondida pela análise dos dados, o que abre caminhos para futuras pesquisas.

Se tratando de perspectivas futuras de pesquisa destacamos, então, que novas investigações podem se debruçar em analisar de forma mais aprofundada nos dados etnobotânicos, fazendo uma análise mais detalhada de cada planta coletada encontrada no quilombo e de que forma aparece na literatura etnobotânica, se existe descrição ou não etc. Além disso, futuras pesquisas podem utilizar outros métodos de pesquisa etnobiológica e etnobotânica, como o significado cultural de plantas, para aprofundar a análise dos dados.

Acreditamos, ademais, que futuras pesquisas possam se debruçar mais sobre os dados sobre os homens, buscando identificar de maneira mais direta a relação que eles possuem com as plantas medicinais e práticas de cura. Apresentando estas possibilidades, apontamos de certa forma as limitações da própria pesquisa. A pesquisa se debruçou sobre muitas dimensões: memória, saberes sobre plantas, interseccionalidade, feminismo, etnobotânica, o que evidentemente trouxe uma amplitude, um diálogo que consideramos profícuo entre áreas, mas ao mesmo tempo assumimos que a amplitude muitas vezes incorre em uma dificuldade de promover um aprofundamento.

Caminhando junto as palavras finais da pesquisa remetemos a um importante resultado do trabalho que se refere ao afeto. Os resultados evidenciaram que viver em comunidade requer um modo de vida baseado no afeto e no cuidado. Ao longo de toda a pesquisa isso foi muito presente, não através das palavras, mas através das ações. A figura 8, expressa melhor em imagem esse resultado. Em uma das minhas idas, meu companheiro, tirou essa foto, enquanto meu filho e filha esperavam para também abraçar Dona Lena.

Figura 28 – Foto da pesquisadora abraçando Dona Helena, em setembro de 2022



Fonte: acervo da pesquisa

E para finalizar de fato, concluímos com a inspiradora Conceição Evaristo (1946 -), linguista e escritora afro-brasileira que possui uma carreira brilhante como pesquisadora-docente e é uma das mais influentes literatas do nosso país, com obras de poesia, romance, conto e ensaio, que durante décadas nos presentearia, especialmente para compreender a situação e realidade das pessoas negras no Brasil. Rendo homenagem e agradeço pela sua obra inspiradora que me permitiu iniciar e finalizar este trabalho. Assim, segue o belíssimo e potente poema intitulado “Tempo de nos aquilombar” (2023):

*É tempo de caminhar em fingido silêncio,
e buscar o momento certo do grito,
aparentar fechar um olho evitando o cisco
e abrir escancaradamente o outro.*

*É tempo de fazer os ouvidos moucos
para os vazios lero-leros,
e cuidar dos passos assuntando as vias
ir se vigiando atento, que o buraco é fundo.*

*É tempo de ninguém se soltar de ninguém,
mas olhar fundo na palma aberta
a alma de quem lhe oferece o gesto.
O laçar de mãos não pode ser algema
e sim acertada tática, necessário esquema.*

*É tempo de formar novos quilombos,
em qualquer lugar que estejamos,
e que venham os dias futuros, salve 2020,
a mística quilombola persiste afirmando:
“a liberdade é uma luta constante”.*

REFERÊNCIAS

- ABA - ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE AGROECOLOGIA. A Covid-19 e seu impacto na sociedade. Disponível em: <https://aba-agroecologia.org.br/covid-19-e-seu-impacto-na-sociedade/>. Acesso em: 09 abr. 2024.
- ADORNO. Theodor. Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: ADORNO, Theodor et al. **Der Positivismustreit in der Deutschen Soziologie**. Neuwied: Luchterhand, p. 103-124, 1969.
- AIXELÀ-CABRÉ, Yolanda. **Mujeres en Marruecos: un análisis desde el parentesco y el género**. Bellaterra, 2000.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; ARAÚJO, Thiago Antonio de Sousa; SOLDATI, Gustavo Taboada. O “retorno” das pesquisas etnobiológicas para as comunidades. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da Cunha (Org.). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. Recife: NUPEEA, p. 483-497, 2010.
- ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino (Org). **Introdução à Etnobiologia**. 1. ed. Recife: NUPEEA, 2014.
- ALCARAZ, Sabina. Mujeres e ilustración botánica. EME Experimental Illustration, **Art & Design**, n. 10, p. 50-67, 2022.
- ALEXIADES, Miguel. Apresentação 3. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da Cunha (org). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. 1. ed. Recife: NUPEEA, 2010.
- ALMEIDA, Carlídia Pereira de. Sementes crioulas, da ancestralidade para a atualidade: o protagonismo dos saberes tradicionais do povo quilombola de Lagoa do Peixe. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org). **Mulheres Quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Cerneiro: Jandaíra, 2020a.
- ALMEIDA, Mara Zélia de. Plantas medicinais: abordagem histórico-contemporânea. In: ALMEIDA, Mara Zélia de. **Plantas Mediciniais**. 3rd ed. Salvador: EDUFBA, 2011.
- ALMEIDA, Mariléa de. A experiência de Mulheres quilombolas: raça e gênero na criação de corpos étnicos. **Anais... XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Saberes e práticas científicas**. Rio de Janeiro, p. 1- 17, 2014. Disponível em: http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1402090314_ARQUIVO_MarileaAnpuh2014-Versaofinal-1.pdf. Acesso em: 20 jul. 2022.
- ALMEIDA, Mariléa de. **Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas**. São Paulo: Elefante, 2022.
- ALMEIDA, Mariléa de. A experiência de mulheres quilombolas: raça e gênero na criação de corpos étnicos. **Anais... XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas**. Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: https://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1402090314_ARQUIVO_MarileaAnpuh2014-Versaofinal-1.pdf. Acesso em: 06 fev. 2022.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020b.

ALTHUSSER, Louis. **La revolución teórica de Marx**. Siglo XXI, México, 1968.

ALVES, Ana Elizabeth Santos. Divisão sexual do trabalho: a separação da produção do espaço reprodutivo da família. **Trabalho, Educação e Saúde**, v. 11, n.2, mai/ago, p. 271-289, 2013.

ALVES, Ana Elizabeth Santos; COSTA-JUNIOR, Robson Oliveira. Divisão sexual do trabalho e qualificação: o ofício do cuidar. In: RADL-PHILIPP, Rita Maria; MAGALHÃES, Livia Diana Rocha (Org.). **Educación, Género y dinámicas sociales diversas en el contexto transnacional**. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, p. 65-82, 2016.

ALVES, Sabrina Prado; MATTOS, Ricardo Mendes. Mulheres negras quilombolas: Torto Arado e o punhal ancestral. **Revista Feminismos**, v. 11, n. 1, 2023.

AMORIM, Itamar Gomes; GERMANI, Guiomar Inez. Quilombos da Bahia: presença incontestável. **Anais... X Encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 796-812, 2005. Disponível em: <https://geografar.ufba.br/amorim-itamar-gomes-germani-guiomar-inez-quilombos-da-bahia-presenca-incontestavel>. Acesso em: 25 mar. 2020.

AMORÓS, Celia. **Hacia una Crítica de la Razón Patriarcal**. Barcelona: Anthropos, 1985.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Sandra Maria da Silva; FERNANDES, Ana Carolina Araújo. “Eu sempre fui atrevida”: alguns movimentos de uma filha de Xangô na luta quilombola. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres Quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, p. 109-128, 2020.

ANDRETA, Bárbara Loureiro; ALÓS, Anselmo Peres. A voz e a memória dos escravos: Úrsula, de Maria Firmina dos Reis. **identidade!**, v. 18, n. 2, p. 194-200, 2014.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. São Paulo: Artmed, 2009.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: 34, 2012.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. São Paulo: Boitempo, 2019.

BAHIA. **Lei nº 10.705, de 14 de novembro de 2007**. Institui o Plano Plurianual da Administração Pública Estadual, para o período de 2008-2011, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.legislabahia.ba.gov.br/documentos/lei-no-10705-de-14-de-novembro-de-2007>. Acesso em: 03 fev. 2022.

BAHIA. **Lei nº 13.468, de 29 de dezembro de 2015**. Institui o Plano Plurianual Participativo - PPA do Estado da Bahia para o quadriênio 2016-2019. Disponível em: <http://www.legislabahia.ba.gov.br/documentos/lei-no-13468-de-29-de-dezembro-de-2015>. Acesso em: 04 fev. 2022.

BAHIA. Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional. **Bahia Produtiva para Comunidades Quilombolas**, edital 11, 2018. Disponível em: <http://www.car.ba.gov.br/node/11195>. Acesso em: 10 mar. 2022.

BAHIA. **Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI)**. Cartografia Temática – Regionalizações – Territórios de Identidade – Apresentação, 2022. Disponível em: https://www.sei.ba.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2650. Acesso em: 05 fev. 2022.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

BAILEY, Kenneth. **Methods of social reached**. 4. ed. New York: The Free Press. 1984.

BALDIN, Nelma; MUNHOZ, Elzira Bagatin. Educação Ambiental comunitária: uma experiência com a técnica de pesquisa snowball (bola de neve). **REMEA - Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, 27, 2011.

BANDEIRA, Fábio Pedro. Prefácio. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da Cunha (org). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. 1ed. Recife: NUPEEA, 2010.

BARROS, Myriam Moraes Lins de. Memória e família. **Revista Estudos Históricos**. v. 2, n. 3, p. 29-42, 1989.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009 [1949].

BENEDICTIS, Nerêida Maria Santos Mafra de. **Memória e Geografia Social de Mulheres em Rio de Contas – Bahia**: a participação feminina no processo de organização de uma sociedade. Orientadora: Rita Radl-Philipp. 2016. 232f. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2016.

BENHABIB, Seyla. Feminismo e pós-modernismo: uma aliança complicada. In: BENHABIB, Seyla; BUTLER, Judith; CORNELL, Drucilla; FRASER, Nancy. **Debates Feministas: um intercâmbio filosófico**. São Paulo: EdUnesp. 2018.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: BENJAMIN, Walter. **Magia técnica, arte e política**. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Mulher negra no mercado de trabalho. **Estudos feministas**, v. 3, n. 2, p. 479-488, 1995.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: Ensaio sobre a relação do corpo como espírito. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BEZERRA, Ada Kesea Guedes. A pesquisa etnográfica e as especificidades da observação participante. **Vinheta**. Paraíba, v. 1, p. 01-18, 2010.

BEZERRA, Islandia. Prefácio. In: MOTA, Dalva Maria; SILIPRANDI, Emma; PACHECO, Maria Emília Lisboa. **Soberania alimentar**: biodiversidade, cultura e relações de gênero. Brasília, DF: Embrapa, 2021.

BIROLI, Flávia. Divisão sexual do trabalho e democracia. **Dados**, v. 59, p. 719-754, 2016.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. Introdução. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.

BRASIL. **Constituição**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 15 jul. 2021.

BRASIL. Conselho Federal de Medicina – CFM. **Acupuntura e Fitoterapia** - Reconhecimento e regulamentação como uma prática médica. Processo-consulta CFM N.º 1301/91. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/arquivos/pareceres/BR/1992/4_1992.pdf. Acesso em: 01 fev. 2022.

BRASIL. Decreto nº 4887 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. Brasília: 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 26 jul. 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Assistência Farmacêutica. **Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos**. Departamento de Assistência Farmacêutica. Brasília: Ministério da Saúde, 2006a. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_fitoterapicos.pdf Acesso: 01 fev. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Básica. **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS**. Departamento de Atenção Básica. Brasília: Ministério da Saúde, 2006b. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/pnpic.pdf>. Acesso: 03 fev. 2022.

BRASIL. Lei nº 11.350 de 05 de outubro de 2006. Regulamenta o § 5º do art. 198 da Constituição, dispõe sobre o aproveitamento de pessoal amparado pelo parágrafo único do art. 2º da Emenda Constitucional nº 51, de 14 de fevereiro de 2006, e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111350.htm. Acesso em: 06 out. 2023.

BRASIL. Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/diretrizes_nacionais_educacao_escolar_quilombola.pdf. Acesso em: 06 fev. 2024.

BRASIL. Câmara dos deputados. **Mulheres pioneiras**: elas fizeram história. 2020. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/a-camara/visiteacamara/cultura-na-camara/arquivos/mulheres-pioneiras-elas-fizeram-historia>. Acesso em: 20 out. 2021.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. **Certificação Quilombola**. Certidões expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) publicada no Diário Oficial da União (DOU) de 20/01/2022. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 26 fev. 2022a.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Práticas Integrativas e Complementares (PICS)**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/p/praticas-integrativas-e-complementares-pics-1>. Acesso em: 24 fev. 2022b.

BRASIL. **População quilombola é de 1,3 milhão, indica recorte inédito do Censo**. Publicado em 27/07/2023. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/2023/07/populacao-quilombola-e-de-1-3-milhao-indica-recorte-inedito-do-censo>. Acesso: 30 out. 2023.

BRÁZ, Cauê Assis. **Agricultura familiar quilombola no Litoral Médio gaúcho**: possibilidades em tempos de estreitamento. Orientador: Marcelo Antonio Conterato. 2021. 190f. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CALADO, Luciana. **A cidade das damas**: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine Pizan. Orientadora: Luzilá Gonçalves Licari. 2006. 371f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Educação, Recife, 2006.

CANDAU, Joël. **Memória e Identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CANTELLI, Daniele. **Influências do gênero nos conhecimentos tradicionais vinculados à biodiversidade**: estudo de caso em comunidades quilombolas de Santa Catarina. Orientadora: Natalia Hanazaki. Dissertação (Mestrado em Biologia de Fungos, Algas e Plantas), Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

CARARO, Aryane; SOUZA, Duda Porto de. **Extraordinárias**: Mulheres que revolucionaram o Brasil. Seguinte, 2018.

CARDOSO, Clarissiane Serafim; MELO, Letícia Oliveira de; FREITAS, Daniel Antunes. Condições de saúde nas comunidades quilombolas. **Revista de Enfermagem UFPE**. on line, v. 12, n. 4, p. 1037-1045, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. 337f. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001465832> Acesso em: 22 nov. 2023.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. **Revista Brasileira de Educação**, v. 22, p. 539-564, 2017.

CARVALHO, Marcelo Henrique de Souza. A força subversiva do performativo: gênero, performatividade e pertencimento em Judith Butler. In: ALMEIDA, Flávio Aparecido de. (Org.) **Filosofia: os desafios de pensar**. Guarujá- SP: Científica digital, 2021. Disponível em: <https://downloads.editoracientifica.com.br/books/978-65-89826-96-5.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2023.

CHIBENI, Silvio Seno. **O que é ciência**. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, 2004.

CHODOROW, Nancy. **The reproduction of mothering**. University of California press, 1978.

COBERN, William W.; LOVING, Cathleen C. Defining “science” in a multicultural world: Implications for science education. **Science Education**, v. 85, n. 1, p. 50-67, 2001.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CORRÊA, Marisa. Repensando a Família Patriarcal Brasileira e apresentação. In: ARANTES, Antônio Augusto (Org.). **Colcha de Retalhos: Estudos sobre a família no Brasil**. 3a. ed. Campinas, SP: EdUnicamp, 1994.

COSPITTO, Giuseppe. Hegemonia. In: LIGUORI, Guido; VOZA, Pasquale (Org.). **Dicionário Gramsciano**. Trad. Ana Maria Chiarini, Diego Silveira Coelho Ferreira, Leandro de Oliveira Galastri e Silvia De Bernadinis. São Paulo: Boitempo, 2017.

COSTA, Ana Carolina Estrela da. **Coleção Terras de Quilombos**. Quilombo Amáros de Paracatu. Belo Horizonte: FAFICH, 2015.

COSTA, Fernanda Vieira da; GUIMARÃES, Mariana Fernandes Monteiro; MESSIAS, Maria Cristina Teixeira Braga. Gender differences in traditional knowledge of useful plants in a Brazilian community. **PLoS ONE**, v. 16, n. 7, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. Desmarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**. v. 1989, article 8 [online]. Chicago: University of Chicago, 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**. Palo Alto, v. 43, n. 6, p. 1.241-1.299, jul. 1991.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas** [online], vol.10, n.1, p.171-188, 2002.

CRUZ, Zoraide Vieira. **O ato de partejar**: memórias, saberes e práticas de parteiras tradicionais do sudoeste baiano. Orientadora: Rita Radl-Philipp. 2019. 225f. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2019.

CRUZ, Zoraide Vieira; RADL-PHILIPP, Rita María. Parteiras tradicionais, memórias subestimadas. In: RADL-PHILIPP, Rita María; ALVES, Ana Elizabeth Santos (Org.). **Memoria, género y educación**: investigaciones y cuestiones epistemológicas. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 2018.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEALDINA, Selma dos Santos. Apresentação. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres Quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Cerneiro: Jandaíra, 2020a.

DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres Quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Cerneiro: Jandaíra, 2020b.

DELPHY, Christine. Patriarcado (teorias do). In: HIRATA; Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle (Org.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: UNESP, 2009.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Coleção Os Pensadores, vol. 1. Nova Cultural, São Paulo, [1637] 1987.

DIAS, Vercilene Francisco. Eu Kalunga: pluralismo jurídico e proteção da identidade étnica e cultural quilombola. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres Quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Cerneiro: Jandaíra, 2020.

DICIONÁRIO PRIBERAM DA LINGUA PORTUGUESA. **Identities**: Identidade. Identidade de gênero. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/identidades> Acesso em: 10 out. 2022.

DICIONÁRIO PRIBERAM DA LINGUA PORTUGUESA. **Gênero**. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/gênero>. Acesso em: 13 out. 2022.

DIEESE - Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. **As dificuldades das mulheres chefes de família no mercado de trabalho**. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2023/mulheres2023.pdf>. Acesso em: 22 out. 2023.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo: uma história a ser contada. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

DURÁN, María Ángeles. **De puertas adentro**. Madrid: Ministerio de Cultura/Instituto de la Mujer, 1988.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019.

