

**Dirce Cristina de Christo**

# **CULTIVANDO RESISTÊNCIA: cuidado e proteção frente aos riscos nas práticas de uma chazeira quilombola**

---

## **RESUMO**

Este trabalho parte de uma pesquisa etnográfica realizada na comunidade quilombola Umbu, entre os anos de 2015 e 2018. A partir de uma contextualização da comunidade, com enfoque na experiência das mulheres, surge a percepção do risco como fator presente no cotidiano. Através da articulação de estratégias de proteção, as mulheres do quilombo criam resistências aos perigos que rondam a comunidade, relacionados às muitas formas que assume o projeto colonizador. O aprofundamento desse olhar sobre as práticas de uma chazeira da comunidade permite perceber tais estratégias em sua relação com as plantas medicinais, onde há também risco, envolvendo a legitimidade de seu saber não-hegemônico. O corpo surge, então, como lugar de produção da resistência, através da memória e da oralidade, assim como o território ao redor da casa, onde as plantas medicinais são protegidas pela escolha de sua localização, da qual elas também participam.

**PALAVRAS-CHAVE:** mulheres quilombolas; resistência; plantas medicinais; oralidade; cuidado.

---

## **ABSTRACT**

This work is based on an ethnography carried out in the Umbu maroon

community between the years 2015 and 2018. From a contextualisation of the community, focusing on the experience of women, the perception of risk emerges as a factor present in everyday life. Through the articulation of protection strategies, women create resistance to the dangers that surround the community, related to the many forms that the coloniality project assumes. The deepening of this view on the practices of a woman which works with medicinal plants allows to perceive such strategies in their relation with these plants, where there is also risk, involving the legitimacy of their non-hegemonic knowledge. The body then emerges as a place of production of resistance, through memory and orality, as well as the territory around the house, where medicinal plants are protected by the choice of their location, in which they also participate.

**KEYWORDS:** Maroons women; resistance; medicinal plants; orality; care.

---

## INTRODUÇÃO

Este trabalho diz respeito a uma etnografia feita na comunidade remanescente de quilombo Umbu. A pesquisa se estende de 2015 a 2018, com pequenos períodos de tempo vividos com a comunidade, que foram ampliados no último ano. A pesquisa seguiu o ritmo das pessoas envolvidas, exigindo bastante paciência na abertura de caminhos que me foi feita por Dona Flores e depois por mulheres de sua família a quem ela conferiu a tarefa de me auxiliar em meu projeto de conhecer melhor a comunidade. Foi através de relações pessoais, principalmente com mulheres e baseadas no cuidado, que se deu meu contato com a comunidade. Sem auxílio de entidades estatais que me dissessem onde ir, ou o que seria interessante que eu observasse, fui seguindo a rede que as mulheres da comunidade criaram e me deram licença para transitar.

O trabalho com o cuidado e a reprodução da vida, que fica a cargo das mulheres e é invisibilizado no contexto da colonialidade<sup>1</sup> esteve presente em todo meu trabalho de campo. A disposição de espaço para dormir, comer e conversar, e os cuidados compartilhados da minha filha pequena, que me acompanhou em parte do processo, são expressões desse cuidado que eu recebi das mulheres da comunidade e foram

---

<sup>1</sup> Para mais detalhes sobre o processo de produção da invisibilidade do trabalho doméstico e reprodutivo no contexto da colonialidade, ver McClintock (2003).

fundamentais para a execução da etnografia. Na escrita deste texto, procuro assumir uma ética do cuidado na pesquisa (MARQUES e GENRO, 2016). Os nomes da comunidade e das pessoas citadas serão preservados, assumindo-se nomes fictícios para todos. Tal opção é parte deste cuidado, que se baseia na escuta etnográfica (SEGATO, 2012), definindo o enfoque e a abordagem da pesquisa de acordo com o que emerge do campo. A decisão pela proteção dos nomes surge da própria vivência com a chazeira Dona Flores. Tendo recebido de sua mãe o dom de preparar xaropes medicinais para problemas respiratórios, ela está ciente de que este trabalho envolve riscos e prefere evitar que eles sejam ampliados com a sua exposição em meios de comunicação.

O objetivo deste trabalho é percorrer as práticas de Dona Flores com as plantas medicinais, investigando as motivações que a levam a querer evitar que seu ofício seja publicizado. Neste processo, vem à tona um forte sentido de resistência e proteção nas posturas desta chazeira quilombola em relação ao conhecimento que adquiriu com as gerações anteriores e transmite através da oralidade. Uma contextualização da comunidade em que vive, com olhar mais aprofundado para a realidade experienciada pelas mulheres e as respostas que elas criam aos riscos que percebem, permite localizar as práticas de Dona Flores em um panorama mais amplo. É possível entrever um modo de vida específico, de origem quilombola e que navega através de gramáticas de uma africanidade, que revive e se recria mesmo após séculos de ataques do projeto colonizador.