ENGUITA, Mariano. O Trabalho atual como forma histórica. In: ENGUITA, Mariano. **A face oculta da escola**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Stuart Hall e feminismo: revisitando relações. **Matrizes**. v.10, n. 3, set/dez., p. 61-76, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/122541>. Acesso em: 01 mar. 2021.

EVARISTO, Conceição. Recordar é Preciso. In: EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

EVARISTO, Conceição. **É tempo de nos aquilombar**. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/emtextos-ineditos-escritores-expressam-desejos-para-2020-1-24165702>. Acesso em: 25 out. 2023.

FACCO, Salete Vedovatto. **Trabalho, educação e saberes: experiências de mulheres Quilombolas em Porto Alegre/RS**. 2020. 135f. Mestrado em Educação (Dissertação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação, Porto Alegre: 2020.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**. n. 13, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>. Acesso em: 10 ago 2023.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Trad. Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade Média aos dias atuais**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memoria social: novas perspectivas sobre o passado**. Lisboa: Teorema, 1992.

FERNANDES, Sílvia. **Christianity in Brazil: An Introduction from a Global Perspective**. Londres: Bloomsbury, 2022.

FIGUEIREDO, Priscila Silva de; MARTINS, Valéria Soares. O Feminismo Interseccional na articulação do saber acadêmico e da ação política: reflexões a partir da experiência de um coletivo feminista. **Odeere**. v. 5, n. 10, p. 334-344, 2020.

FIRESTONE, Shulamit. **The dialectic of Sex**. New York, Farrar, Straus and Giroux, 1970.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: MOTTA, Manoel Barros (Org.). **Ética, sexualidade e política**. Coleção Ditos e Escritos – volume V. Trad. Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a [1984].

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, Manoel Barros (Org.). **Ética, sexualidade e política**. Coleção Ditos e Escritos – volume V. Trad. Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b [1984].

FOUCAULT, Michel. Dois ensaios sobre o sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; HABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003 [1976].

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. **Verve**, PUCSP, nº. 5, p. 260-277, 2004.

FOUCAULT, Michel. Poder e Saber. In: MOTTA, M. Barros (Org.). **Estratégia, Poder-Saber**. Coleção Ditos e Escritos – volume IV. 2ª ed. 07/06/1978. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 [1977].

FREUD, Sigmund. A Sexualidade Feminina. In: FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma Ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)**: volume XXI. Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. **O ego e o ID e outros trabalhos (1923-1925)**: volume XIX. Edição Standard Brasileira das obras completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. Petrópolis- RJ: Vozes, 1971 [1963].

GADELHA, Carlos Augusto Grabois. O Complexo Econômico-Industrial da Saúde no Brasil hoje. **FES BR Friedrich-Ebert**, 2020. Disponível em: <https://brasil.fes.de/detalhe/o-complexo-economico-industrial-da-saude-no-brasil-hoje>. Acesso em: 10 fev. 2022.

GIDDENS, Anthony. Gênero e Sexualidade. In: GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Trad. Alexandra Figueiredo et al. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 6. ed, 2008.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6 ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GILLIGAN, Carol. **Uma voz diferente: Psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta**. Tradução Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1982.

GILLIGAN, Carol. **Joining the Resistance**. Cambridge: Polity Press, 2011.

GILMAN, Charlotte Perkins. **From The Man-Made World or Our Androcentric Culture**, 1911.

GLEESNE, Corrine. **Becoming qualitative researchers**: an introduction. Boston: Peason, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GOLDMAN, Wendy. **Mulher, Estado e Revolução**: política da família soviética e da vida social entre 1917 e 1936. Boitempo, 2014.

GOMES, Nilma Lino. Ser mulher quilombola. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020.

GOMES, Romeu. A análise de dados em pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

GOMES, Romeu; NASCIMENTO, Elaine Ferreira do; ARAÚJO, Fábio Carvalho de. Por que os homens buscam menos os serviços de saúde do que as mulheres? As explicações de homens com baixa escolaridade e homens com ensino superior. **Cadernos de saúde pública**, v. 23, n. 3, p. 565-574, 2007.

GOMES, Thiago Bezerra; BANDEIRA, Fabio Pedro Souza de Ferreira. Uso e diversidade de plantas medicinais em uma comunidade quilombola no Raso da Catarina, Bahia. **Acta Botanica Brasilica**, n. 26, v.4, p. 794-806, 2012.

GONÇALVES, Ana Cláudia. **Políticas públicas para quilombolas**: a construção da cidadania na comunidade remanescente de Quilombo do Baú. Orientadora: Fernanda Nascimento Thomaz. 2017. 151f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

GONÇALVES, Juliana de Oliveira. **Memórias da ocupação do Sertão da Ressaca**: projeto de etnocídio dos indígenas paneleiros mongoyó. Orientador: José Alves Dias. 2022. 211f. Dissertação (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2022.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, p. 223-44, 1984.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

GOUGES, Olympe. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã: França, setembro de 1791. Trad. Jair Santana Moraes e Rosa dos Anjos Oliveira. **Em Aberto**, Brasília, v. 27, n. 92, p. 167-170, jul./dez. 2014.

GRAEFF, Nina. **Os ritmos da roda**: tradição e transformação no samba de roda. Salvador: EDUFBA, 2015.

GROSSI, Patricia Krieger; OLIVEIRA, Simone Barros de; BITENCOURT, João Vitor. Mulheres quilombolas e divisão sexual do trabalho na sociedade contemporânea. **Anais...** VI Encontro Internacional e XIII Encontro Nacional de Política Social: Duzentos anos depois: a atualidade de Karl Marx para pensar a crise do capitalismo. Vitória, Espírito Santo, v. 1, n. 1, p. 1-14, 2018. ISSN: 2175-098X. Disponível em: <https://www.periodicos.ufes.br/einps/article/view/20034>. Acesso em: 20 dez. 2023.

HABERMAS, Jürgen. **Erkenntnis und Interesse**, Suhrkamp: Frankfurt, 1975.

HABERMAS, Jürgen. **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**. Suhrkamp: Frankfurt, 1976.

HABERMAS, Jürgen. **Theorie des Kommunikativen**. Handlins. Suhrkamp, Frankfurt, 1981.

HABERMAS, Jürgen. **Die Neue Unübersichtlichkeit**. Suhrkamp, Frankfurt, 1985.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **Los Marcos Sociales de la memoria**. Barcelona: Ed. Antropos; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Estudos feministas**, trad. Vera Pereira, 1993.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de; CINTRÃO, Rosângela Pezza. Gênero e acesso a políticas públicas no meio rural brasileiro. **Revista Nera**, n. 8, p. 1-28, 2012.

HESÍODO. **Teogônia**: a origem dos deuses. Iluminuras, 1995.

HIRATA; Helena; ZARIFIAN, Philippe. Trabalho (conceito de). In: HIRATA; Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle (Org.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: UNESP, 2009.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Explosão Feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Introdução. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HORKHEIMER, Max. **Traditionelle und Kritische Theorie**. Frankfurt: Fischer, 1968.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**: características gerais dos indígenas - resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE; 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/resultados.html> Acesso em: 15 fev. 2022.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2022**: Indígenas – Primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE; 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102018.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2023.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre os indígenas e quilombolas para enfrentamento à Covid-19**. Rio de Janeiro: IBGE; 2020. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/27480-base-de-informacoes-sobre-os-povos-indigenas-e-quilombolas.html?=&t=acesso-ao-produto> Acesso em: 15 fev. 2022.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Estatísticas de Gênero: ocupação das mulheres é menor em lares com crianças de até três anos. Publicado em: 05/03/2021. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/30172-estatisticas-de-genero-ocupacao-das-mulheres-e-menor-em-lares-com-criancas-de-ate-tres-anos> Acesso em: 07 fev. 2024.

ISE. **International Society of Ethnobiology Code of Ethics**, 2006 (with 2008 additions). Disponível em: <http://ethnobiology.net/code-of-ethics/> Acesso em: 10 mai. 2021.

IRIGARAY, Luce. A questão do outro. Tradução Tania Navarro Swain. **Labrys, estudos feministas**, n. 1-2, p. 1-12, 2002.

IZQUIERDO, Maria Jesús. **El malestar en la desigualdad**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

JACQUES, Maria da Graça Corrêa. Identidade. In: JACQUES, Maria da Graça Corrêa; STREY, Marlene Neves; BERNARDES, Nara Maria Guazzelli; GUARESCHI, Pedrinho Arcides; CARLOS, Sérgio Antônio; FONSECA, Tânia Mara Galli. (org.). **Psicologia Social Contemporânea**. Petrópolis: Ed. Vozes, p. 137-145, 2013.

JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. **Gênero, corpo, conhecimento**. Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

JESUS, Jaqueline Gomes de. **Orientações sobre identidade de gênero**: conceitos e termos. Guia técnico sobre pessoas transexuais, travestis e demais transgêneros, para formadores de opinião. Brasília: autora, 2012. Disponível em: <http://www.diversidadessexual.com.br/wp->

[content/uploads/2013/04/G%C3%8ANERO-CONCEITOS-E-TERMOS.pdf](#). Acesso em: 20 fev. 2022.

JESUS, Naila Neves de. **Transgeneridade**: memória e percepção das barreiras de acesso à saúde e promoção da saúde de mulheres trans e travestis. Orientadora: Dr^a. Rita Maria Radl-Philipp. 2023. 263f. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade), Programa de Pós- Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista: 2023.

JOHNSON, R. Burke; CHRISTENSEN, Larry. **Educational research**: Quantitative, qualitative, and mixed approaches. SAGE Publications, Incorporated, 2019.

JUDD, Walter S.; CAMPBELL, Christopher S.; KELLOGG, Elizabeth A.; STEVENS, Peter F.; DONOGHUE, Michael J. **Sistemática Vegetal**: Um Enfoque Filogenético. Tradução André Olmos Simões et al. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

KING, Inestra. Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Org.). **Gênero, corpo, conhecimento**. Trad. Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

KUHNEN, Tânia Aparecida. A ética do cuidado como teoria feminista. **Anais...** Simpósio Gênero e Políticas Públicas, v. 3, p. 1-9, 2014. Disponível em: <http://redeminas.tv/wp-content/uploads/2019/04/eticadocuidado.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2022.

LADIO, Ana Haydeé. Apresentação. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da Cunha (Org.). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. Recife: NUPEEA, 2010.

LATTANZIO, Felipe Figueiredo; RIBEIRO, Paulo de Carvalho. Nascimento e primeiros desenvolvimentos do conceito de gênero. **Psicologia Clínica**, v. 30, n. 3, p. 409-425, 2018. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pc/v30n3/02.pdf>. Acesso em: 01 mai. 2021.

LEITE, Jáder Ferreira; DIMENSTEIN, Magda; BELARMINO, Victor Hugo; MACEDO, João Paulo; DANTAS, Candida; CARVALHO, Andressa Veras. Participação política de mulheres quilombolas rurais no nordeste brasileiro. **Athenea digital**: Revista de Pensamento e Investigación Social, v. 21, n. 2, p. 002, 2021.

LICHTMAN, Marilyn. **Understanding and evaluating qualitative educational research**. Sage Publications, 2010.

LOBO, Amanda Souza Ávila; Maciel-Júnior, Aterives. Memória, subjetivação, resistência e fora em Foucault. **APRENDER** - Caderno De Filosofia E Psicologia Da Educação, 2(16), 2016. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/aprender/article/view/4535>. Acesso em: 10 mar. 2021.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**: ensaios e conferências. Tradução Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LORENZI, Harri; MATOS, Francisco José de Abreu; **Plantas Medicinais no Brasil**: nativas e exóticas. 2. ed. Nova Odessa, SP: Instituto Plantarum, 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MAGALHÃES, Livia Diana Rocha; ALMEIDA, José Rubens Mascarenhas de. Relações simbióticas entre memória, ideologia, história e educação. In: LOMBARDI, José Claudinei; CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt; MAGALHÃES, Livia Diana Rocha (Org.). **História, memória e educação**. Campinas: Alínea, 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte - MG: Autêntica, 2. ed, 2019.

MARCUSE, Herbert. **El final de la utopía**. Ariel, Barcelona, 1968.

MARCUSE, Herbert. **El Hombre Unidimensional**. Planeta, Madrid, 1987.

MARTINS-DA-SILVA, Regina Célia Viana; SILVA, Antônio Sérgio Lima da; FERNANDES, Marília Moreira, MARGALHO, Luciano Ferreira. **Noções morfológicas e taxonômicas para identificação botânica**. Brasília, DF: Embrapa, 2014.

MARTINS, Alan Christian Pedroso; IWASHITA, Pedro K. Sincretismo: uma relação entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. **REVELETEO-Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v. 11, n. 20, p. 38-54, 2017.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I: O processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2. ed, 2017.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MEAD, George Herbert. **Espíritu, Persona y sociedad desde el punto de vista del conductivismo social**. 3a ed. Madrid (SPA): Paidós, 1993.

MEDEIRO, Ruy Hermann Araújo. **História Compartilhada e Memória: entre Alienação e Ideologia**. Orientador: Sérgio Eduardo Montes Castanho. 2015. 135f. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade). - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista - Bahia, 2015.

MENDES, Maria Aparecida. “Saindo do quarto escuro”: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org). **Mulheres Quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Cerneiro: Jandaíra, 2020.

MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. Mulheres sertanejas e o queijo caseiro: comida diária e alimento essencial na reprodução familiar. In: MOTA, Dalva Maria da, SILIPRANDI, Emma; PACHECO, Maria Emília Lisboa (Org.). **Soberania alimentar**: biodiversidade, cultura e relações de gênero. Brasília, DF: Embrapa, 2021.

MICHEL-ALEXANDRE, Jeanne. Introdução. In: HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

MIES, María; SHIVA, Vandana. **La praxis del ecofeminismo**: biotecnología, consumo y reproducción. Ed. Icaria, 1998.

MIGUEL, Luis Felipe. O feminismo e a política. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014a.

MIGUEL, Luis Felipe. A igualdade e a diferença. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política**. São Paulo: Boitempo, 2014b.

MILLETT, Kate. **Política Sexual**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1970.

MONTEIRO, Karoline dos Santos. **As mulheres quilombolas na Paraíba**: terra, trabalho e território. Orientadora: María Franco García. 2013. 233f. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal da Paraíba. Paraíba: João Pessoa: 2013.

MORAIS, Maria Lygia de. Prefácio. In: WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. São Paulo: Boitempo, 2016.

MORENO, Elisa Garrido. Arte, botânica y género: sobre el manuscrito extraviado de Nancy Anne Kingsbury Wollstonecraft. **Feminismo/s**, n. 40, p. 211-234, 2022.

MÜLLER, Jocelyn G.; BOUBACAR, Riyana; GUIMBO, Iro Dan. The “how” and “why” of including gender and age in ethnobotanical research and community-based resource management. **Ambio**, v. 44, n. 1, p. 67-78, 2015.

NAMER, Gerárd. Posfácio. In: HALBWACHS, Maurice. **Los Marcos Sociales de la Memoria**. Barcelona: Antropos Editorial; Concepción: Universidad de la Concepción; Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. **Estudos Afro-Asiáticos** 6-7. Rio de Janeiro, CEEA/UCAM, 1982.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**. n. 6-7, pp. 41-49. 1985.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

OIT - ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.

Disponível em:

<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2020.

OLICK, Jeffrey K.; ROBBINS, Joyce. Social memory studies: From “collective memory” to the historical sociology of mnemonic practices. **Annual Review of sociology**, v. 24, n. 1, p. 105-140, 1998.

OLIVEIRA, Fernando Bueno; D’ABADIA, Maria Idelma Vieira. Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros. **Elisée**, Rev. Geo, UEG-Anapólis, v. 4, n. 2, p. 257-275, 2015.

OLIVEIRA, Luciana Santos de; OLIVEIRA, Luciano Amaral. O silenciamento literário das mulheres brasileiras. **Interdisciplinar-Revista de Estudos em Língua e Literatura**, v. 11, n. 5, p. 145-156, 2013.

OLIVEIRA, Renata Ferreira de. **Índios paneiros do planalto da conquista: do massacre e o (quase) extermínio aos dias atuais**. Orientadora: Maria Hilda Baqueiro Paraíso Dissertação. 2012. 221f. Mestrado em História. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2012.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

PAREDES, Julieta. **Para descolonizar el feminismo: 1492 – entronque patriarcal**. Bolívia: Feminismo Comunitário Abya Yala, 2020.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino: Desde El Feminismo Comunitario**. El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En Cortito: México, 2013.

PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. **Arquivos da memória**, n. 2, p. 4-23, 2007.

PEREIRA, Lucas. **Maurice Halbwachs: reminiscência sociológica**. Orientador: Renato José Pinto Ortiz. Dissertação (mestrado em Sociologia). 2013. 308f. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2013.

PEREZ, Olívia Cristina; RICOLDI, Arlene Martinez. A quarta onda feminista: interseccional, digital e coletiva. **Anais... X Congresso Latino-americano de Ciência Política (ALACIP)**, organizado conjuntamente pela Associação Latino-americana de Ciência Política, a Associação Mexicana de Ciência Política e o Tecnológico de Monterrey, ocorrido entre 31 de julho e 03 de agosto 2019. Disponível em: <https://alacip.org/cong19/25-perez-19.pdf>. Acesso em 04 out. 2023.

- PERNOUD, Régine. **La mujer en el tiempo de las catedrales**. Trad. Marta Vasallo. Buenos Aires: Granica, 1987.
- PERROT, Michele. **História dos excluídos: mulheres, escravos, presidiários**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. **Revista brasileira de história**, v. 9, n. 18, p. 9-18, 1989.
- PFEIFFER, Jeanine M.; BUTZ, Ramona J. Assessing cultural and ecological variation in ethnobiological research: the importance of gender. **Journal of ethnobiology**, v. 25, n. 2, p. 240-278, 2005.
- PINHEIRO, Luana; LIRA, Fernanda; REZENDE, Marcela; FONTOURA, Natália. **Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI**: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD contínua. 2528 - Texto para discussão. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: IPEA, 2019.
- PINTO, Céli Regina Jardim. **Feminismo, História e Poder**. Revista de Sociologia e Política, V. 18, p. 15-23, 2010.
- PIZÁN, Christine de. **A Cidade das Damas**. Trad. e apresentação de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Mulheres, 2012.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989.
- PULEO, Alicia (Org.). **La Ilustración olvidada**. La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Barcelona: Anthropos, 1991.
- QUADROS, Elton Moreira; FONSECA-SILVA, Maria da Conceição. Platão, Aristóteles e a questão da memória: uma leitura ricoeuriana. **Revista Memória em Rede**, v. 8, n. 15, p. 63-86, 2016.
- RADL-PHILIPP, Rita. La educación como interacción simbólica. **Revista de Educación**, n. 145, p. 7-15, 1991.
- RADL-PHILIPP, Rita. Los Procesos de la Constitución Social de las Identidades de Género en el contexto de la Socialización Humana: Bases para un Modelo Teórico-Interaccionista. In: RADL-PHILIPP, Rita. (Org.). **Mujeres e Institución universitaria en Occidente**: Conocimiento, Investigación y Roles de género. Editorial: Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela: 1996.
- RADL-PHILIPP, Rita. Questões epistemológicas sobre gênero: o debate atual. **Revista de Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas a Linguagem**. Ponta Grossa: UEPG, n. 16, p. 9-20, jun. 2008.
- RADL-PHILIPP, Rita. Derechos humanos y género. **Cadernos CEDES** [online]. vol. 30, n. 81, pp.135-155, 2010^a.

RADL PHILIPP, Rita. A modo de introducción: aspectos epistemológicos de las investigaciones de las mujeres y del género”. In: RADL PHILIPP, Rita. (org.). **Investigaciones Actuales de las Mujeres y del Género**. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela: 2010b.

RADL-PHILIPP, Rita. La discusión epistemológica acerca del conocimiento científico moderno. In: MASCARENHAS, José Rubens, MAGALHÃES, Livia Diana; BERTONI, Luci Mara (Org.) **As redes científicas e o desenvolvimento da pesquisa**. Perspectivas multidisciplinares, Pedro & João Editores, Vitória da Conquista, Brasil, 2011a.

RADL-PHILIPP, Rita. Feminismo y Conocimiento de las Mujeres y del Género: recordando su historia particular. In: LOMBARDI, José Claudinei; BITTENCOURT, Ana Palmira; MAGALHÃES, Livia Rocha (Org.). **História, Memória e Educação**. Ed. Alínea, Campinas, São Paulo, 2011b.

RADL-PHILIPP, Rita. Identidades de gênero, medios y nuevos medios tecnológicos de la comunicación. In: MARIN, Jorge García. (Org.). **Postmodernidade e novas redes sociais: identidades de xénero nos videoxogos**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2012.

RADL-PHILIPP, Rita Maria. Conocimiento de las mujeres e del género y ciencia moderna: una visión epistemológica. In: BERTONI, Luci Mara; MORORÓ, Leila Pio; SANT’ANA, Claudinei de Camargo (Org.). **Desafios Epistemológicos das Ciências na atualidade**. Bauru, SP: Canal 6, 2013.

RADL-PHILIPP, Rita Maria. Políticas Públicas de igualdad de género, trabajo y cuidado. La necesidad de una nueva conceptualización. In: RADL-PHILIPP, Rita Maria; MAGALHÃES, Livia Diana Rocha (Org.). **Educación, Género y dinâmicas sociales diversas en el contexto transnacional**. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 2016.

RADL-PHILIPP, Rita Maria, MEDEIROS, Shirlene Santos Mafra. Identidades, género y educación:- memoria educativa y la formación social de la identidad en educadoras en Brasil. **Innovación Educativa**, n. 26, p. 125-142, 2016.

RADL-PHILIPP, Rita María; MARTINEZ-RADL, Fanny. Conocimiento y producción científica de mujeres. Mujeres científicas en la edad média. In: VÁZQUEZ, Maria Begoña Gómez; GARCÍA, Maria Josefa Mosteiro (Org.). **Identidades de género, trabajo, conocimiento y educación: desafíos y retos en el contexto transnacional**. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 2017.

RADL-PHILIPP, Rita María; MARTINEZ-RADL, Fanny. Memória e ações comunicativas. Uma visão teórica comunicativa interacionista da teoria sociológica de Halbwachs. In: RADL-PHILIPP, Rita María; ALVES, Ana Elizabeth Santos (Org.). **Memoria, género y educación: investigaciones y cuestiones epistemológicas**. Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 2018.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade**. Campinas, SP: EdUnicamp, 2013.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula e outras obras**. Brasília: Câmara, 2018.

RIBEIRÃO DO LARGO. **Referencial Curricular Municipal Para Educação Infantil E Ensino Fundamental**. Publicado no Diário Oficial do Município. 20 de novembro de 2020.

RIBEIRO, Thainà Soares; PHILIPP, Rita Radl. A memória do trabalho das mulheres no espaço privado: uma abordagem teórica. **Anais...** Colóquio do Museu Pedagógico-ISSN 2175-5493, v. 12, n. 1, p. 2211-2215, 2017. Disponível em: <http://anais.uesb.br/index.php/cmp/article/view/7128>. Acesso em: 31 jun. 2023.

RIBEIRO, Diana; NOGUEIRA, Conceição; MAGALHÃES, Sara Isabel. As ondas feministas: continuidades e discontinuidades no movimento feminista brasileiro. **Revista de Ciências Humanas e Sociais**, Vol. 01 N. 03 2021.

RIBEIRO, Djamila. Prefácio à edição brasileira. In: DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François *et al.* Campinas: EdUnicamp, 2007.

ROCHA, Tânia Maria Rodrigues da. **Memória, Trabalho e Envelhecimento de Mulheres Negras Idosas em uma Comunidade Remanescente de Quilombo São Joaquim de Paulo em Vitória da Conquista – Bahia**. Orientadora: Luciana Araújo dos Reis. 2015.116f. Dissertação (mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade). Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2015.

RODRIGUES, Priscila Freire. Expressões de saberes e vivências: conhecimentos tradicionais e uma percepção de gênero. **EDUCamazônia**, v. 8, n. 1, p. 76-93, 2012.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. In: RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**: Gayle Rubin. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: EdUbu, 2017.

SACAVINO, Susana. Tecidos feministas de Abya Yala: Feminismo Comunitário, Perspectiva Decolonial e Educação Intercultural. **Uni-pluriversidad**, v. 16, n. 2, p. 97-109, 2016.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes**: mito e realidade. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SAFFIOTI, Heleieth. Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SAMPIERI, Roberto Hernández; COLLADO, Carlos Fernández; LUCIO, María del Pilar Baptista. **Metodologia de pesquisa**. Trad. Daysi Vaz de Moraes. Porto Alegre: Penso, 2013.

SANTANA, Bianca. Prefácio. In: FEDERICI, Silvia. **Mulheres e caça às bruxas**: da Idade Média aos dias atuais. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

SANTOS, Cristina Silva dos. **Memórias de mulheres inseridas no mercado de trabalho na sociedade brasileira**: Mulheres em postos de responsabilidade judiciária na Bahia. Orientadora: Rita Maria Radl-Philipp. 2017. 161f. Tese (Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2017.

SANTOS, Giselle Cristina dos Anjos. Os estudos feministas e o racismo epistêmico. **Revista Gênero**, v. 16, n. 2, 2016.

SANTOS, Alexandre de Jesus; SANTOS, Cláudio Eduardo Félix dos. A memória e as classes sociais. **Diálogos Interdisciplinares**, v. 12, n. 1, p. 333-341, 2023.

SANTOS, Lucilene Lima dos; VIEIRA, Fábio José; NASCIMENTO, Luciana Gomes de Souza; SILVA, Ana Carolina Oliveira da; SOUSA, Gardene Maria de. Técnicas para coleta e processamento de material botânico e suas aplicações na pesquisa etnobotânica. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; LUCENA, Reinaldo Farias Paiva de; CUNHA, Luiz Vital Fernandes Cruz da Cunha (org). **Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica**. 1ed. Recife: NUPEEA, 2010.

SANTOS, Marisa Oliveira. **Memórias do trabalho familiar em casas de farinha**: transformação dos modos de vida de homens e mulheres do campo. Orientadora: Ana Elizabeth Santos Alves. 2021. 241f. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2021.

SANTOS, Myrian Sepúlveda. **Memória coletiva e identidade nacional**. Annablume, 2013.

SANTOS, Myrian Sepúlveda. **Memória coletiva e teoria social**. Coimbra: University Press, 2017.

SANTOS, Valéria Pôrto dos. Quilombo Pau D´Arco e Parateca: quando vozes negras se (re) envolvem na construção de caminhos para a participação coletiva. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar Da crítica feminista à Ciência a uma Ciência Feminista? In: COSTA, Alicia Alcantara; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. (Org.) **Feminismo, Ciência e Tecnologia**. Salvador, Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre Mulher e Relações de Gênero (REDOR), Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM), Universidade Federal da Bahia, vol.8 Coleção Bahianas, 2002.

SAVIANI, Dermeval. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. **Revista Brasileira de Educação**. v. 2 n. 34, 2007.

SCHERER, Fábio César. Memória e interioridade nas Confissões. **Controvérsia**, v. 2, n. 2, p. 34-42, 2014.

SCHIENBINGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** Trad. Raul Fiker. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**. 2002.

SCHOOLEY, James. **Introduction to Botany**. New York: Delmar Publishers, 1997.

SCHUMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. 2a ed. São Paulo: Veneta, 2020.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Sociedade**, v. 15, n. 2, julho/dezembro, p. 71-99. 1995. Disponível em:

SÈVE, Lucien. **Marxismo y teoría de la personalidad**. Amorrortur, Buenos Aires, 1975.

SHIVA, Vandana. **Abrazar la vida**: mujer, ecología y supervivencia. Trad. Instituto Tercer Mundo. Madrid: Horas y horas, 1995.

SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. **Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável**, v. 1, n. 1, p. 61-71, 2000.

SILVA, Nina Claudia Barbosa da; REGIS, Ana Carolina Delfino; ESQUIBEL, Maria Aparecida; SANTOS, Jaci do Espírito Santo; ALMEIDA, Mara Zélia de. Uso de plantas medicinais na comunidade quilombola da Barra II - Bahia, Brasil. **Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas**, v. 11, n. 5, p. 435-453, 2012.

SILVA, Simone Rezende da. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. In: LOMBA, Roni Mayer; RANGEL, Katia de Souza; SILVA, Geovane Grangeiro da; SILVA, Marcelo Gonçalves da (Org.). **Conflito, territorialidade e desenvolvimento**: algumas reflexões sobre o campo amapaense. Dourados, MS: EdUFGD, 2014.

SILVA, Givânia Maria da. (Org.). **Educação Quilombola em Números**.

SILVA, Givânia Maria da. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020.

SMITH, Yamile Delgado de. El sujeto: los espacios públicos y privados desde el género. **Revista Estudios Culturales**, n. 2, p. 113-126, 2008.

SOLDATI, Gustavo Taboada. A transmissão do conhecimento local ou tradicional e o uso de recursos naturais. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino (Org.). **Introdução à Etnobiologia**. 1ed. Recife: NUPEEA, 2014.

SORJ, Bila. O Feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SOUTO, Bárbara Figueiredo. Feminismo Tipográfico: mulheres em luta na segunda metade do século XIX. **Anais... XXVI Simpósio Nacional de História–ANPUH**, 2011. Disponível em:

http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300453211_ARQUIVO_TextoparaAnpuh2011.pdf. Acesso em: 12 dez. 2021.

SOUZA, Cristiane Aquino de. A desigualdade de gênero no pensamento de Rousseau. **Novos estudos jurídicos**, v. 20, n. 1, p. 146-170, 2015.

SOUZA, Luciano Lima. **A Fará Kó Arawa: Memória e Tradição no candomblé da Bahia – um estudo do Ilê Axé Ijexá e Ilê Axé Alaketu**. Vitória da Conquista: EdUESB, 2017.

TÁBOAS, Ísis Dantas Menezes Zornoff. Apontamentos materialistas à interseccionalidade. **Revista Estudos Feministas**, v. 29, p. 1-10, 2021.

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil**. Ed. Brasiliense: São Paulo, 2003.

THOMPSON, Edward Palmer. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. Trad. R. Eichemberg. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

TIRIBA, Lia. Modo(s) de vida e modos de produção da existência humana: ensaio teórico-metodológico. **Germinal: Marxismo e educação Em Debate**, n. 13, v. 2, p. 407–419, 2021.

TOLEDO, Leslie Campaner de, ROCHA, Maria Anita Kieling da, DERMMAM, Marina Ramos, DAMIN, Marzie Rita Alves, PACHECO, Mauren. **Manual para o uso não sexista da linguagem: o que bem se diz bem se entende**. Porto Alegre: Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 2014.

TOLEDO, Vitor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009.

TORRES-AVILEZ, Wendy; MEDEIROS, Patrícia Muniz de; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. Effect of gender on the knowledge of medicinal plants: systematic review and meta-analysis. **Evidence-based complementary and alternative medicine**, v. 2016.

TOURAINÉ, Alain. **La Sociedad Postindustrial**. Ariel: Barcelona, 1990.

VARELA, Nuria. **Feminismo para principiantes**. Barcelona: ESB, 2008.

VARIKAS, Eleni. Igualdade. In: HIRATA; Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle (Org.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: UNESP, p. 116-121, 2019.

VÁZQUEZ, Araceli González. Los conceptos de patriarcado y androcentrismo en el estudio sociológico y antropológico de las sociedades de mayoría musulmana. **Papers**, v. 98, n. 3, p. 489-504, 2013.

VERGÉS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020.

WALBY, Sylvia. **Theorising patriarchy**. Oxford/Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

WALKER, Rebecca. Becoming the Third Wave. **Ms. More Than a Magazine, a movement**, 1992.

WAPICHANA, Joenia. Orelha do livro. In: ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%**: um manifesto. São Paulo: Boitempo, 2019.

WITTIG, Monique. Não se nasce mulher. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Guidelines on Good Agricultural and Collection Practices (GACP) for Medicinal Plants**. Geneva, Suíza, 2003.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reivindicação dos direitos da mulher**. São Paulo: Boitempo, 2016.

WOLLSTONECRAFT, Anne Kingsbury. **Specimens of the plants and fruits of the Island of Cuba**. 1826.

YATES, Frances. **A arte da memória**. Campinas, SP: EdUnicamp3, 2010.

ZIRBEL, Ilze. Ondas do feminismo. **Blogs de Ciência**. Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 7, n. 2, p. 10-31, 2021.

ZUCCOLIN, Ana Caroline. **Dualismos filosóficos e a noção de corpo em Donna Haraway**. Orientador: Danilo Saretta Verissimo. 2018. Dissertação (Mestrado acadêmico em Psicologia), Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, 2018.

FONTES ORAIS

BARBOSA, Cleane de Souza. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 06 Set. 2022. 21 min.

CARVALHO, Joelma Modesto. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 07 Set. 2022. 12 min.

CORDEIRO, Camila da Silva. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 07 Set. 2022. 18 min.

DUARTE, Eliene da Silva. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 06 Set. 2022. 16 min.

LIMA, Ana Paula Abade. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 04 Set. 2022. 34 min.

LIMA, Rose Mary Pereira da Silva. Entrevista principal concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 04 Set. 2022. 51 min.

LIMA, Rose Mary Pereira da Silva. Entrevista sobre o Bahia Produtiva concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 06 Set. 2022. 41 min.

LIMA, Rose Mary Pereira da Silva. Entrevista sobre território quilombola concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 06 Set. 2022. 16 min.

OLIVEIRA, Ivonete Cordeiro. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 07 Set. 2022. 8min.

OLIVEIRA, Márcia Cordeiro. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 07 Set. 2022. 8min.

OLIVEIRA, Maria Neuza Duarte de. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 06 Set. 2022. 30 min.

SANTOS, Eliane da Silva. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 06 Set. 2022. 18 min.

SILVA, Cleane Cordeiro da. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 07 Set. 2022. 09 min.

SILVA, Eliene Oliveira Santos da. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 05 Set. 2022. 26 min.

SILVA, Enita. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 07 Set. 2022. 17 min.

SILVA, Ione Cordeiro. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 07 Set. 2022. 16 min.

SILVA, Maria Helena Pereira da. Entrevista principal concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 04 Set. 2022. 65 min.

SILVA, Maria Helena Pereira da. Entrevista sobre cemitérios concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 08 Set. 2022. 7 min.

SILVA, Maria Isabel Modesto da. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 04 Set. 2022. 16 min.

SILVA, Maria Senhora. Entrevista concedida à Priscila Silva de Figueiredo na Comunidade Quilombo de Thiagos, Ribeirão do Largo - BA. 08 Set. 2022. 37 min.

APÊNDICE A - Roteiro de entrevista semiestruturada**ROTEIRO PARA ORIENTAÇÃO DE ENTREVISTA**

Pesquisa: “**Mulheres e as plantas medicinais: memória e etnobotânica em uma comunidade quilombola da Bahia**”

Pesquisadora: Priscila Silva de Figueiredo

Orientadora: Rita Maria Radl Philipp

Data: ____/____/____ Início: _____ Término: _____

APRESENTAÇÃO DA PESQUISA E CONSENTIMENTO

Explicação sobre os objetivos da pesquisa e da entrevista. Agradecimento pela disponibilidade de participar e solicitar a assinatura do TCLE, bem como a permissão em gravar a entrevista e tirar fotos das plantas etc.(se for o caso) para utilizar como dados para a tese de doutoramento.