## **COMUNIDADE QUILOMBOLA UMBU: território de resistência**

Os povos deslocados de África pelo tráfico negreiro que escravizou milhares de corpos negros no processo de colonização, que teve início com o capitalismo mercantil (LUGONES, 2014), encontraram no Novo Mundo todas as condições de aniquilação e supressão da vida. Desafiando o destino, entretanto, estes corpos resistiram à violência e à subalternização produzidas pelo aparato moderno-colonial e seguem protegendo e transmitindo seus saberes, mesmo depois de séculos de invisibilidade. É neste contexto de resistência à expropriação da vida que se encontram as comunidades quilombolas no Brasil, enfrentando sucessivos ataques às terras que ocupam e aos próprios corpos.

Na comunidade quilombola Umbu, o território hoje corresponde a menos de um quinto do original, que foi ocupado por cinco troncos de famílias formadas por negros libertos ou fugidos do cativeiro nos séculos XVIII e XIX. As precárias condições de trabalho e troca na relação com a vizinhança foram levando os moradores a negociarem parcelas de suas

terras, ao mesmo tempo em que a expansão da agricultura silvícola, baseada na produção de eucalipto e acácia negra, foi criando uma pressão na demanda pela terra da região. As mulheres contam que muitas vezes os homens da comunidade venderam pedaços de terra a preços muito baixos, em condições de negociação desiguais. Alguns compradores interessados em plantar espécies exóticas para produção de madeira, lenha e carvão, ofereciam bebidas alcoólicas aos quilombolas e faziam suas propostas enquanto eles estavam sob o efeito do álcool, com as condições para tomada de decisão alteradas. Nestas transações, sob aparências de legalidade, a comunidade foi sendo despojada de grande parte do território.

Os postos de trabalho ocupados pela comunidade são precários. Trabalho no mato, em curtumes e em carvoarias, todos envolvendo grandes esforços físicos ou riscos de contaminação química. Nos matos, o corte de eucalipto e acácia, o carregamento das toras para os caminhões, a retirada a facão da casca da acácia para extração de tanino, utilizado no curtimento de couro. Nas carvoarias, o trabalho nos fornos, o risco envolvendo a inalação de grandes volumes de fumaça. Nos curtumes, a utilização de produtos químicos com altos níveis de toxicidade aplicados no couro. Estas formas de trabalho, com acentuado desgaste físico e execução de tarefas perigosas, expõem duramente a condição de comunidade remanescente de quilombo. Mais de um século desde a abolição, os negros seguem tendo sua força de trabalho superexplorada, executando as tarefas que mais exigem do corpo.

As rotinas de trabalho extenuantes e o sofrimento mental causado pelo racismo (SANTOS, 2018), associados a uma inoperância do Estado na atenção à saúde, levam muitos homens da comunidade a encontrarem na bebida alcoólica uma forma de alívio para as dores. Este envolvimento masculino com o álcool acaba multiplicando os desafios das mulheres. Trabalhando fora, nos matos ou em firmas, e acumulando o trabalho reprodutivo com a casa e a família, estas mulheres ainda reúnem forças para lidar com maridos e filhos em situação de alcoolismo, buscando formas de afastá-los do vício e enfrentando uma espécie de solidão dentro do relacionamento. Enquanto os homens passam as horas livres do trabalho em bares, as mulheres bancam sozinhas a criação dos filhos e o cuidado com a casa e a terra. Em casos mais graves, sofrem com a violência de gênero no ambiente doméstico. Saber de tudo isso e percebê-las alegres, fazendo um esforço enorme para seguirem em frente e darem o suporte ancestral às novas gerações, mantendo as condições de possibilidade da vida, não me permite utilizar outro termo que não resistência para descrever o que acontece neste território quilombola.

## PROTEÇÃO E CUIDADO COMO RESPOSTA AOS RISCOS

Feita uma breve contextualização da comunidade, é perceptível que a existência em uma sociedade baseada em concepções de mundo racistas, machistas e mercadológicas coloca as pessoas do quilombo em contínuos enfrentamentos para se manterem vivas. Ainda assim, há momentos em que os riscos são virados do avesso e fortalecem a resistência da comunidade. Esta força criativa e reativa ao que intercepta de fora surge em Dona Flores quando observamos seu trabalho com as plantas medicinais. E olhar um pouco mais para a experiência específica das mulheres na comunidade nos ajuda a compreender que esta potência constitui um modo compartilhado de estar no território, em que aprendem desde cedo que viver envolve riscos, e práticas de cuidado e proteção vão sendo desenvolvidas para fazer frente aos perigos.