1. PERFIL E FAMÍLIA DAS MULHERES

- 1.1 Como é o seu nome completo?
- 1.2 Qual a sua idade?
- 1.3 Cor da pele?
- 1.4 Qual o nível de escolaridade? Estudou na escola? Até que etapa?
- 1.5 Nasceu em que cidade?
- 1.6 Há quanto tempo vive na comunidade?
- 1.7 Quem mora com você? (perguntar nomes e idades)
- 1.8 Quais outros familiares vivem aqui na comunidade?
- 1.9 Você gosta de viver aqui? Por quê?

2. TRABALHO E ATUAÇÃO NA COMUNIDADE

- 2.1 Você trabalha? Onde? Há quanto tempo?
- 2.2 Desenvolve alguma atividade na comunidade? Como é o sua atuação?
- 2.3 Há quanto tempo desenvolve essa(s) atividade(s)?
- 2.4 Mais alguém da sua casa trabalha? Com o que?
- 2.5 Descreva como é o trabalho doméstico na sua casa? Como você cuida da sua casa?

3. SABERES SOBRE PLANTAS

- 3.1 Quais plantas você cultiva na sua casa?
- 3.2 Com quem você aprendeu sobre as plantas?
- 3.3 Que papel elas desempenham na sua vida (alimentação, cuidado etc)?
- 3.4 Como você descreveria o interesse (ou falta dele) das novas gerações com as plantas?

4. CUIDADO E SAÚDE

- 4.1 Como você cuida da sua saúde? Faz algo para se manter saudável?
- 4.2 Quando você ou alguém da sua família ou amigos fica doente como são os cuidados com a saúde?
- 4.3 Utiliza de remédios caseiros? Quem preparou?
- 4.4 Quais as indicações, modos de preparo e uso?
- 4.5 Como é o acesso a medicamentos e a rede de saúde aqui na comunidade?
- 4.6 Qual o papel das plantas medicinais no cuidado da sua saúde e das pessoas da sua família?

5. RELAÇÕES DE GÊNERO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA

- 5.1 Como são os homens do Quilombo de Thiagos? Como eles geralmente tratam as mulheres?
- 5.2 Como são as mulheres do Quilombo de Thiagos? Como é a relação delas com os homens?
- 5.3 O que os homens falam do trabalho das mulheres?
- 5.4 O que as mulheres falam do trabalho dos homens?
- 5.5 Quem decide sobre as atividades das mulheres e dos homens?
- 5.6 Onde mandam as mulheres? Onde mandam os homens?

APÊNDICE B – Primeiro Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Conforme Resoluções nº 466/2012 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde – CNS

CARO(A) SENHOR(A),

Este documento é um CONVITE ao(à) Senhor(a) (ou à pessoa pela qual o(a) Sr.(a) é responsável) para participar da pesquisa abaixo descrita. Por favor, leia atentamente todas as informações abaixo e, se você estiver de acordo, rubrique as primeiras páginas e assine a última, na linha “Assinatura do participante”.

1. QUEM SÃO AS PESSOAS RESPONSÁVEIS POR ESTA PESQUISA?

1.1. PESQUISADOR RESPONSÁVEL: Priscila Silva de Figueiredo

1.2. ORIENTADOR/ORIENTANDO: Rita Maria Radl-Philipp

2. QUAL O NOME DESTA PESQUISA, POR QUE E PARA QUE ELA ESTÁ SENDO FEITA?

2.1. TÍTULO DA PESQUISA

Mulheres e as plantas medicinais: memória e etnobotânica na comunidade “Quilombo de Thiagos”, Ribeirão do Largo - Bahia

2.2. POR QUE ESTAMOS FAZENDO ESTA PESQUISA (Justificativa):

Escrever sobre a memória das mulheres é dar visibilidade a uma história que por muitos séculos permaneceu escondida nos registros e se tratando dos saberes populares sobre plantas medicinais, vale ressaltar que estes têm sido ameaçado pela influência direta da medicina moderna e pela cultura ocidental que não estimula as(os) jovens das comunidades a valorizar estes saberes, interrompendo assim o processo de transmissão entre as gerações.

2.3. PARA QUE ESTAMOS FAZENDO ESTA PESQUISA (Objetivos):

Nosso objetivo é investigar a sabedoria popular sobre plantas medicinais e as práticas de cura, através da memória de mulheres quilombolas, da comunidade “Quilombo de Thiagos”, Ribeirão do Largo – Bahia, buscando identificar o papel que estas mulheres e seus saberes desempenham em suas comunidades.

3. O QUE VOCÊ (OU O INDIVÍDUO SOB SUA RESPONSABILIDADE) TERÁ QUE FAZER? ONDE E QUANDO ISSO ACONTECERÁ? QUANTO TEMPO LEVARÁ? (Procedimentos Metodológicos)

3.1 O QUE SERÁ FEITO:

Participará de uma entrevista com 21 questões sobre sua vida, seus conhecimentos e atuação na comunidade quilombola.

3.2 ONDE E QUANDO FAREMOS ISSO:

A pesquisa será realizada na comunidade quilombo de Thiagos, assim a entrevista poderá ser feita em sua casa ou em outro lugar da comunidade em que se sentir confortável, em um dia a ser marcado conforme disponibilidade e após aprovação do projeto no CEP.

3.3 QUANTO TEMPO DURARÁ CADA SESSÃO:

Em torno de 30-45 minutos.

Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) - UESB/Jequié
(73) 3528-9727 | cepjq@uesb.edu.br

Rubricas:

Seja consciente: ao imprimir este documento, se necessário, use a frente e o verso do papel. :)

Página 1

4. HÁ ALGUM RISCO EM PARTICIPAR DESSA PESQUISA?

Segundo as normas que tratam da ética em pesquisa com seres humanos no Brasil, sempre há riscos em participar de pesquisas científicas. No caso desta pesquisa, classificamos o risco como sendo

MÍNIMO MODERADO ALTO

4.1 NA VERDADE, O QUE PODE ACONTECER É: (detalhamento dos riscos)

Cansaço em responder as perguntas ou se sentir desconfortável por causa do teor de alguma pergunta.

4.2 MAS PARA EVITAR QUE ISSO ACONTEÇA, FAREMOS O SEGUINTE: (meios de evitar/minimizar os riscos):

Ficarei atenta para que se for demonstrado algum cansaço, procurarei interromper a entrevista e propor que continuemos em outro momento. Além disso, procurarei estabelecer empatia para não insistir em questões que possam deixar a pessoa desconfortável, mudando imediatamente de tema.

5. O QUE É QUE ESTA PESQUISA TRARÁ DE BOM? (Benefícios da pesquisa)

5.1 BENEFÍCIOS DIRETOS (aos participantes da pesquisa):

Ter sua história e saberes sistematizados para que, dessa forma, possam ser mais conhecidos e valorizados.

5.2 BENEFÍCIOS INDIRETOS (à comunidade, sociedade, academia, ciência...):

Visamos desenvolver material audiovisual ou algum material paradidático escrito com os resultados da pesquisa a ser disponibilizado na escola da comunidade, como forma de retorno da pesquisa. Além disso, a pesquisa trará benefícios acadêmicos no sentido de ampliar os conhecimentos científicos sobre a memória de mulheres quilombolas e seus saberes.

6. MAIS ALGUMAS COISAS QUE O(A) SENHOR(A) PODE QUERER SABER (Direitos dos participantes):

6.1. Recebe-se dinheiro ou é necessário pagar para participar da pesquisa?

R: *Nenhum dos dois.* A participação na pesquisa é voluntária.

6.2. Mas e se acabarmos gastando dinheiro só para participar da pesquisa?

R: *O pesquisador responsável precisará lhe ressarcir estes custos.*

6.3. E se ocorrer algum problema durante ou depois da participação?

R: *Voce pode solicitar assistência imediata e integral e ainda indenização ao pesquisador e à universidade.*

6.4. É obrigatório fazer tudo o que o pesquisador mandar? (Responder questionário, participar de entrevista, dinâmica, exame...)

R: *Não. Só se precisa participar daquilo em que se sentir confortável a fazer.*

6.5. Dá pra desistir de participar no meio da pesquisa?

R: *Sim. Em qualquer momento. É só avisar ao pesquisador.*

6.6. Há algum problema ou prejuízo em desistir?

R: *Nenhum.*

6.7. Os participantes não ficam expostos publicamente?

R: *Não. A privacidade é garantida. Os dados podem ser publicados ou apresentados em eventos, mas o nome e a imagem dos voluntários são sigilosos e, portanto, só serão conhecidos pelos pesquisadores.*

6.8. Depois de apresentados ou publicados, o que acontecerá com os dados e com os materiais coletados?

R: *Serão arquivadas por 5 anos com o pesquisador e depois destruídos.*

6.9. Qual a “lei” que fala sobre os direitos do participante de uma pesquisa?

R.: São, principalmente, duas normas do Conselho Nacional de Saúde: a Resolução CNS 466/2012 e a 510/2016. Ambas podem ser encontradas facilmente na internet.

6.10. E se eu precisar tirar dúvidas ou falar com alguém sobre algo acerca da pesquisa?

R.: Entre em contato com o(a) pesquisador(a) responsável ou com o Comitê de ética. Os meios de contato estão listados no ponto 7 deste documento.

7. CONTATOS IMPORTANTES:

Pesquisador(a) Responsável: Priscila Silva de Figueiredo

Endereço: Rua Boa Nova, n.26, Bairro Camacã, Itapetinga- Bahia.

Fone: (73) 99194 6569 / E-mail: priscila.figueiredo@uesb.edu.br

Comitê de Ética em Pesquisa da UESB (CEP/UESB)

Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, 1º andar do Centro de Aperfeiçoamento Profissional Dalva de Oliveira Santos (CAP), Jequiezinho, Jequié-BA. CEP 45208-091.

Fone: (73) 3528-9727 / E-mail: cepjq@uesb.edu.br

Horário de funcionamento: Segunda à sexta-feira, das 08:00 às 18:00

8. CLÁUSULA DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (Concordância do participante ou do seu responsável)

Declaro, para os devidos fins, que estou ciente e concordo

em participar do presente estudo;

com a participação da pessoa pela qual sou responsável.

Ademais, confirmo ter recebido uma via deste termo de consentimento e asseguro que me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer todas as minhas dúvidas.

LOCAL, Clique aqui para inserir uma data.

Impressão Digital
(Se for o caso)

Assinatura do(a) participante (ou da pessoa por ele responsável)

9. CLÁUSULA DE COMPROMISSO DO PESQUISADOR

Declaro estar ciente de todos os deveres que me competem e de todos os direitos assegurados aos participantes e seus responsáveis, previstos nas Resoluções 466/2012 e 510/2016, bem como na Norma Operacional 001/2013 do Conselho Nacional de Saúde. Asseguro ter feito todos os esclarecimentos pertinentes aos voluntários de forma prévia à sua participação e ratifico que o início da coleta de dados dar-se-á apenas após prestadas as assinaturas no presente documento e aprovado o projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa, competente.

LOCAL, Clique aqui para inserir uma data.

Assinatura do(a) pesquisador

Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) - UESB/Jequié
(73) 3528-9727 | cepjq@uesb.edu.br

Rubricas:

APÊNDICE C – Segundo Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Conforme Resoluções nº 466/2012 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde – CNS

CARO(A) SENHOR(A),

CONVIDAMOS o(a) senhor(a) (ou à pessoa pela qual o(a) Sr.(a) é responsável) para participar de uma pesquisa científica.

Por favor, leia este documento com bastante atenção e, se você estiver de acordo, rubriche as primeiras páginas e assine na linha “Assinatura do participante”, no ponto 8.

1. QUEM SÃO AS PESSOAS RESPONSÁVEIS POR ESTA PESQUISA?

1.1. PESQUISADOR RESPONSÁVEL: *Priscila Silva de Figueiredo*

1.2. ORIENTADOR/ORIENTANDO: *Rita Maria Radl-Philipp*

2. QUAL O NOME DESTA PESQUISA, POR QUE E PARA QUE ELA ESTÁ SENDO FEITA?

2.1. TÍTULO DA PESQUISA

Mulheres e as plantas medicinais: memória e etnobotânica na comunidade “Quilombo de Thiagos”, Ribeirão do Largo - Bahia

2.2. POR QUE ESTAMOS FAZENDO ESTA PESQUISA (Justificativa):

Escrever sobre a memória das mulheres é dar visibilidade a uma história que por muitos séculos permaneceu escondida nos registros e se tratando dos saberes populares sobre plantas medicinais, vale ressaltar que estes têm sido ameaçado pela influência direta da medicina moderna e pela cultura ocidental que não estimula as(os) jovens das comunidades a valorizar estes saberes, interrompendo assim o processo de transmissão entre as gerações.

2.3. PARA QUE ESTAMOS FAZENDO ESTA PESQUISA (Objetivos):

Nosso objetivo é investigar a sabedoria popular sobre plantas medicinais e as práticas de cura, através da memória de mulheres quilombolas, da comunidade “Quilombo de Thiagos”, Ribeirão do Largo – Bahia, buscando identificar o papel que estas mulheres e seus saberes desempenham em suas comunidades.

3. O QUE VOCÊ (OU O INDIVÍDUO SOB SUA RESPONSABILIDADE) TERÁ QUE FAZER? ONDE E QUANDO ISSO ACONTECERÁ? QUANTO TEMPO LEVARÁ? (Procedimentos Metodológicos)

3.1 O QUE SERÁ FEITO:

Participará de uma entrevista com 21 questões sobre sua vida, seus conhecimentos e atuação na comunidade quilombola.

3.2 ONDE E QUANDO FAREMOS ISSO:

A pesquisa será realizada na comunidade quilombo de Thiagos, assim a entrevista poderá ser feita em sua casa ou em outro lugar da comunidade em que se sentir confortável, em um dia a ser marcado conforme disponibilidade e após aprovação do projeto no CEP.

3.3 QUANTO TEMPO DURARÁ CADA SESSÃO:

Em torno de 30-45 minutos.

4. HÁ ALGUM RISCO EM PARTICIPAR DESSA PESQUISA?

Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) - UESB/Jequié
(73) 3528-9727 | cepjq@uesb.edu.br

Rubricas:

Segundo as normas que tratam da ética em pesquisa com seres humanos no Brasil, sempre há riscos em participar de pesquisas científicas. No caso desta pesquisa, classificamos o risco como sendo

MÍNIMO MODERADO ALTO

4.1 NA VERDADE, O QUE PODE ACONTECER É: (detalhamento dos riscos)

Cansaço em responder as perguntas ou se sentir desconfortável por causa do teor de alguma pergunta.

4.2 MAS PARA EVITAR QUE ISSO ACONTEÇA, FAREMOS O SEGUINTE: (meios de evitar/minimizar os riscos):

Ficarei atenta para que se for demonstrado algum cansaço, procurarei interromper a entrevista e propor que continuemos em outro momento. Além disso, procurarei estabelecer empatia para não insistir em questões que possam deixar a pessoa desconfortável, mudando imediatamente de tema.

5. O QUE É QUE ESTA PESQUISA TRARÁ DE BOM? (Benefícios da pesquisa)

5.1 BENEFÍCIOS DIRETOS (aos participantes da pesquisa):

Ter sua história e saberes sistematizados para que, dessa forma, possam ser mais conhecidos e valorizados.

5.2 BENEFÍCIOS INDIRETOS (à comunidade, sociedade, academia, ciência...):

Visamos desenvolver material audiovisual ou algum material paradidático escrito com os resultados da pesquisa a ser disponibilizado na escola da comunidade, como forma de retorno da pesquisa. Além disso, a pesquisa trará benefícios acadêmicos no sentido de ampliar os conhecimentos científicos sobre a memória de mulheres quilombolas e seus saberes.

6. MAIS ALGUMAS COISAS QUE O(A) SENHOR(A) PODE QUERER SABER (Direitos dos participantes):

6.1. Recebe-se dinheiro ou é necessário pagar para participar da pesquisa?

R: *Nenhum dos dois.* A participação na pesquisa é voluntária.

6.2. Mas e se você acabar gastando dinheiro só para participar da pesquisa?

R: *O pesquisador responsável precisará lhe ressarcir estes custos.*

6.3. E se ocorrer algum problema durante ou depois da participação?

R: *Voce pode solicitar assistência imediata e integral e ainda indenização ao pesquisador e à universidade.*

6.4. É obrigatório fazer tudo o que o pesquisador mandar? (Responder questionário, participar de entrevista, dinâmica, exame...)

R: *Não. Você só precisa participar daquilo em que se sentir confortável a fazer.*

6.5. Dá pra desistir de participar no meio da pesquisa?

R: *Sim. Em qualquer momento. É só avisar ao pesquisador.*

6.6. Há algum problema ou prejuízo em desistir?

R: *Nenhum.*

6.7. O que acontecerá com os dados que você fornecer nessa pesquisa?

R: *Eles serão reunidos com os dados fornecidos por outras pessoas e analisados para gerar o resultado do estudo. Depois disso, poderão ser apresentados em eventos científicos ou constar em publicações, como Trabalhos de Conclusão de Curso, Dissertações, Teses, artigos em revistas, livros, reportagens, etc.*

6.8. Os participantes não ficam expostos publicamente?

R: *Em geral, não. O(A) pesquisador(a) tem a obrigação de garantir a sua privacidade e o sigilo dos seus dados. Porém, a depender do tipo de pesquisa, ele(a) pode pedir para te identificar e ligar os dados fornecidos por você ao seu nome, foto, ou até produzir um áudio ou vídeo com você. Nesse*

caso, a decisão é sua em aceitar ou não. Ele precisará te oferecer um documento chamado "Termo de Autorização para Uso de Imagens e Depoimentos". Se você não aceitar a exposição ou a divulgação das suas informações, não o assine.

6.9. Depois de apresentados ou publicados, o que acontecerá com os dados e com os materiais coletados?

R: Serão arquivadas por 5 anos com o pesquisador e depois destruídos.