Situada entre estradas de chão batido, ocupando uma espécie de fronteira entre o rural e o urbano e cortada por plantações silvícolas, a comunidade possui três localidades que constituem pequenas vilas rurais, separadas entre si por distâncias de uns poucos quilômetros. Nestes espaços sem moradias entre uma localidade e outra é que estão localizadas as plantações extensivas de espécies exóticas para produção de madeira, lenha, carvão e tanino. As caminhadas pela estrada atravessando estes espaços “vazios” são parte da rotina da comunidade, e nesse hábito cotidiano se localiza uma das primeiras formas de percepção do risco dentro do território. As mais novas não são aconselhadas a fazerem sozinhas estas travessias, andando geralmente em bandos, acompanhadas da mãe, das irmãs ou de algum outro parente. Já aí vão se formando traços do que Bell Hooks (2004) chama de coletividade das mulheres negras. Sendo elas as que correm os maiores riscos no tempo-espaço da colonialidade, desde cedo vão construindo redes de solidariedade que são formas de proteção – provisórias e contingentes, ou contínuas e permanentes.

A comunidade conta que antigamente os perigos eram menores e podia-se andar com mais tranquilidade pelas ruas. Mas, nos últimos anos, foram chegando os chacreiros, que adquiriram terras na região, mas não se integraram aos arredores. “A gente não sabe quem é que está vivendo nessas chácaras”, dizem os moradores. Interesses individualistas pautam novas formas de ocupação do espaço rural, especialmente por pessoas urbanas, que buscam algum nível de isolamento no espaço tido como natural, em oposição à artificialidade e superconcentração de pessoas dos espaços urbanos. Sem buscarem o contato com a vizinhança, vão criando lacunas na cartografia local: os antigos moradores que conheciam toda a região agora não sabem quem vive e o que é feito em espaços de terra que

cortam o território quilombola.

Por outro lado, Ivete, moradora da comunidade, mostra que os riscos não são de hoje, ainda que assumam novas formas com o passar do tempo. Ela conta que quando era menina, há muitos anos, tinha muito medo. “Os mais velhos enchiam a gente de medo. Diziam que, se a gente visse alguém na estrada, principalmente se fosse homem, era para correr para casa. Quando a gente via um carro também, entrava no mato, esperava ele passar e, depois que estivesse bem longe, largava fincado para casa.”

Numa das caminhadas que fiz com cinco mulheres da comunidade, houve um alvoroço quando encontramos a avó das meninas dizendo que viu um vulto entrando no mato quando ela estava vindo em nossa direção, minutos antes. Uma das netas, com doze anos de idade, imediatamente começou a juntar pedras dizendo que, se alguém aparecesse, ela atirava. Ela ficou atenta e alerta, pronta para a luta. O vulto não reapareceu e as pedras acabaram servindo a brincadeiras, mas esta cena revela uma curiosidade. Em meio a tantas conversas sobre os perigos e os medos que as mulheres têm, o que observei na prática é que elas são muito corajosas.

Há outro episódio que também retrata esta característica das mulheres da comunidade. Num sábado de tarde, saí com Bárbara, dona da casa em que estava alojada, e dois dos seus filhos adolescentes, Manuela e Pedro, e a minha filha Ariel, com um ano e oito meses. Caminhamos cerca de quatro quilômetros para visitar a Ivete. Filha de Dona Lina, octogenária da comunidade, Ivete pertence a uma família cheia de mulheres. Durante o tempo em que estivemos lá, foram chegando irmãs, filhas, sobrinhas... a casa se encheu de mulheres. Caetana, uma de suas irmãs, também falava bastante de seus medos e me perguntava como eu não tinha medo de estar ali, na casa de gente estranha, dormindo em lugar desconhecido. Ela falava com muita honestidade sobre os medos e perigos. Com o tempo, fui entendendo que essa é uma condição para ter coragem e enfrentar os medos: admitir que os têm. Sem aceitar o medo, não há possibilidade de enfrentá-lo. E foi exatamente isso que percebi na Caetana. Muita coragem. Quando foi chegando a noite, Bárbara e eu nos organizamos para ir embora. Nos despedimos e saímos pela estrada com as crianças. Já estava escuro e tínhamos os quatro quilômetros para caminhar de volta. Era chão, mas éramos um bando, estava tudo certo. De repente, parou um carro do nosso lado. Era a Caetana. Tinha pegado o carro com o marido para nos dar uma carona até a casa da Bárbara. Disse que não ia ficar sossegada de nos deixar sozinhas na estrada. O detalhe era que o carro dela estava fazendo um barulho estranho, porque a embreagem tinha sido muito apertada e não funcionava muito bem. Ela nos deixou em casa e voltou aqueles quatro quilômetros, atravessando matos de eucalipto num breu total, sozinha num carro que não passava muita confiança. Ora, a mulher que tanto sente

medo se arriscou para que nós não andássemos pelos perigos da noite e do mato.

Há na comunidade muitas histórias de pessoas que avistaram vultos e assombrações pela estrada ou no mato. Não sendo desejável nem exequível confirmar a veracidade dos relatos, é possível, entretanto, perceber um efeito pedagógico nesses casos. Através da força de mitos (PASSERINI, 2012), criam no imaginário local uma percepção de que há riscos no caminhar, deixando as pessoas alertas para a possibilidade de surgirem ameaças, inclusive e talvez principalmente, no plano material.

As formas como as mulheres cuidam umas das outras são variadas. Uma jovem da comunidade, que estava casada com um homem das famílias alemãs que entrecortam o território quilombola, estava vivendo aquele quadro que relatei há pouco, em que a mulher fica inteiramente responsável pelo trabalho doméstico e cuidado com as crianças, e ainda tinha que buscar atendimento médico para a filha mais nova que estava com um problema de saúde grave, com toda a carga psicológica que isso envolve. O marido, por sua vez, foi aprofundando o consumo de bebida alcoólica e ficando cada vez mais ausente naquele momento de crise. Quando a mãe ia para o centro do município com filha pequena, as mulheres da comunidade que também estavam resolvendo seus assuntos na cidade atacavam-na para conversar. Demonstravam preocupação com a sua situação, que incluía episódios de violência doméstica por parte do marido. A moça tentava resolver a situação sem se afastar do marido, mas ele não dava sinais de melhora. Por fim, sua avó, Dona Flores, chazeira da comunidade, mulher de muita potência que viveu um relacionamento de anos com um homem alcoólico e violento e reconstruiu sua vida depois da separação, resolveu dar um basta na situação. Conhecendo na pele o que vive uma mulher com um companheiro em dependência do álcool, a avó mandou embora o marido da neta, que estava vivendo em sua casa, impondo o abandono da bebida como condição para que voltasse. Já tendo trilhado os caminhos de uma relação adoecida pela bebida alcoólica, e fazendo uso do poder conferido às mais velhas da família, Dona Flores não hesitou em proteger a neta e a bisneta de maiores sofrimentos.

Também em suas práticas com plantas medicinais Dona Flores está atenta aos riscos e cria estratégias de proteção para abrir caminho e continuar com seu ofício. Este cuidado que consiste na adoção de diferentes posturas para manter seu modo de estar no mundo, transformando-se para seguir sendo o que aprendeu com os antigos, com suas ancestrais, revela uma gramática da africanidade (DOS ANJOS, 2018)<sup>2</sup>.

---

2 O termo “gramáticas da africanidade” foi utilizado por José Carlos dos Anjos, em uma comunicação pessoal, quando discutíamos a tarefa de encontrar dentro das comunidades quilombolas, em aspectos atravessados pelas investidas colonizadoras, as expressões da resistência de uma forma de vida que remonta às origens africanas.

Mesmo com dificuldades expressivas, sob o assédio de uma cultura que desconsidera a vida em toda sua multiplicidade e impõe a padronização dos corpos e das ações, Dona Flores resiste e revive diariamente sua caminhada pela diversidade, inclusive incorporando o que vem de fora, mas sem abandonar o que está dentro. Esta sabedoria, esta serenidade em eventualmente incorporar aspectos plausíveis da modernidade, sabendo que o que traz de seu povo não está sendo abandonado, tem muito a nos ensinar.

Antes de adentrar as expressões desta resistência em diálogo com as ofensivas da modernidade, é importante considerar que muitos ataques do projeto de colonialidade trazem em si formas de extermínio definitivo da vida, que não abrem possibilidade alguma de negociação. As sobrecargas de trabalho na comunidade que levam ao adoecimento dos corpos são um desses ataques, discutido anteriormente. Na próxima sessão, a abordagem se volta para Dona Flores e as formas que ela encontra para reviver em meio a esses ataques.

### **GRAMÁTICAS DA AFRICANIDADE: as estratégias de proteção e resistência de uma chazeira quilombola**

Uma das grandes dificuldades que se encontra ao adentrar um território quilombola pela primeira vez está em compreender as formas como as pessoas se relacionam com a terra. As imagens convencionais de racionalização e compartimentação no uso do espaço simplesmente não funcionam. A presença das plantas não está ordenada segundo o modelo ocidental de agricultura. Isso não significa que elas estejam ali simplesmente ao acaso, sem qualquer intencionalidade humana. A relação com a terra é ativa, mas não impositiva. Há uma negociação com o solo e as plantas para encontrar a melhor localização, onde as espécies fiquem adaptadas e atendam aos interesses humanos.

Observando a relação de Dona Flores com suas plantas medicinais é possível perceber em suas práticas um elemento de sua origem quilombola que permanece. Mesmo depois de séculos em que seus antepassados trabalharam forçados em plantações de cana, milho e feijão, obrigados a seguir o padrão ocidental baseado na domesticação e controle do solo e das plantas. Mesmo depois de ela mesma ter trabalhado durante anos em plantações de eucalipto e acácia, tendo morado em barracas no meio desses matos, verdadeiros desertos verdes, com milhares de exemplares da mesma espécie alinhados a perder de vista, onde a diversidade vegetal é suprimida.