6.10. Qual a "lei" que fala sobre os direitos do participante de uma pesquisa?

R.: São, principalmente, duas normas do Conselho Nacional de Saúde: a Resolução CNS 466/2012 e a 510/2016. Há, também uma cartilha específica para tratar sobre os direitos dos participantes. Todos esses documento podem ser encontrados no nosso site (www2.uesb.br/comitedeetica).

6.11. E se eu precisar tirar dúvidas ou falar com alguém sobre algo acerca da pesquisa?

R: Entre em contato com o(a) pesquisador(a) responsável ou com o Comitê de ética. Os meios de contato estão listados no ponto 7 deste documento.

7. CONTATOS IMPORTANTES:

Pesquisador(a) Responsável: Priscila Silva de Figueiredo

Endereço: *Rua Boa Nova, n. 14 (térreo), Bairro Camacã, Itapetinga- Bahia.*

Fone: *(73) 991946569* / E-mail: *priscila.figueiredo@uesb.edu.br*

Comitê de Ética em Pesquisa da UESB (CEP/UESB)

Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, 1º andar do Centro de Aperfeiçoamento Profissional Dalva de Oliveira Santos (CAP). Jequiezinho. Jequié-BA. CEP 45208-091.

Fone: *(73) 3528-9727* / E-mail: *cepjq@uesb.edu.br*

Horário de funcionamento: Segunda à sexta-feira, das 08:00 às 17:00

8. CLÁUSULA DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (Concordância do participante ou do seu responsável)

Declaro, para os devidos fins, que estou ciente e concordo

em participar do presente estudo;

com a participação da pessoa pela qual sou responsável.

Ademais, confirmo ter recebido uma via deste termo de consentimento e asseguro que me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer todas as minhas dúvidas.

Ribeirão do Largo - Bahia, 20 de julho de 2023.

Assinatura do(a) participante (ou da pessoa por ele responsável)



Impressão Digital
(Se for o caso)

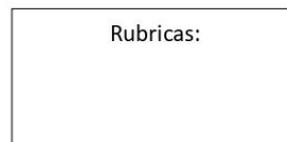
Página 3

9. CLÁUSULA DE COMPROMISSO DO PESQUISADOR

Declaro estar ciente de todos os deveres que me competem e de todos os direitos assegurados aos participantes e seus responsáveis, previstos nas Resoluções 466/2012 e 510/2016, bem como na Norma

Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) - UESB/Jequié
(73) 3528-9727 | cepjq@uesb.edu.br

Rubricas:



Operacional 001/2013 do Conselho Nacional de Saúde. Asseguro ter feito todos os esclarecimentos pertinentes aos voluntários de forma prévia à sua participação e ratifico que o início da coleta de dados dar-se-á apenas após prestadas as assinaturas no presente documento e aprovado o projeto pelo Comitê de Ética em Pesquisa, competente.

Ribeirão do Largo - Bahia, 20 de julho de 2023.

Assinatura do(a) pesquisador

Página 4

Rubricas:

APÊNDICE D – Termo de autorização para uso de imagens e depoimentos

TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA USO DE IMAGENS E DEPOIMENTOS

(Modelo aprovado em reunião plenária do Comitê de Ética em Pesquisa da UESB em 14/02/2020)

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

TÍTULO DA PESQUISA:	MULHERES E AS PLANTAS MEDICINAIS: MEMÓRIA E ETNOBOTÂNICA NA COMUNIDADE "QUILOMBO DE THIAGOS", RIBEIRÃO DO LARGO, BAHIA
PESQUISADOR RESPONSÁVEL:	PRISCILA SILVA DE FIGUEIREDO

Estando ciente, esclarecido e assegurado quanto:

- aos objetivos, procedimentos, riscos e benefícios referentes ao estudo acima apontado, tal como consta nos Termos de Consentimento e/ou Assentimento Livre e Esclarecido (TCLE e/ou TALE);
- a inexistência de custos ou vantagens financeiras a quaisquer das partes envolvidas na pesquisa; e
- o cumprimento das normas pertinentes, leia-se, Resoluções 466/2012 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde; Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA (Lei N.º 8.069/1990), Estatuto do Idoso (Lei N.º 10.741/2003) e Estatuto das Pessoas com Deficiência (Decreto N.º 3.298/1999, alterado pelo Decreto N.º 5.296/2004),

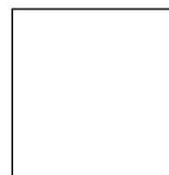
AUTORIZO, através do presente documento, **e CONSINTO COM A UTILIZAÇÃO**, em favor dos membros e assistentes da pesquisa acima indicada, apenas para fins de estudos científicos (livros, artigos, slides e transparências), a captura e utilização de fotos e de de gravações (sons e imagens)

da minha pessoa

do indivíduo pelo qual sou responsável

Ribeirão do Largo -Bahia, **20 de junho do 2023**

Assinatura do(a) participante (e/ou do seu responsável)

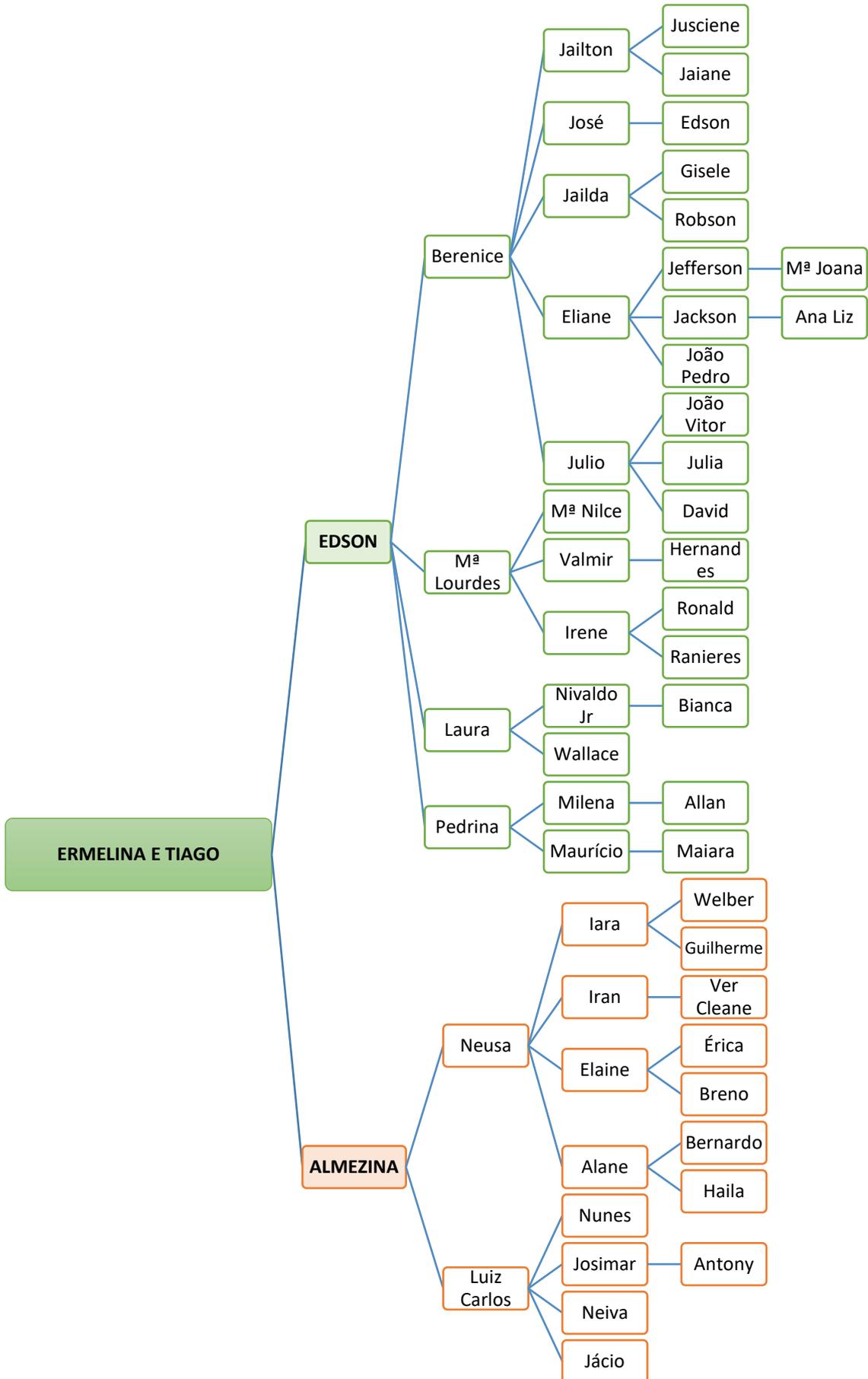


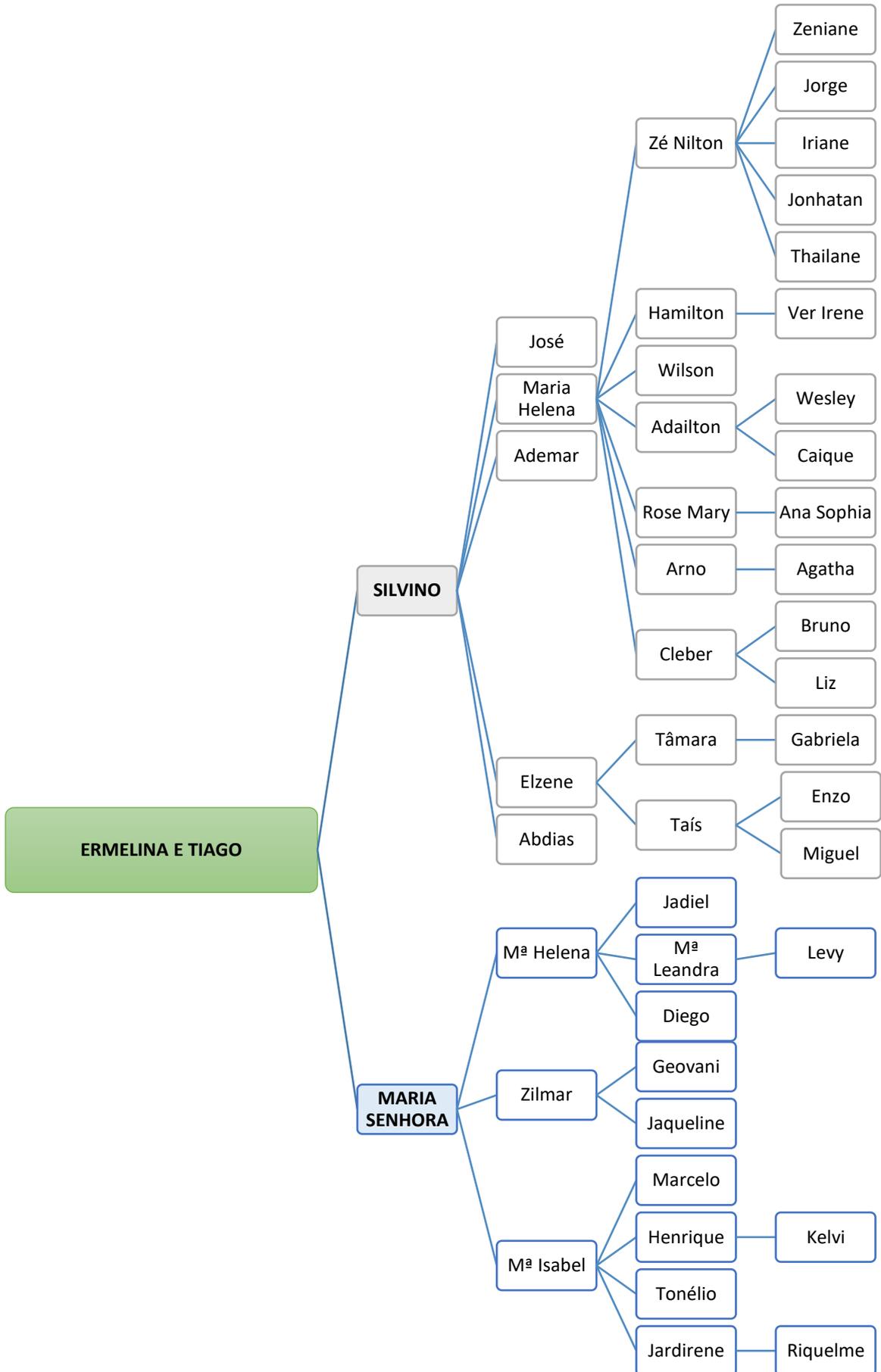
Impressão Digital
(Se for o caso)

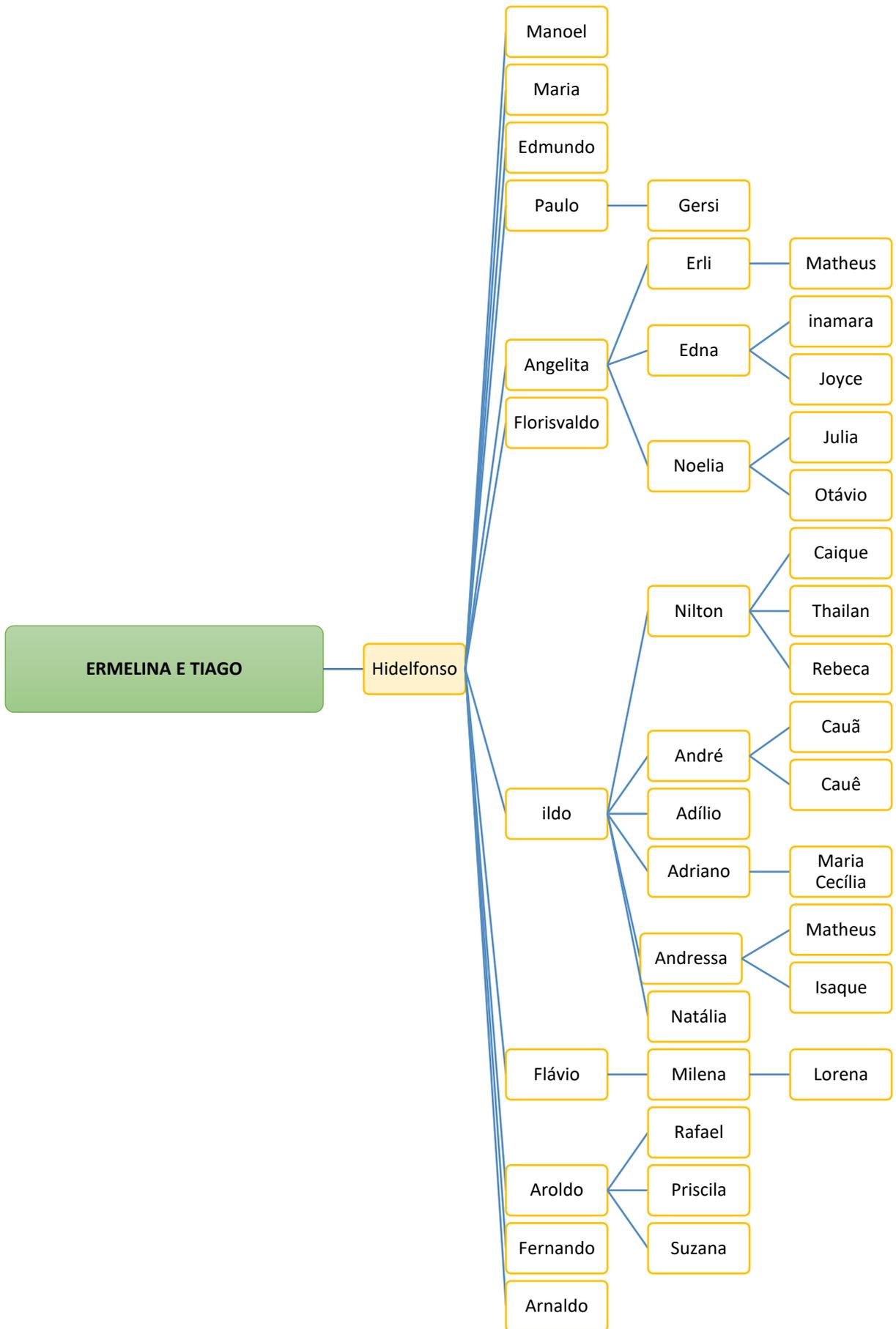
Assinatura do(a) pesquisador

Página **1**

--







APÊNDICE F - Plantas medicinais utilizadas no Quilombo de Thiagos

PLANTAS MEDICINAIS

do

QUILOMBO DE THIAGOS

Priscila Silva de Figueiredo

(Org.)

APRESENTAÇÃO

O presente material foi elaborado através da pesquisa de campo da tese de doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) intitulada “Mulheres e as plantas medicinais: memória, interseccionalidade e etnobotânica na comunidade “Quilombo de Thiagos”, Bahia, Brasil”, de autoria de Priscila Silva de Figueiredo, sob a orientação de Rita Radl-Philipp.

A referida pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética na Pesquisa (CEP) da UESB e teve sua aprovação conforme parecer do relator, número 5176 de 2021. E a pesquisa de campo foi realizada no Quilombo de Thiagos, entre 2022 e 2023, período do qual foram feitas diversas visitas à comunidade e coleta das espécies identificadas pelas mulheres como possuidoras de propriedades medicinais.

Todas as espécies aqui listadas foram encontradas nos quintais da comunidade, as fotos são das plantas coletadas na comunidade. Outras plantas foram citadas e aparecem mencionadas na tese, sendo que as destacadas aqui são aquelas que foram encontradas e coletadas na comunidade. Mais detalhes sobre as plantas ver a tese supracitada. Além disso, no presente material são indicados os usos citados pelas mulheres e algumas vezes as indicações encontradas na literatura, no caso, o livro “Plantas Medicinais no Brasil: nativas e exóticas” de Lorenzi e Matos (2008).