Depois de tudo isso, hoje bisavó, sentindo o cansaço no corpo, e

ainda assim adentrando vigorosa a classe das mais velhas da comunidade, Dona Flores vive outra ontologia na relação com as suas plantas. O cuidado com os chás faz parte do cotidiano e há uma consideração com estas formas outras de vida, não humanas. Muitas das vezes em que estive em sua casa, ela me levava para caminhar pelo pátio e ia contando dos tratos que tinha feito nos últimos dias, das mudanças na disposição das plantas. Sempre tinha alguma novidade no terreiro. Numa tarde, apontando para uma mudinha pequena, pouco robusta, disse:

Eu mudei essa Melissa para cá porque ela não estava gostando do lugar onde eu a plantei. Ela estava murchinha... Sempre tem que cuidar se a planta está bem onde a colocamos. Senão, nem adianta. Tem que arrumar outro lugar em que ela fique bem adaptada. Tem umas plantas que são difíceis... a gente tem que ir mudando ela de lugar e observando, até encontrar onde ela queira ficar.

A maioria das plantas tem mais de uma muda em diferentes partes do quintal, evitando a possibilidade de perder o chá caso algum dos pés não se adapte e acabe morrendo. Conforme as plantas vingam e vão ganhando robustez, Dona Flores vai criando novas mudas a serem distribuídas pelo espaço ou doadas a quem venha pedir. As trocas de chás e flores são comuns entre as mulheres da comunidade, que aproveitam as visitas para levar um exemplar das plantas que despertam seu interesse.

Do outro lado da estrada que corta as terras onde vive, Dona Flores compartilha com a cunhada, de origem alemã, uma horta. O terreno é completamente roçado com canteiros alinhados onde só cresce o que é plantado, sem espaço para as “ervas daninhas”. De lá, ela tira folhas para saladas, temperos e alguns chás. Num primeiro olhar, aquele pode parecer o território por excelência desta chazeira que produz xaropes medicinais que são procurados por pessoas da comunidade e também por gente que vem de longe. Mas não. Os canteiros alinhados são uma expressão da sua flexibilidade em conviver com as gramáticas da modernidade.

No entanto, quando se trata de seu ofício de chazeira, que carrega uma tradição ancestral baseada na oralidade, as gramáticas que falam são as da africanidade. As plantas utilizadas no preparo dos xaropes não estão nos canteiros. Estão no terreiro ao redor da casa, espalhadas de maneira quase imperceptível entre árvores frutíferas, flores e folhagens. Ali, perto dela, porque não se sabe a que momento vai chegar alguém precisando dos xaropes. Pode ser que chegue de madrugada, pois o trabalho com os remédios do mato (CERQUEIRA, 2010) pressupõe abertura a situações de emergência, e ela precisa ter fácil acesso aos elementos do seu ofício.

Há também uma gramática de proteção na disposição das espécies medicinais. Reconhecida dentro e fora da comunidade por produzir xaropes

medicinais, Dona Flores entende que sua prática envolve riscos. Ciente de que seus saberes são herdados de uma tradição de mulheres negras, bugras e indígenas, que viviam em estreita relação com o mato e os poderes medicinais das plantas, ela sabe também que estes conhecimentos não estão completamente legitimados pela sociedade, especialmente pelo Estado. As plantas medicinais dispersas de maneira quase imperceptível entre outras espécies vegetais são uma forma de resistir a forças externas que condenam sua prática, criando estratégias, aplicando o saber herdado de suas antepassadas para continuar exercendo seu ofício. E expressam também uma forma de aliança com vidas não humanas, uma vez que Dona Flores relata que as plantas vão demonstrando se estão satisfeitas ou não com o lugar em que foram colocadas.

A forma de transmissão desses saberes herdados remete a uma forma milenar de relação com o conhecimento, a oralidade. Nos períodos que passei em sua casa, muitas vezes sentei nas cadeiras ao redor da mesa da cozinha para escutá-la enquanto ia organizando seu ambiente de trabalho. Dona Flores parava, em pé, olhando nos meus olhos por trás dos seus óculos, dava um suspiro, um sinal de pausa no trabalho contínuo com a casa, e dava início a outro trabalho, o das narrativas orais, da transmissão de conhecimento a partir da memória, com muita disposição e paciência no compartilhar.

É de Deus que se recebe o dom. De Deus. Só dele e de ninguém mais. A minha mãe fazia estes xaropes, e eu estava sempre em roda dela no fogão, aprendendo com ela. Nenhuma das minhas irmãs se interessou, só eu quis aprender. Só uma pessoa se interessa em ficar com o cargo. É uma coisa que vem de dentro (DONA FLORES, 2015).