Esse material foi entregue à comunidade para que possa ser utilizadas em outros contextos se for da vontade da comunidade, em algum momento. O intuito é ajudar a manter vivas as memórias das mulheres entrevistadas, em especial sobre as plantas medicinais. Além disso, acreditamos que a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos e a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares podem chegar de fato às comunidades tradicionais, como forma do SUS ampliar sua assistência e promoção da saúde. Nesse sentido, as pesquisas sobre saberes podem subsidiar as políticas e práticas dentro dos territórios. Esse material, assim, se pretende como subsídio para uma forma complementar no âmbito da saúde. Nesse caso, destacamos que a *procura por orientação médica, inclusive no uso das plantas medicinais é sempre aconselhada*.

As espécies aparecem organizadas em ordem alfabética conforme o nome popular e abaixo aparece o nome científico, quando foi possível identificá-lo. A parte de identificação foi realizada com o apoio da professora Dra. Ana Paula Lima do Couto Santos do Laboratório de Biologia e Botânica da UESB, *campus* de Itapetinga – Bahia.

Qualquer dúvida, por gentileza, contatar a pesquisadora responsável pelo projeto:

Priscila Silva de Figueiredo

email: priscila.figueiredo@uesb.edu.br

(73) 99194-6569

Endereço profissional:

UESB, campus de Itapetinga - Bahia

BR 415, KM 04, S/N, CEP 45700-000

Departamento de Ciências Exatas e Naturais

Itapetinga – Bahia, 02 de fevereiro de 2024.

Com afeto,



Priscila Silva de Figueiredo

	Alecrim <i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Indicações citadas: Memória fraca, hipertensão e calmante	Modos de usar: Infusão (chá) Banhos e lavagens	1
	Alevante <i>Mentha sp 1</i>	Indicações citadas: Gripe	Modos de usar: Infusão (chá) Xarope (7 ervas)	2
	Alfavaca <i>Ocimum basilicum</i> L.	Indicações citadas: Gripe	Modos de usar: Infusão (chá) Xarope (7 ervas)	3
	Alfavaca de galinha <i>Ocimum campechianum</i> Mill.	Indicações citadas: Gripe	Modos de usar: Infusão (chá)	4
	Alfazema <i>Aloysia gratissima</i> Gillies & Hook	Indicações citadas: Febre	Modos de usar: Banho	5
	Algodão <i>Gossypium herbaceum</i> L.	Indicações citadas: Gripe Contusão	Modos de usar: Infusão (chá) e uso externo tópico (sumo)	6
	Aluman <i>Vernonanthura condensata</i> Baker	Indicações citadas: Problemas digestivos, gases	Modos de usar: Infusão (chá)	7



Ameixa da Bahia

Ximenia americana L.
(requer confirmação)

Indicações citadas:
Xarope pra gripe
Outras da literatura:
Cicatrizante

Modos de usar:
Infusão (chá) ou
cozimento da casca

8



Anador

Justicia pectoralis
Leonard

Indicações citadas:
Analgésico, contusão

Modos de usar:
Uso local (tópico)
macerado

9



Aranto

Kalanchoe daigremontianum
Raym.-Hamet & H.
Perrier

Indicações citadas:
Anti-inflamatória

Modos de usar:
Infusão (chá)

10



Arruda

Ruta graves L.

Indicações citadas:
Inflamação
Puerpério
Proteção

Modos de usar:
Infusão (chá),
banho e temperada
de parida

11



Artimígio

Artemisia sp

Indicações citadas:
Mal-estar, derrame,
Sistema circulatório

Modos de usar:
Infusão (chá), beber
frio

12



Babosa

Aloe vera

Indicações citadas:
Tratamento capilar
Desinflamatório

Modos de usar:
Tópico (externo)

13



Boldo chileno

Plectranthus ornatos
Codd.

Indicações citadas:
Problemas gástricos e
digestivos, gases

Modos de usar:
Infusão (chá)

14

	Cana de Macaco <i>Costus sp.</i>	Indicações citadas: Limpeza dos rins	Modos de usar: Infusão (chá) Banho	15
	Canela <i>Cinnamomum sp.</i>	Indicações citadas: Uso culinário Outras da literatura: Gripe, verminoses, dor de dente	Modos de usar: Infusão (chá)	16
	Capeba <i>Piper umbellatum L.</i>	Indicações citadas: Dor no corpo, reumatismo e rins	Modos de usar: Infusão (chá) Banho	17
	Capim de Aruanda <i>Panicum sp.</i>	Indicações citadas: Mau-olhado Indisposição	Modos de usar: Infusão (chá), banho, defumador	18
	Cidreira <i>Lippia alba Mill.</i>	Indicações citadas: Problemas digestivos, gases, calmante, analgésico (dor de cabeça)	Modos de usar: Infusão (chá) e xarope (7 ervas)	19
	Coentrão <i>Eryngium foetidum L.</i> <i>(requer confirmação)</i>	Indicações citadas: Derrame Uso culinário	Modos de usar: Infusão (chá) Xarope	20
	Confrei <i>Shymphytum officinalis L.</i>	Indicações citadas: Desinflamatório Analgésico (dor)	Modos de usar: Infusão (chá) ou Liquidificar com Mastruz e Tansagem	21



Cravo
Tagetes erecta L.

Indicações citadas:
Pressão baixa

Modos de usar:
Infusão (chá)
Uso sublingual

22



Desinchadeira
Requer identificação

Indicações citadas:
Desinchar as pernas

Modos de usar:
Banho

23



Erva doce
Foeniculum vulgare
Mill.

Indicações citadas:
Problemas digestivos,
gases, calmante,
analgésico (dor de cabeça)

Modos de usar:
Infusão (chá)
Xarope (7 ervas)

24



Eucalipto
Eucalyptus sp.

Indicações citadas:
Problemas respiratórios
(gripe e sinusite)

Modos de usar:
Inalação

25



Folha Santa
Kalanchoe pinnata cf.

Indicações citadas:
Gripe

Modos de usar:
Infusão (chá)
Xarope (7 ervas)

26



Goiaba
Psidium guajava L.

Indicações citadas:
Gripe e antidiarreica
Ferimento (uso tópico)
Queda e crescimento de
cabelo

Modos de usar:
Infusão (chá)
Uso tópico (pó)
Uso tópico
(lavagens)

27



Graviola
Annona muricata L.

Indicações citadas:
Culinário
Outras da literatura:
Antidiarreica e alguns tipos
de câncer

Modos de usar:
Cozimento das
folhas bem
amassadas em pilão

28



Guiné/gambá
Petiveria alliacea L.

Indicações citadas:
Mau-olhado
Indisposição

Modos de usar:
Infusão (chá),
banho, defumador
29



Hortelã grosso
Plectranthus amboinicus

Indicações citadas:
Tosse, dor de garganta e
uso culinário.

Modos de usar:
Infusão (chá)
Xarope
30



Hortelazinho
Mentha sp 3

Indicações citadas:
Gripe, dor de barriga e
cólica

Modos de usar:
Infusão (chá)
Xarope
31



Jabolão
Syzygium cumini L.

Indicações citadas:
Hipoglicemiante

Modos de usar:
Decoção casca
32



Laranja da Terra
Citrus aurantium L.

Indicações citadas:
Gripe
Enxaqueca

Modos de usar:
Infusão (chá)
Inalação da folha ou
casca
33



Losninha
Artemisia absinthium L.

Indicações citadas:
Inflamação
Puerpéri

Modos de usar:
Infusão (chá),
banho e temperada
de parida
34



**Manjeriço da
folha fina**
Ocimum selloi Benth.

Indicações citadas:
Gripe
Sinusite

Modos de usar:
Infusão (chá),
banho, inalação
35



Maria Preta

Asteraceae
indeterminada

Indicações citadas:

Indisposição
Mau-olhado

Modos de usar:

Banho junto com
eucalipto

36



Mastruz

*Chenopodium
ambrosioides* L.

Indicações citadas:

Desinflamatório
Vermífugo

Modos de usar:

Infusão (chá)

37



Mentraste

Ageratum conyzoides L.

Indicações citadas:

Pós-parto: hemostática
(conter hemorragia), ação
anti-inflamatória, rins e
infecção urinária.

Modos de usar:

Infusão (chá)
Banho de assento

38



Moringa

Moringa ovalifolia
Dinter & Berger

Indicações citadas:

Diabetes
(hipoglicemiante)

Modos de usar:

Infusão (chá)

39



Palminha

Tanacetum vulgare L.

Indicações citadas:

Anti-inflamatória

Modos de usar:

Infusão (chá)
Temperada
parida

de
40

Picão

Bidens pilosa L.

Indicações citadas:

Icterícea

Modos de usar:

Banho

41



Pitanga

Eugenia uniflora L.

Indicações citadas:

Gripe e antidiarreica
Ferimento (uso tópico)

Modos de usar:

Infusão (chá)

42



Poejinho

Mentha sp 2

Indicações citadas:

Cólica

Modos de usar:

Infusão (chá) e
xarope (sumo)

43

	<p>Poejo <i>Requer identificação</i></p>	<p>Indicações citadas: Cólica</p>	<p>Modos de usar: Infusão (chá) Xarope (sumo)</p>	44
	<p>Romã <i>Punica granatum</i> L. (<i>requer confirmação</i>)</p>	<p>Indicações citadas: Desinflamatório garganta, ferimento</p>	<p>Modos de usar: Gargarejo do chá da casca</p>	45
	<p>Sabugueira <i>Sambucus</i> sp.</p>	<p>Indicações citadas: Febre, gripe, sarampo</p>	<p>Modos de usar: Infusão (chá) da flor e banho</p>	46
	<p>Salsinha <i>Petroselinum crispum</i> Mill.</p>	<p>Indicações citadas: Febre, gripe</p>	<p>Modos de usar: Infusão (chá) Xarope</p>	47
	<p>Santa Bárbara <i>Plectranthus barbatus</i> Andrews</p>	<p>Indicações citadas: Problemas digestivos, gases</p>	<p>Modos de usar: Infusão (chá)</p>	48
	<p>Sena <i>Requer identificação</i></p>	<p>Indicações citadas: Indisposição, mau olhado</p>	<p>Modos de usar: Banho</p>	49
	<p>Tanja/Tangerina <i>Citrus reticulata</i> Blanco</p>	<p>Indicações citadas: Gripe, resfriado, mal-estar</p>	<p>Modos de usar: Infusão (chá) e banho</p>	50

**Tiôião***Ocimum gratissimum L.***Indicações citadas:**

Gripe, resfriado, mal-estar

Modos de usar:Infusão (chá),
banho e xarope

51

**Transagem***Plantago major L.***Indicações citadas:**

Desinflamatório

Modos de usar:Infusão (chá) ou
batida com confrei e
mastruz

52

**Treco-treco***Alternanthera sp.***Indicações citadas:**

Analgésico, contusão

Modos de usar:Uso local (tópico)
macerado

53

**Umburana***Amburana cearenses*
Alemão**Indicações citadas:**Dor de cabeça, estimular a
fala (depois de um
derrame)**Modos de usar:**Infusão (chá) da
semente

54

Outras plantas mencionadas e não coletadas:⁵⁵ **Alho** → Antibiótico⁵⁶ **Amora** → Controle da pressão arterial⁵⁷ **Caju** → Ingrediente do banho para febre infantil⁵⁸ **Camará** → Ingrediente do xarope pra gripe (febre)⁵⁹ **Capim da Lapa** → Calmante e analgésico (infusão das folhas)⁶⁰ **Chuchu** → Controle da pressão arterial⁶¹ **Cravo da Índia** → Problemas digestivos, incluindo gases⁶² **Espada de São Jorge** → Proteção⁶³ **Fedegoso** → Expectorante e gases⁶⁴ **Limão** → Gripes e resfriados⁶⁵ **Louro** → Dores e cólicas⁶⁶ **Noz moscada** → Dores intestinais e estomacais⁶⁷ **Pau ferro** → Uso da casca para o tratamento de cálculo renal⁶⁸ **Quebra pedra** → Infusão para o tratamento de cálculo renal⁶⁹ **Quina** → Problemas intestinais e dente nascendo⁷⁰ **Sapê** → Banho para febre infantil⁷¹ **Siriguela** → Controle da pressão arterial

ANEXO A – Relação Nacional de Plantas Medicinais de interesse ao SUS

RENISUS – Relação Nacional de Plantas Medicinais de Interesse ao SUS			
Espécies vegetais			
1	<i>Achillea millefolium</i>	37	<i>Lippia sidoides</i>
2	<i>Allium sativum</i>	38	<i>Malva sylvestris</i>
3	<i>Aloe</i> spp* (<i>A. vera</i> ou <i>A. barbadensis</i>)	39	<i>Maytenus</i> spp* (<i>M. aquifolium</i> ou <i>M. ilicifolia</i>)
4	<i>Alpinia</i> spp* (<i>A. zerumbet</i> ou <i>A. speciosa</i>)	40	<i>Mentha pulegium</i>
5	<i>Anacardium occidentale</i>	41	<i>Mentha</i> spp* (<i>M. crispa</i> , <i>M. piperita</i> ou <i>M. villosa</i>)
6	<i>Ananas comosus</i>	42	<i>Mikania</i> spp* (<i>M. glomerata</i> ou <i>M. laevigata</i>)
7	<i>Apuleia ferrea</i> = <i>Caesalpinia ferrea</i> *	43	<i>Momordica charantia</i>
8	<i>Arrabidaea chica</i>	44	<i>Morus</i> sp*
9	<i>Artemisia absinthium</i>	45	<i>Ocimum gratissimum</i>
10	<i>Baccharis trimera</i>	46	<i>Orbignya speciosa</i>
11	<i>Bauhinia</i> spp* (<i>B. affinis</i> , <i>B. forficata</i> ou <i>B. variegata</i>)	47	<i>Passiflora</i> spp* (<i>P. alata</i> , <i>P. edulis</i> ou <i>P. incarnata</i>)
12	<i>Bidens pilosa</i>	48	<i>Persea</i> spp* (<i>P. gratissima</i> ou <i>P. americana</i>)
13	<i>Calendula officinalis</i>	49	<i>Petroselinum sativum</i>
14	<i>Carapa guianensis</i>	50	<i>Phyllanthus</i> spp* (<i>P. amarus</i> , <i>P. niruri</i> , <i>P. tenellus</i> e <i>P. urinaria</i>)
15	<i>Casearia sylvestris</i>	51	<i>Plantago major</i>
16	<i>Chamomilla recutita</i> = <i>Matricaria chamomilla</i> = <i>Matricaria recutita</i>	52	<i>Plectranthus barbatus</i> = <i>Coleus barbatus</i>
17	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	53	<i>Polygonum</i> spp* (<i>P. acre</i> ou <i>P. hydropiperoides</i>)
18	<i>Copaifera</i> spp*	54	<i>Portulaca pilosa</i>
19	<i>Cordia</i> spp* (<i>C. curassavica</i> ou <i>C. verbenacea</i>)*	55	<i>Psidium guajava</i>
20	<i>Costus</i> spp* (<i>C. scaber</i> ou <i>C. spicatus</i>)	56	<i>Punica granatum</i>
21	<i>Croton</i> spp (<i>C. cajucara</i> ou <i>C. zehntneri</i>)	57	<i>Rhamnus purshiana</i>
22	<i>Curcuma longa</i>	58	<i>Ruta graveolens</i>
23	<i>Cynara scolymus</i>	59	<i>Salix alba</i>
24	<i>Dalbergia subcymosa</i>	60	<i>Schinus terebinthifolius</i> = <i>Schinus aroeira</i>

25	<i>Eleutherine plicata</i>	61	<i>Solanum paniculatum</i>
26	<i>Equisetum arvense</i>	62	<i>Solidago microglossa</i>
27	<i>Erythrina mulungu</i>	63	<i>Stryphnodendron adstringens</i> = <i>Stryphnodendron barbatimam</i>
28	<i>Eucalyptus globulus</i>	64	<i>Syzygium</i> spp* (<i>S. jambolanum</i> ou <i>S. cumini</i>)
29	<i>Eugenia uniflora</i> ou <i>Myrtus brasiliiana</i> *	65	<i>Tabebuia avellanedeae</i>
30	<i>Foeniculum vulgare</i>	66	<i>Tagetes minuta</i>
31	<i>Glycine max</i>	67	<i>Trifolium pratense</i>
32	<i>Harpagophytum procumbens</i>	68	<i>Uncaria tomentosa</i>
33	<i>Jatropha gossypifolia</i>	69	<i>Vernonia condensata</i>
34	<i>Justicia pectoralis</i>	70	<i>Vernonia</i> spp* (<i>V. ruficoma</i> ou <i>V. polyanthes</i>)
35	<i>Kalanchoe pinnata</i> = <i>Bryophyllum calycinum</i> *	71	<i>Zingiber officinale</i>
36	<i>Lamium album</i>		

* definir a(s) espécie(s) com cultivo, estudos e indicação de uso

ANEXO B – Documento da Comunidade “Quilombo de Thiagos” à FCP.

ASSOCIAÇÃO DE AGRICULTORES FAMILIARES DA COMUNIDADE
REMANESCENTE DE QUILOMBO DOS THIAGOS

Em: 01/08/2009

A Sua Senhoria o Senhor
Zulu Araújo
Presidente da Fundação Cultural Palmares
Coordenação Regional
Salvador-Ba
Nesta

Nós, membros da comunidade de quilombo dos Thiagos, nos autodefinimos como grupo remanescente das comunidades de quilombo, e de acordo com o Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, vimos, requerer à Fundação Cultural Palmares o registro no livro de cadastro geral, expedição de certidão como comunidade remanescente de quilombo. A comunidade de quilombo dos Thiagos está localizada na Zona, comarca de Ribeirão do Largo, estado da Bahia.

Sr. Idelfonso Modesto da Silva, 81 anos, nascido e criado nos Thiagos, filho de Thiago Silva Lima e Ermelina Modesto dos Santos, narra que o nome da comunidade esta relacionado com o nome de seu pai, o primeiro morador da comunidade que se chamava Tiago como todas as famílias é de origem do fundador do povoado, então passou a se chamar os Thiagos. Sr. Idelfonso Modesto da Silva relata que o seu Tiago veio com seus pais, ainda novo de uma região denominada de Santa Rita, hoje conhecida cidade de Medina em Minas Gerais. Sr. Idelfonso Modesto da Silva narra que o seu bisavô foi escravo e sua bisavó paterna foi índia.

Perguntado sobre suas lembranças da época de seus pais, ele afirma que as festas eram muito animadas e cheias de paz, comemorava-se o São João, natal com muito presépio, 6 de agosto Bom Jesus, festejava cantiga de roda e o reisado. E ainda existe casamento entre parentes e afirma que Dona Ermiliana foi à única parteira da comunidade. Os utensílios domésticos eram artesanais: panela de barro, cabaça, gamela de pau e colheres (cedro era madeira usada para fabricar as peças de madeira), balaio de cipó, chapéu de cipó e esteira de palha de banana; as casas eram feitas de enchimento, colchão de couro de boi; as casas eram iluminadas através de candeias de querosene. O plantio das famílias consistia em: maniva, milho e feijão. Uma casa de roda para o consumo da comunidade.

Sr. Idelfonso Modesto da Silva ainda conta que tem 14 netos e 4 bisnetos e sua mãe faleceu com 92 anos em 31 de dezembro de 1982, e tinha 7 filhos. O Sr. Thiago (nascido em 1885) que fundou a comunidade, faleceu aos 72 anos em 22 de março de 1957 e o seu tio faleceu em 7 de fevereiro de 1945.

Dona Almezina Modesto Duarte, nascida em 02 de dezembro de 1934, criada e residente na comunidade dos Thiagos, narra que conheceu os avós e tinha 12 anos quando a avó faleceu. Dona Almezina Modesto Duarte firma que sua avó faleceu com 88 anos. Perguntado sobre suas lembranças da época de seus pais, ele afirma que as festas eram muito animadas e cheias de paz, comemorava-se o São João, natal, reisado de São Sebastião, São Tiago, tinha parteira (Dona Hermelina Modesto dos Santos) e rezador (Sr. Idelfonso). Os utensílios domésticos eram artesanais: gamelas de madeira e panela de barro. Dona Almezina Modesto Duarte comenta ainda que o primeiro morador chamava-se o Sr. Tiago, o seu pai.

Dona Joana Modesto Silva, 78 anos, nascida e criada na comunidade, filha de Sr. Joaquim Silva e a Sra. Emilia Pereira de Lima, narra que as festas eram caracterizadas como cantiga de roda, dança do machadeiro (em roda iam batendo as mãos e cantavam versos acompanhados por violão), Dona Ermelina era a parteira da comunidade e até hoje usam ervas, o casamento em algumas famílias eram entre parentes e utilizava balaios de cipó, chapéu e rede taboca; as casas eram de enchimento e cobertas com palha; as camas de forquilha e varas e colchões de... A iluminação de candeia de cera de abelha e mais tarde passou a ser candeiro de querosene e os móveis de madeira feita a facão. Na agricultura plantava feijão, mandioca, milho, cana e banana. A religião predominante é a Católica, mas frequenta o candomblé. Dona Joana Modesto Silva com suas palavras afirma que existe até hoje rezadeira conhecida como Berenice Modesto da Silva.

Dona Laudicena Modesto da Silva, 86 anos, nascida e criada narra que é a primeira filha do Sr. Tiago e teve 12 filhos (10 vivos), tem 4 tataranetos, 33 bisnetos e 63 netos. Afirma ainda que a filha caçula tem 50 anos e a filha mais velha tem 71 anos. Conta-nos que a religião é a Católica e revela que foi parteira dos netos.

Dono Maria Senhora Modesto da Silva, nascida e criada nos Thiagos, narra que os primeiros moradores a formar o povoado vêm da Santa Rita, Medina no estado de Minas Gerais. A religião predominante Católica e existiam boas parteiras como Macimiana Modesto e Maia Senhora Modesto. Muitos casamentos entre parentes, onde Dona Maria Senhora, afirma que a esposa de seu Idelfonso era prima carnal. Os utensílios mais utilizados naquela época era o cesto de cipó, esteiras de palha de banana... Plantava mandioca, café, feijão e milho...

O quilombo dos Thiagos guardou consigo todas as manifestações culturais próprias do povo que ali habita. Elaboraões típicas de toda região, que foram sendo exaurida com o tempo e o avanço da civilização e fora totalmente preservado pela comunidade. Lá, ainda hoje, se podem presenciar o São João, natal com muito presépio, 6 de agosto Bom Jesus, festejava cantiga de roda e o reisado. Ainda utilizam utensílios de barro como panela, pote e botija. A economia é base da agricultura, mas têm a técnica do trabalho artesanal como chapéu, balaio e esteira de palha de bananeira.

A comunidade dos Thiagos está localizada 12 quilômetros da sede do Município, com aproximadamente 150 pessoas em 34 famílias. A comunidade dos Thiagos Ocupava uma área total de cinco alqueires e meio com os respectivos confinantes: Macarani (ao Sul), Ribeirão do Largo (ao Norte), Itambé (ao Leste) e Vitória da Conquista (ao Oeste).

ANEXO C – Entrevista de Hidelfonso Modesto da Silva, concedida à Andressa Lima.

● Saiba que:

Todos os relatos de todos os fatos escritos a seguir referem-se a memórias contingidas, contadas por um dos filhos de Tiago, Hidelfonso.

Esses breves, porém importantes informações não de minha total autoria. Impulsionada pela curiosidade e admiração a respeito da origem e desenvolvimento da região onde meus pais me a ter o prazeroso trabalho de registrar "tudo" de forma escrita.

Sempre gostei muito de ler e escrever sobre coisas interessantes, e esta foi uma experiência muito, muito boa, pois tive a oportunidade de, de certa forma ter acompanhado o processo de desenvolvimento de Boa Nova, que se deu de forma gradativa, graças a Tiago, homem de muita garra e digno de toda a minha admiração a quem tenho muito orgulho de fazer parte de sua descendência.

- Andressa Lima.

sem sinal de muita habitação do homem e
 evidência por uma pequena mata virgata, toda a
 área de terra que media, na época de José Rodrigues
 (o equivalente de 210 hectares) que num nome tinha
 era uma região mais comparável a uma mata vir-
 gem do que a uma fazenda.

Há cerca de 97 anos atrás todo o território
 onde hoje corresponde a "Fazenda Lagoa" tinha co-
 mo único morador e proprietário um senhor por no-
 me José Rocha que morava com sua esposa e filhos.

Por volta do ano de 1918 toda esta exten-
 sa faixa de terra foi vendida pelo preço de cento e cin-
 quenta mil réis (moeda da época) ao senhor Tiago modesto
 da Silva, homem adivindo de família pobre mora-
 dor da fazenda São João.

Filho de Henrique da Silva Lima e Maria Li-
 na Maria de Jesus, descendente de índios Patacho,
 Tiago mudou-se para a região no mesmo ano recom-
 panhado de sua esposa Germlina Modesto dos Santos
 e a filha Guilhermina Modesto da Silva.

Ao chegar, Tiago logo se preocupou em dar à
 aquele lugar um nome de importância. E assim o 187, pra
 cidade de Itambé tratou de registrar a terra comprada
 com o nome de Boa Nova.

Uma vez proprietário e donador de Boa No-
 va, Tiago passou, então, com sua família a dar nova
 expressão e futuro à aquele lugar, que até então se
 encontrava desprezado de meios de subsistência. Passou
 então a preparar melhor a terra para a agricultura, pois
 dependia da mesma para a sobrevivência.

Com o passar do tempo a família foi
 crescendo e o casal tiveram mais nove filhos dos quais
 Habdon modesto da Silva, Laldiana m. da Silva, Gabem
 m. da Silva, Almuzira m. da Silva, Mariazinha m.
 da Silva, posteriormente constituíram família, e aqui-
 mência com pouco tempo que chegou, com seus pais
 veio a saber. Assim como Laldimira, com apenas um
 ano e meio de idade e fradinho aos dois anos.

Moravam todos na mesma casa: pais e filhos. Não tinham vizinhos próximos, apenas Manuel Grande que morava em Susuarana, região mais próxima de Boa Nova, e Guigó no Riacho do Meio.

Trabalhavam mesmo da fazenda, de que plantavam e colhiam. Produziam-se de tudo um pouco: milho, feijão, arroz, batata, mandioca, da qual produziam a polpa, farinha, tapioca (popularmente chamada de goma, atualmente), etc.

Parte do que se produzia na fazenda era utilizado para o consumo direto, e outra parte era vendida para assim obterem outros produtos, os quais não cultivavam, como o açúcar, carne, arroz, feijão, entre outros produtos.

○ O único meio de transporte utilizado na época (em Boa Nova) eram animais. Os mercadorias eram transportadas em cargas até os locais de venda, como em Ilambi que era um dos lugares onde Tiago costumava levar seus mercadorias a serem vendidas.

A infância minha e de meus irmãos foi como qualquer outra daquela época, com a Idelponzo, um dos filhos de Tiago.

Des dez anos de idade os filhos já passavam a ajudar os pais nos trabalhos diários, sejam em casa ou na roça. mais comumente os meninos ajudavam na roça e trabalhos mais pesados e as meninas em casa, porém não era raro mulheres trabalharem na roça ou até mesmo na feira, quando iam comprar e/ou vender algo.

Os filhos de Tiago cresceram vendo e aprendendo como é a vida. Que ser guerreiro é simplesmente ser como ele.

Como sempre, naquela época os filhos só "saíam" da casa dos pais após casar-se. Na família de Tiago não foi diferente.

meu primeiro ao se casar foi Laudemira, com Manuel Evangelista Cordeiro, filho de Sebastião. Ela se casou aos 17 anos, em 1926, dia 2 de janeiro. Após exatamente um ano deu a luz a Maria, sua primeira filha, um seguida vieram Guilminéia Cordeiro da Silva, Laudemira Cordeiro da Silva, Joaquim C. da Silva, Amélia C. da Silva, Tilita C. da Silva, Anita C. da Silva, Jonice C. da Silva, Ivonete C. da Silva, Carmelino C. da Silva, e Saul C. da Silva, formando um total de 11 filhos.

Abdon foi o segundo. Ele tomou como esposa Maria Oliveira Lima. Eles não tiveram filhos.

Algum tempo depois casou-se Edson com Joana Ferreira Lima e tiveram exatamente quatro filhos: Bernice

① próximo a se casar foi Edelzom com Florinda Maria de Jesus e tiveram um total de 12 filhos incluindo Juscelino Manoel da Silva, filho de viúva (adotado).
Manoel, Maria e Edmundo sobreviveram quando ainda bebês. Criaram-se sete: Hilda Modesto da Silva, Flávio M. da Silva, Arnaldo M. da Silva, Avelino M. da Silva, Fernando M. da Silva, Afonso M. da Silva e Paulo M. da Silva e Angelita M. da Silva.

Tiago viveu até os 72 anos de idade, quando faleceu no dia 13 de março do ano de 1956, após trinta e seis anos de convivência com sua mãe.

Deixou ainda três de seus filhos solteiros, cujos viveram e constituíram famílias tempos depois.

Selvino casou-se com Geni Ferreira Lima e tiveram quatro filhos: Abdias Ferreira da Silva, Maria Helena Ferreira da Silva, Eugene Ferreira da Silva e Ademar Ferreira da Silva, o qual veio a falecer aos 10 anos de idade.

Maria Santana tomou como esposo José Amaro Santana e tiveram três filhos: Maria Helena Modesto da Silva, Zilmar Silva Santos e Maria Isabel Modesto da Silva.

Todos estes casamentos constituíram um terreno próximo aos outros, morando assim uns próximos aos outros.

Porém, mesmo após casar-se, Almezina permaneceu morando com a mãe, viúva. Ela foi a última a se casar. Uniu-se a Manoel Pereira Duarte e tiveram apenas dois filhos: Luís Carlos Modesto Duarte e Maria Juazeira Modesto Duarte. Casaram-se em 1959.

Nesta época sua casa, que havia passado a ser chamada de fazenda Tiago, um homenagem à Tiago, principal responsável pela existência daquela nova e ampla sociedade, já se encontrava mais povoada, entretanto todos pobres. Isto já na década de 60.

A fazenda, a criação de animais, um pomar, a convivência das famílias era permanente e transparente e dava a cada dia uma aparência mais familiar ao lugar onde antes era mata apertada. Consequentemente ao longo dos anos essa aparência, essa mudança era cada vez mais percebida.

Os filhos davam continuidade aos filhos de Tiago, juntamente com suas famílias.

Emília, viúva, permaneceu ainda na convivência com os filhos e netos por mais trinta anos após o falecimento de seu esposo, quando veio a falecer aos 94 anos, no dia 19 de março, em 1986, numa sexta-feira.

Estes breves relatos mostram, de forma resumida uma longa e bela história de transformação, que se inicia no ano de 1918, quando Tiago, um homem verdadeiramente guerreiro assume a responsabilidade que deu a si próprio de fazer de uma região de mata, sem grandes meios de subsistência e desprezada de muita habitação se converter em um verdadeiro lar.

No longo de todo o tempo Tiago encontrou muitas dificuldades, porém sua força de vontade e determinação falou sempre mais alto.

Pai, esposo, filhos. Tiago foi exemplo de bom homem em todos os sentidos. mostrou ser capaz de sustentar uma família e ensinar aos seus filhos os bons conceitos da vida, ensinou-os que o trabalho é a melhor forma de alcançar seus objetivos dignamente.

Tiago deu à Boa Nova uma nova esperança, mas o melhor presente foi nos dado, pois hoje podemos todos nos orgulhar em poder dizer que somos todos Tiagos.

"mãe de família"

Nessa situação aqui muito boa. muito trabalho sim, mas principal tínhamos que ajudar nesse pai, trabalhávamos na roça, pagávamos no pessoal mesmo, mas tudo isso era compensado pelos bons momentos que tínhamos, em que o nosso trabalho nos possibilitava termos.

A partura era notável: muita vaidade, muita, vivíamos também muitas percas, galinhas, porcos, etc. Havia momentos de dificuldades, isto é certo, mas os bons momentos superavam tudo.

Em Boa Nova não havia água e nem ração como nos dias de hoje e o trabalho das mulheres nos rios era constante, seja lavando roupas, roupas ou buscando água para esse fim. Os homens, na roça se ocupavam bastante e sempre que tinham tempo até ajudavam as mulheres a carregarem água do rio pra casa.

Levantamos bem cedo, como de costume, só que neste dia bem mais animados, pois "mãe de família" nos espera desde já. Mal tomamos café da manhã e meu pai já nos chama, e lá vamos nós outra vez com nossas enxada cuidar da terra.

Enquanto isso as mulheres da roça tratavam dos afazeres de casa mesmo, juntamente com a nossa mãe. Que bom!

O trabalho hoje tá "pareado". Mal podíamos esperar que chegasse a hora do almoço. Pois bem, antes de sairmos, bem cedo, meu pai havia matado uma bika de uma luteira e deixado para que minha mãe cozinhasse. Obviamente ficávamos todos felizes sempre que ele fazia isso, pois o almoço seria bem mais animado, diferenciado.

As horas passavam devagar de mais. meu Deus! Já podíamos até sentir o cheirinho do delicioso tempero da nossa velha panelinha. É que tempo, viu!

Finalmente meu dia! Uza!

"mãe de família nos espera."

Eu e meus irmãos nos dirigimos rapidamente em
 direção a nossa casa, mais precisamente em direção a cozinha,
 e lá, a pra nossa total alegria e satisfação há estava ela
 tão cheia, tão linda, tão charmativa. Ahh... aquela filha gostosa
 do pai, a formosa mãe de família, assim apelidada por
 mim e meus irmãos por tamanho família, e de fato eu e
 todos os meus irmãos comíamos juntos, na mesma panela.
 Já não precisávamos mais esperar. Sem pensar duas
 vezes nos deliciamos com aquele almoço tão "nobre"... tão
 bom.

De: Jefferson M. da Silva

ANEXO D – Autorização da Associação de Agricultores Familiares da Comunidade Quilombo de Thiagos para a realização da pesquisa.

AUTORIZAÇÃO PARA COLETA DE DADOS

(Modelo aprovado em reunião plenária do Comitê de Ética em Pesquisa da UESB em 14/02/2020)

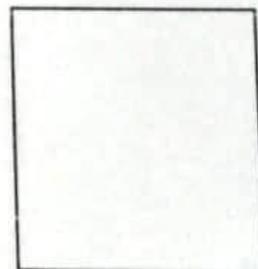
Eu, *Rose Mary Pereira*, ocupante do cargo de *Presidente da Associação de Agricultores Familiares da Comunidade de Quilombo de Thiagos* do(a) *Comunidade Quilombo de Thiagos, município de Ribeirão do Largo, Bahia*, **AUTORIZO** a coleta de dados do projeto de pesquisa intitulado *Mulheres e as plantas medicinais: memória e etnobotânica na comunidade "Quilombo de Thiagos", Ribeirão do Largo - Bahia*, dos pesquisadores *Priscila Silva de Figueiredo e Rita Maria Radl-Philipp* após a aprovação do referido projeto pelo CEP/UESB.

Em tempo, asseguro dispormos da infraestrutura e dos recursos necessários para viabilizar a execução do procedimento, conforme explicitado no projeto, em atendimento à alínea "h" do ponto 3.3, e do item 17 do ponto 3.4.1, ambos do título 3 da Norma Operacional CNS nº 001/2013.