Por ter recebido de Deus esse dom, ela não pode cobrar pelos xaropes. A única coisa que aceita é que tragam o mel e o açúcar, que são os únicos ingredientes que ela precisa comprar, pois os chás ela mesma cultiva. Também não aceita presente ou pagamento em troca do xarope. É um trabalho que ela faz de coração para quem precisa. E vem gente de longe precisando, principalmente no inverno. De boca em boca, pessoas de cidades vizinhas vão descobrindo os xaropes e chegam a se deslocar de cidades a 50 km do quilombo para buscar o preparado de Dona Flores, que serve a problemas respiratórios como gripe, asma, bronquite. “As pessoas que vem atrás de chá viram amigas, e para elas eu sou como uma pessoa da família. Para mim isso é uma gratificação” (DONA FLORES, 2015).

As receitas do xarope variam conforme as condições de saúde de quem vem buscar. Problemas de hipertensão ou diabetes, por exemplo, modificam os chás utilizados ou a presença do açúcar e do mel. Por isso, o

xarope é preparado na hora em que ela recebe o pedido, podendo acontecer a qualquer momento do dia ou da noite. Durante o preparo, ela vai rezando os chás. “Eles têm que ser feitos em nome de Deus. Tu vai rezando, desejando o bem para a pessoa que vai tomar”.

Sobre o conhecimento que transmite, Dona Flores diz o seguinte:

Tudo que eu sei eu aprendi com os antigos. Eu levo na memória. Eu não fui para os livros ou para os computadores como vocês vão agora. Eu aprendi ouvindo. E tudo que eu aprendo eu vou passando para os outros (DONA FLORES, 2017).

Esse saber guardado na memória e difundido pela oralidade revela também uma estratégia antiga de salvaguarda do conhecimento no corpo, território primário a carregar os aprendizados. Dona Flores conta que perdeu duas vezes tudo o que tinha. A casa em que vivia pegou fogo uma vez e desabou em outra. O que teria restado se seus saberes estivessem depositados em livros e computadores?

O saber no corpo, através da memória e da oralidade. Os chás protegidos, ocultos ao olhar despreparado, no terreno que contorna a casa, extensão de seu território-corpo (CABNAL, 2010). Estas formas de relação com o conhecimento e com o território expressam gramáticas de uma africanidade, uma postura diante da vida que confronta o padrão ocidentalizado imposto, resistindo apesar das inumeráveis tentativas de extermínio. E este recurso ao saber ancestral também é uma forma de proteção para Dona Flores, expressando silenciosamente sua percepção dos riscos que esse saber-fazer não-hegemônico enfrenta em uma sociedade perpassada pela colonialidade.

Segundo Juliana Santilli (2002) e Eloy et al (2015), não há proteção eficaz do Estado brasileiro sobre os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, aí incluídas as plantas medicinais. Os regimes legais têm servido mais a empresas biogenéticas internacionais do que às pequenas comunidades. Tais empresas têm patenteado conhecimentos milenares de povos tradicionais, o que é qualificado como biopirataria, sob o apoio de legislações internacionais. Nesse sentido, as comunidades têm sido alvo de interesse em função dos conhecimentos, mas não têm garantia legal da manutenção de suas práticas.

Dona Flores não relata ter sido interpelada por nenhuma autoridade que questionasse suas práticas, mas sente-se insegura quanto à regularidade de seu ofício em função das histórias que ouve sobre mulheres condenadas por trabalharem com esses remédios do mato sem alguma forma de autorização legal. Ao longo de nossos encontros, pude perceber uma preocupação quanto à legitimidade de sua prática pelo Estado. Quando perguntei se poderia tirar uma foto sua com os xaropes

para colocar no meu trabalho, ela rindo me respondeu:

Deus me livre! Tu coloca uma foto dessas na internet... e daqui a pouco para a polícia aqui na frente e me prende. Eu fora disso! Eu sei que lá para cima tem uns grupos de mulheres que fazem esses xaropes, mas elas tiraram curso para poder atuar nas comunidades (DONA FLORES, 2018).

Em outro momento, pediu-me que eu levasse os xaropes para a universidade, para que fosse realizado um teste verificando se as quantidades dos ingredientes estavam corretas: “Ninguém nunca reclamou, acredito que não faz mal, mas tinha que confirmar” (DONA FLORES, 2017). Na comunidade quilombola em que vive, não chegou nenhum tipo de regulamentação dos saberes tradicionais por parte do Estado, deixando uma insegurança quanto ao exercício de seu trabalho como chazeira, o que dá indícios de que há um risco para as mulheres que lidam com saberes medicinais de plantas.

De acordo com Silvia Federici (2004), as mulheres que estruturam suas vidas a partir de práticas comunitárias e ocupam lugares que transcendem o espaço doméstico, especialmente quando dominam conhecimentos sobre plantas medicinais, colocam em risco o projeto do Estado moderno-colonial, frustrando sua tentativa de dominar todas as instâncias de produção e controle da vida. A autora retoma o tema da caça às bruxas e argumenta que esta perseguição genocida às mulheres tem origem na gênese do capitalismo, nos ataques às terras comunitárias, aos quais as mulheres ofereceram maior resistência, pois, diferentemente dos homens, a estratégia de luta não era a fuga, em razão das dificuldades de mobilidade durante a gravidez e na companhia de crianças. Desse modo, enfraquecer o papel comunitário que elas não deixavam de exercer, por meio de acusações de bruxaria, constituiu uma estratégia para a desestruturação das organizações comunitárias locais, abrindo espaço para os cercamentos e a consolidação da propriedade privada. Em sua análise, Federici percebe uma continuidade, ainda hoje, dessa perseguição às mulheres que perpetuam saberes sobre ervas e seus efeitos no corpo, nos lugares onde o capital se interpõe às pequenas comunidades. Dona Flores, por sua vez, nos ensina que as mulheres seguem sendo resistência nos ataques aos territórios.

Segundo Rita Segato (2012), as relações de gênero que configuram as Américas colonizadas pela modernidade europeia estão organizadas num padrão binário que distingue homens e mulheres, delimitando aos primeiros as funções da esfera pública, enquanto as últimas ficam restritas ao espaço privado da vida doméstica. No território quilombola analisado, a produção dos xaropes proporciona à mulher um papel comunitário que

extrapola a esfera doméstica, colocando-a em relações de troca com pessoas da comunidade e também de outras regiões, o que lhe confere reconhecimento. É possível perceber que essa atividade tem cunho eminentemente comunitário quando Dona Flores diz que os remédios não fazem efeito em quem prepara, devendo ser utilizados por pessoas de fora que venham procurá-los. Em suas palavras, “santo de casa não faz milagre”. Portanto, a produção dos xaropes a coloca necessariamente em contato com diferentes pessoas da comunidade e além, incluindo em sua rotina uma função produtiva que extrapola os limites do ambiente doméstico. E é esse papel de destaque no ambiente comunitário que oferece resistência à definição do papel a ser ocupado pelas mulheres no sistema capitalista moderno-colonial, tendo sido perseguido desde a caçada às bruxas da Idade Média, mas não só. Este cerceamento segue até hoje.

Dona Flores não considera suas atividades como bruxaria. Define-se como chazeira e está atenta aos riscos que concernem à sua função comunitária, consciente dos ataques ancestrais às mulheres que guardam os conhecimentos dos remédios do mato e o utilizam em benefício de suas comunidades. Recorro ao termo caça às bruxas para contextualizar suas práticas em um panorama mais amplo em que a definição de bruxaria vem de fora, de quem persegue as práticas tradicionais, e impacta a vida de mulheres que trabalham com plantas medicinais em relações comunitárias nos dias atuais. Mesmo não sendo impedida de realizar seu ofício, Dona Flores mantém uma desconfiança quanto à possibilidade de ser punida pelo Estado por fornecer xaropes medicinais a pessoas de fora do seu espaço doméstico.

Contudo, a inexistência de alguma regulamentação legal não a impede de seguir exercendo seu ofício. Em resposta aos riscos, recorre aos saberes herdados dos antigos e articula estratégias de proteção e resistência, que perpetuam formas outras de ocupar o mundo, para além da monotonia normalizadora da colonialidade. Federici (2004) chama atenção para o fato de que, no modo de produção capitalista, o corpo feminino é o terreno privilegiado de exploração e, por isso, é também o mais fecundo para a articulação da resistência. Assim como as mulheres medievais que não abandonaram suas terras aos primeiros ataques dos cercamentos, também Dona Flores não deixa de ocupar seu espaço na comunidade, trabalhando com o que aprendeu com sua mãe e sua avó e não foi armazenado em livros ou canteiros que possam ser facilmente suprimidos, mas está espalhado pela memória, guardado em seu corpo e estendido ao terreno que contorna sua casa, extensão do seu território-corpo. Ao procurar pelas resistências na prática de Dona Flores com as plantas medicinais, pude vislumbrar em seu modo quilombola de estar no mundo uma gramática da africanidade, que articula saber, oralidade, corpo

e território em aliança com as plantas, refletindo-se em uma estratégia de proteção e salvaguarda de conhecimentos e concepções de vida que fazem frente aos ataques do projeto colonizador.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conhecimento sobre plantas medicinais de Dona Flores se reflete a um tempo em potência e perigo. Sua atuação comunitária lhe permite transcender o ambiente doméstico, colocando-a em contato com pessoas de dentro e de fora da comunidade, o que lhe proporciona reconhecimento e trocas, de conhecimentos, plantas, afetos. Por outro lado, seu saber sobre as plantas medicinais, que lhe permite voos maiores do que o trabalho reprodutivo a que a divisão sexual do trabalho destina as mulheres, também lhe traz riscos. O temor de que autoridades estatais condenem sua atuação se faz presente. Em resposta, ela cria estratégias de salvaguarda dos conhecimentos, as quais atravessam seu corpo e a extensão dele, o terreno ao redor da casa. Seu corpo-território é lugar de produção da resistência, carregando seus saberes onde quer que ela vá, e transmitindo-os através da oralidade a quem esteja aberto a receber.