Ribeirão do Largo - Bahia, 31/08/2021

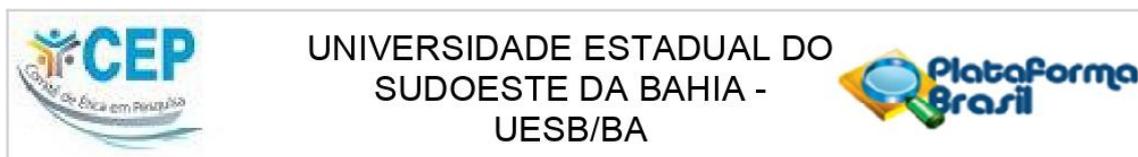
Rose Mary Pereira da Silva Lima
Ass. do(a) responsável pela autorização da coleta

Carimbo:



Impressão Digital
(Se for o caso)

ANEXO E – Primeiro parecer consubstanciado do CEP



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: MULHERES E AS PLANTAS MEDICINAIS: MEMÓRIA E ETNOBOTÂNICA NA COMUNIDADE "QUILOMBO DE THIAGOS", RIBEIRÃO DO LARGO, BAHIA

Pesquisador: Priscila Silva de Figueiredo

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 52107221.5.0000.0055

Instituição Proponente: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

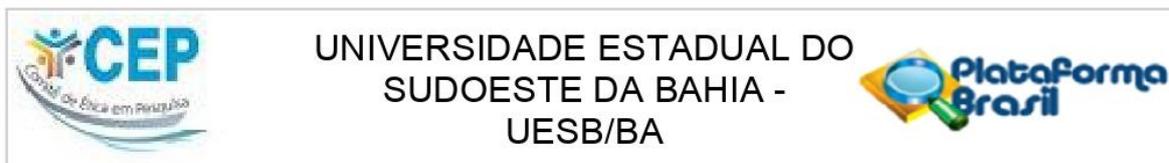
DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.176.457

Apresentação do Projeto:

As mulheres e seus saberes foram sistematicamente invisibilizados, subjugados, balternizados. No modelo capitalista, heterocispatriarcal e racista de nossa sociedade, tanto a dominação e exploração das mulheres quanto da natureza assume um caráter incompatível com a vida em suas múltiplas expressões. Isto é ainda mais crítico e violento quando estamos falando de mulheres negras, indígenas, imigrantes, lésbicas, pobres, integrantes de grupos marginalizados. Nesse sentido, o presente projeto visa investigar a sabedoria popular sobre plantas medicinais e as práticas de cura, através da memória de mulheres quilombolas, da comunidade "Quilombo de Thiagos", Ribeirão do Largo – Bahia, buscando identificar o papel que estas mulheres e seus saberes desempenham em suas comunidades. E como objetivos específicos: Analisar, por meio da literatura, a relevância e atualidade dos estudos no âmbito da memória coletiva e social, em especial de Maurice Halbwachs, para a compreensão da memória de mulheres quilombolas; Identificar, por meio da literatura, o potencial heurístico da análise de gênero em estudos etnobotânicos, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais; Sistematizar a memória de mulheres quilombolas, sobre suas trajetórias de vida, atuação na comunidade "Quilombo de Thiagos", saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura. Para tanto, partindo da crítica feminista à ciência e nos esforços de consolidação de uma ciência feminista, estruturamos a pesquisa vislumbrando como paradigma a própria teoria feminista, como modalidade e método a pesquisa empírica, qualitativa e etnográfica. Os

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, Módulo CAP, 1º andar (UESB)
Bairro: Jequiezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepjq@uesb.edu.br



Continuação do Parecer: 5.176.457

procedimentos envolvem a observação-participante e entrevistas, com o suporte de cadernos de campo e roteiros de entrevista semiestruturadas.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo principal

Investigar a sabedoria popular sobre plantas medicinais e as práticas de cura, através da memória de mulheres quilombolas, da comunidade “Quilombo de Thiagos”, Ribeirão do Largo – Bahia, buscando identificar o papel que estas mulheres e seus saberes desempenham em suas comunidades.

Objetivo Secundário:

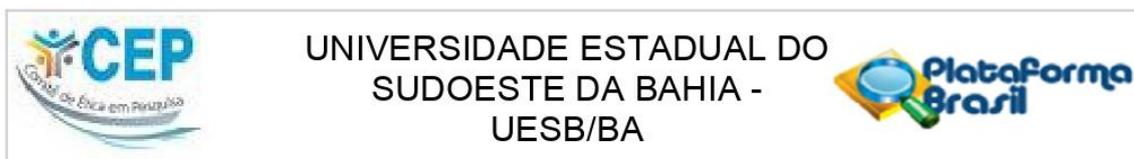
1. Analisar, por meio da literatura, a relevância e atualidade dos estudos no âmbito da memória coletiva e social, em especial de Maurice Halbwachs, para a compreensão da memória de mulheres quilombolas;
2. Identificar, por meio da literatura, o potencial heurístico da análise de gênero em estudos etnobotânicos, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais;
3. Sistematizar a memória de mulheres quilombolas, sobre suas trajetórias de vida, atuação na comunidade “Quilombo de Thiagos”, saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos: Cansaço em responder as perguntas ou se sentir desconfortável por causa do teor de alguma pergunta. É possível que se sintam desconfortáveis em participar da pesquisa por receio de que suas crenças e entendimentos sobre a realidade sejam questionadas, caso haja uma análise e exposição na pesquisa de forma equivocada do que foi dito. Além disso, podem hesitar de participar através da entrevista por medo de exposição pessoal, caso as suas identidades não sejam preservadas. Por isso, serão entregues às entrevistadas um Termo de Esclarecimento que garantirá a preservação da identidade das mesmas, como também garantindo que elas possam, caso queiram, desistir de participar da pesquisa no momento que desejarem. Além disso, ficarei atenta para que se for demonstrado algum cansaço, procurarei interromper a entrevista e propor que continuemos em outro momento. Procurarei também estabelecer empatia para não insistir em questões que possam deixar a pessoa desconfortável.

Benefícios: Ter sua história e saberes sistematizados para que, dessa forma, possam ser mais conhecidos e valorizados. Além disso, visamos desenvolver material audiovisual ou algum material paradidático escrito com os resultados da pesquisa a ser disponibilizado na escola da comunidade, como forma de retorno da pesquisa. Além disso, a pesquisa trará benefícios acadêmicos no

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, Módulo CAP, 1º andar (UESB)
Bairro: Jequiezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepjq@uesb.edu.br



Continuação do Parecer: 5.176.457

sentido de ampliar os conhecimentos científicos sobre a memória de mulheres quilombolas e seus saberes.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Pesquisa de Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1820799 -03/09/2021 -ok

Projeto Detalhado 03/09/2021-Ok

Folha de Rosto 03/09/2021-ok

Compromisso_Geral.pdf 03/09/2021- ok

TCLE 03/09/2021-ok

Recomendações:

Ver conclusão.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O projeto não apresenta pendências ou inadequações éticas que possam impedir sua execução.

Ao término da pesquisa, anexar na Plataforma Brasil o relatório final, de acordo com o que consta na Resolução CNS 466/12 (itens II.19, II.20, XI.2, alínea d) e Resolução CNS 510/16 (artigo 28, inciso V).

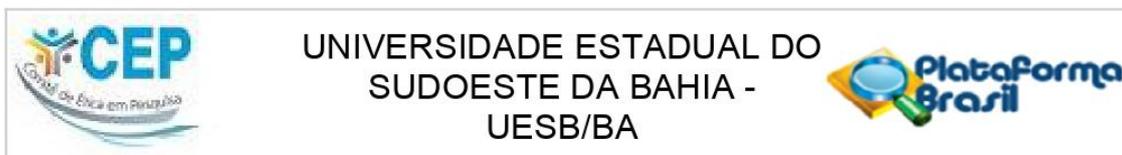
Considerações Finais a critério do CEP:

Em reunião extraordinária no dia 15/12/2021, por videoconferência autorizada pela CONEP, a plenária deste CEP/UESB aprovou o parecer do relator.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1820799.pdf	27/10/2021 12:40:18		Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	AutorizacaoROSEecomprovante.pdf	26/10/2021 14:45:05	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Compromisso_Geral.pdf	26/10/2021 14:41:51	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, Módulo CAP, 1º andar (UESB)
Bairro: Jequiezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepjq@uesb.edu.br



Continuação do Parecer: 5.176.457

Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_FIGUEIREDO.docx	26/10/2021 14:41:20	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito
Folha de Rosto	folhaDeRosto.pdf	03/09/2021 12:47:21	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	03/09/2021 12:16:20	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

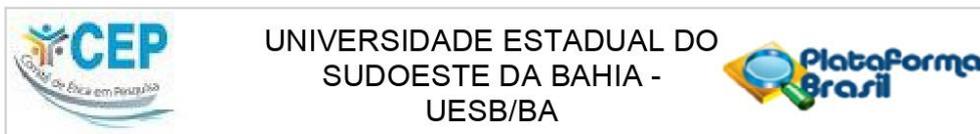
Não

JEQUIE, 17 de Dezembro de 2021

Assinado por:
Leandra Eugenia Gomes de Oliveira
(Coordenador(a))

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, Módulo CAP, 1º andar (UESB)
Bairro: Jequiezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepjq@uesb.edu.br

ANEXO F – Segundo parecer consubstanciado do CEP



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DA EMENDA

Título da Pesquisa: MULHERES E AS PLANTAS MEDICINAIS: MEMÓRIA E ETNOBOTÂNICA NA COMUNIDADE "QUILOMBO DE THIAGOS", RIBEIRÃO DO LARGO, BAHIA

Pesquisador: Priscila Silva de Figueiredo

Área Temática:

Versão: 4

CAAE: 52107221.5.0000.0055

Instituição Proponente: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

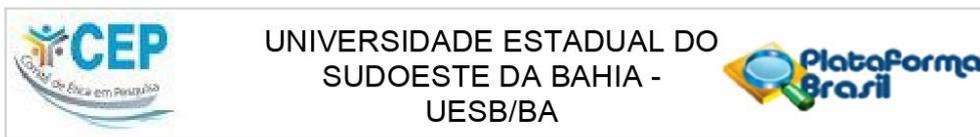
DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.227.648

Apresentação do Projeto:

Segundo a pesquisadora "As mulheres e seus saberes foram sistematicamente invisibilizados, subjugados, subalternizados. No modelo capitalista, heterocispatrilial e racista de nossa sociedade, tanto a dominação e exploração das mulheres quanto da natureza assume um caráter incompatível com a vida em suas múltiplas expressões. Isto é ainda mais crítico e violento quando estamos falando de mulheres negras, indígenas, imigrantes, lésbicas, pobres, integrantes de grupos marginalizados. Nesse sentido, o presente projeto visa investigar a sabedoria popular sobre plantas medicinais e as práticas de cura, através da memória de mulheres quilombolas, da comunidade "Quilombo de Thiagos", Ribeirão do Largo – Bahia, buscando identificar o papel que estas mulheres e seus saberes desempenham em suas comunidades. E como objetivos específicos: Analisar, por meio da literatura, a relevância e atualidade dos estudos no âmbito da memória coletiva e social, em especial de Maurice Halbwachs, para a compreensão da memória de mulheres quilombolas; Identificar, por meio da literatura, o potencial heurístico da análise de gênero em estudos etnobotânicos, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais; Sistematizar a memória de mulheres quilombolas, sobre suas trajetórias de vida, atuação na comunidade "Quilombo de Thiagos", saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura. Para tanto, partindo da crítica feminista à ciência e nos esforços de consolidação de uma ciência feminista, estruturamos a pesquisa vislumbrando como paradigma a própria teoria feminista, como modalidade e método a pesquisa empírica, qualitativa e etnográfica. Os

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, Módulo CAP, 1º andar (UESB)
Bairro: Jequiezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepjq@uesb.edu.br



Continuação do Parecer: 6.227.648

procedimentos envolvem a observação-participante e entrevistas, com o suporte de cadernos de campo e roteiros de entrevista semiestruturadas.”

Objetivo da Pesquisa:

- Investigar a sabedoria popular sobre plantas medicinais e as práticas de cura, através da memória de mulheres quilombolas, da comunidade “Quilombo de Thiagos”, Ribeirão do Largo – Bahia, buscando identificar o papel que estas mulheres e seus saberes desempenham em suas comunidades.

Objetivos Secundários no Formulário de Informações Básicas da Plataforma Brasil:

1. Analisar, por meio da literatura, a relevância e atualidade dos estudos no âmbito da memória coletiva e social, em especial de Maurice Halbwachs, para a compreensão da memória de mulheres quilombolas;
2. Identificar, por meio da literatura, o potencial heurístico da análise de gênero em estudos etnobotânicos, com destaque aqueles sobre sabedoria popular e práticas de cura com plantas medicinais;
3. Sistematizar a memória de mulheres quilombolas, sobre suas trajetórias de vida, atuação na comunidade “Quilombo de Thiagos”, saberes sobre plantas medicinais e práticas de cura.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Apresentados pela pesquisadora, na nova versão do TCLE, conforme se segue:

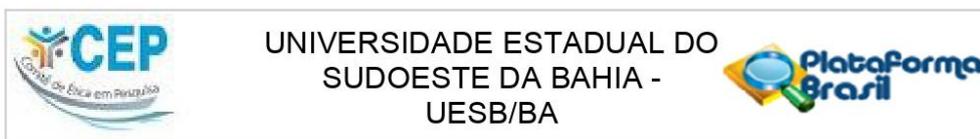
Riscos: “Cansaço em responder as perguntas ou se sentir desconfortável por causa do teor de alguma pergunta.”

Benefícios: “Ter sua história e saberes sistematizados para que, dessa forma, possam ser mais conhecidos e valorizados. Além disso, visamos desenvolver material audiovisual ou algum material paradidático escrito com os resultados da pesquisa a ser disponibilizado na escola da comunidade, como forma de retorno da pesquisa. Além disso, a pesquisa trará benefícios acadêmicos no sentido de ampliar os conhecimentos científicos sobre a memória de mulheres quilombolas e seus saberes”.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Trata-se de uma Emenda ao projeto de pesquisa aprovado em 17 de dezembro de 2021, com

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, Módulo CAP, 1º andar (UESB)
Bairro: Jequiezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepjq@uesb.edu.br



Continuação do Parecer: 6.227.648

parecer número 5.176.457 e CAEE nº 52107221.5.0000.0055, vinculado à Pesquisa de Doutorado em Memória: Linguagem e Sociedade. A pesquisadora apresenta a seguinte justificativa para a Emenda: "O CEP aprovou o projeto (em dezembro de 2021, n. parecer 5.176.457) e em setembro de 2022 a pesquisadora foi à comunidade quilombola portando o TCLE para a realização das entrevistas. As participantes assinaram o TCLE, que garantia o anonimato na participação da pesquisa. Contudo, durante o período de realização da pesquisa etnográfica foi possível identificar a relevância da pesquisa em dar uma maior visibilidade às mulheres entrevistadas, identificando-as pelos seus nomes (e não códigos ou pseudônimos). As mulheres entrevistadas demonstraram muito orgulho de suas vivências, seus saberes e foram muito acolhedoras com a pesquisadora. Assim, como a pesquisa não retrata nenhum tema que pode causar constrangimento, pelo contrário, gostaria de consultar o CEP sobre a possibilidade de retornar ao campo, para consultar as mulheres entrevistadas se elas gostariam de ser identificadas no trabalho. Dessa forma, envio um novo modelo de TCLE para ser apreciado e um Termo de Autorização para Uso de Imagens e Depoimentos. Vale destacar que a banca de qualificação da tese também recomendou o envio da presente emenda, concordando com a relevância de identificar as mulheres."

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Apresentados pela pesquisadora, para esta emenda, versão 4, conforme se segue:

- PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2154090_E1 em 11/07/2023 – OK
- TCLE_CEP_novo2.docx em 18/07/2023 – OK

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não há pendências éticas. Atenção apenas para a seguinte solicitação:

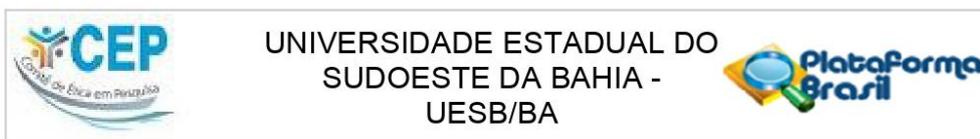
Relatórios:

- Durante a execução do projeto e ao seu final, anexar na Plataforma Brasil os respectivos relatórios parciais e final, de acordo com o que consta na Resolução CNS 466/12 (itens II.19, II.20, XI.2, alínea d) e Resolução CNS 510/16 (artigo 28, inciso V).

Considerações Finais a critério do CEP:

Em reunião por videoconferência, autorizada pela CONEP, a plenária deste CEP/UESB autorizou a liberação do parecer do relator por ad referendum.

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, Módulo CAP, 1º andar (UESB)
Bairro: Jequiezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepjq@uesb.edu.br



Continuação do Parecer: 6.227.648

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_2154090_E1.pdf	18/07/2023 10:52:31		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_CEP_novo2.docx	18/07/2023 10:45:13	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito
Outros	Termo_uso_de_imagens.docx	01/06/2023 17:41:14	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	AutorizacaoROSEecomprovante.pdf	26/10/2021 14:45:05	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Compromisso_Geral.pdf	26/10/2021 14:41:51	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_FIGUEIREDO.docx	26/10/2021 14:41:20	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito
Folha de Rosto	folhaDeRosto.pdf	03/09/2021 12:47:21	Priscila Silva de Figueiredo	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

JEQUIE, 08 de Agosto de 2023

Assinado por:
Leandra Eugenia Gomes de Oliveira
(Coordenador(a))

Endereço: Avenida José Moreira Sobrinho, s/n, Módulo CAP, 1º andar (UESB)
Bairro: Jequiezinho **CEP:** 45.206-510
UF: BA **Município:** JEQUIE
Telefone: (73)3528-9727 **Fax:** (73)3525-6683 **E-mail:** cepjq@uesb.edu.br