A exposição da experiência de uma mulher quilombola com o saber e a prática, a partir de plantas medicinais, pode deixar pistas de como trabalhar e aprender com este tipo de conhecimento em outros contextos. Também fala sobre onde procurar e produzir as estratégias de enfrentamento: o corpo, espaço privilegiado da exploração e perseguição às mulheres, é terreno fértil para a criação de resistências e proteção do conhecimento. E não só o corpo das mulheres, mas o das plantas também. Dona Flores nos ensina que as plantas escolhem onde querem ficar. Elas também são capazes de nos dizer onde é seguro permanecer. Quando encontra olhar treinado e percepção aguçada, o conhecimento, aparentemente disperso pelas múltiplas informações do espaço, é potência que se perpetua e expande.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: **Feminismos diversos**: el feminismo comunitario. ACSUR: Las Segovias, 2010.

CÂMARA, Yls Rabelo; MINGO, Carlos Sanz; CÂMARA, Yzy Maria Rabelo. Das bruxas medievais às benzedadeiras atuais: a oralidade como manutenção da

CHRISTO, Dirce Cristina de. Cultivando resistência: cuidado e proteção frente aos riscos nas práticas de uma chazeira quilombola. *Tessituras*, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 155-170, jul./dez. 2018.

memória na arte de curar: uma pesquisa exploratória. **Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL**, v. 1980, n. 4504, 2016.

CERQUEIRA, Ana Carneiro. **O “povo” parente dos Buracos**: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, [2010].

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petropolis: Vozes, 1998.

ELOY, Christinne Costa et al. Apropriação e proteção dos conhecimentos tradicionais no Brasil: a conservação da biodiversidade e os direitos das populações tradicionais. **Gaia Scientia**, v. 8, n. 2, 2015.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. 2004. Tradução: Coletivo Sycorax. Disponível em: <[https://we.riseup.net/assets/349834/Federici%2C+Silvia+Caliba+e+a+bruxa\\_pdf.pdf](https://we.riseup.net/assets/349834/Federici%2C+Silvia+Caliba+e+a+bruxa_pdf.pdf)> Acesso em: 17 jun. 2018.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Dona Santa e Madalena**: performance e memória de matriarcas e rainhas de maracatu. In: Simpósio Nacional de História, 24. São Leopoldo, 2007.

HOOKS, B. Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista. In: **Otras inapropiables**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935–952, 2014.

MARQUES, Pâmela Marconatto; GENRO, Maria Elly Herz. Por uma ética do cuidado: em busca de caminhos descoloniais para a pesquisa social com grupos subalternizados. **Estudos de Sociologia**, v. 21, n. 41, 2016.

MCCLINTOCK, Anne. Couro imperial: Raça, travestismo e o culto da domesticidade. **Cadernos Pagu**, n. 20, 2003.

MIES, Maria. **The social origins of the sexual division of labour**. ISS Occasional Papers n° 85, Institute of Social Studies: Netherlands, 1981.

PASSERINI, Luisa. Mitobiografia em História Oral. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 10, 2012. Disponível em:

CHRISTO, Dirce Cristina de. Cultivando resistência: cuidado e proteção frente aos riscos nas práticas de uma chazeira quilombola. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 155–170, jul./dez. 2018.

<<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12102/8764>> .  
Acesso em: 17 jun. 2018.

SANTILLI, Juliana. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

SANTOS, Abrahão de Oliveira. Saúde Mental da População Negra: uma perspectiva não institucional. **Revista da ABPN**, v. 10, n. 24, p. 241-259, nov. 2017 - fev. 2018. Disponível em: <<http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/583>>. Acesso em: 16 jun. 2018.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces**, n. 18, 2012.

## **AUTORA**

### **Dirce Cristina de Christo**

Mestra em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bacharela em Ciências Econômicas e licencianda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: [dircec.christo@gmail.com](mailto:dircec.christo@gmail.com) .

Recebido em: 31/03/2018.

Aprovado em: 21/06/2018.

Publicado em: 25/12/2018.

CHRISTO, Dirce Cristina de. Cultivando resistência: cuidado e proteção frente aos riscos nas práticas de uma chazeira quilombola. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 155-170, jul./dez. 2018.