

ETNOSABERES E CULTURAS TRADICIONAIS AFROBRASILEIRAS: FARMACOPEIA, MAGIA E REPRODUÇÃO MATERIAL E SIMBÓLICA DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO VALE DO JEQUITINHONHA-MG

Raphael Fernando Diniz*
Universidade Federal de Goiás

Resumo: Ao longo das últimas décadas, os etnosaberes de culturas tradicionais têm sido objeto de inúmeros estudos em distintos campos científicos. Com frequência, os estudos realizados buscam levantar e analisar dados e informações a respeito dos múltiplos usos da biodiversidade, compreender as formas de classificação, domesticação e manipulação da fauna e da flora, assim como interpretar a complexa relação homem-natureza em suas diferentes dimensões, escalas espaço-temporais e significações culturais. Neste sentido, examinamos no presente artigo os etnosaberes relacionados aos usos de plantas, animais e insetos em práticas terapêuticas, mágico-ritualísticas e simbólico-culturais de comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha mineiro. Para consecução desse objetivo, recorremos ao uso de uma metodologia essencialmente qualitativa, operacionalizada por meio de entrevistas semiestruturadas com agricultores e agricultoras quilombolas, caminhadas transversais e observações diretas nos quintais agroflorestais de seus estabelecimentos produtivos, além de registros iconográficos (fotografias e croquis) destes espaços e de seus cultivos. Por meio deste estudo, constatamos que os etnosaberes constituem uma importante expressão cultural da relação homem-natureza, das experiências espaço-temporais, interações sociais, costumes e cosmovisões dos membros das comunidades quilombolas, contribuindo para a manutenção dos processos de reprodução material e simbólico-cultural de suas famílias e coletividades e para a preservação da espaço-temporalidade da cultura afro-brasileira no Vale do Jequitinhonha mineiro.

Palavras-chave: Saberes Tradicionais. Etnobotânica. Etnozoologia. Etnoentomologia. Plantas medicinais.

Ethnoknowledge and traditional afro-brazilian cultures: pharmacopoeia, magic and material and symbolic reproduction of quilombola communities of the Jequitinhonha Valley, state of Minas Gerais, Brazil

Abstract: During the past several decades ethno-biological knowledge of traditional cultures has been an object of innumerable studies. Such studies often intend to take and analyse data pertaining to; the many uses of biodiversity, understanding the forms of classification and techniques of domestication and manipulation of fauna and flora, as well as, to interpret the complex relationship between man and nature in its different dimensions, spatio-temporal scales and cultural significances. Conforming to this tradition we examine in the following article ethno-biological knowledge related to the uses of plants, animals and insects in the therapeutic, magical and culturally-symbolic practises of the Quilombola communities of the Jequitinhonha Valley in Minas Gerais. To achieve our objective we relied upon the use of an essentially qualitative methodology carried out by means of semi-structured interviews with farmers and Quilombola farmers, cross-country hikes and direct observations from agro-forestral field cultivations, also documenting in the form of iconographic records (photographs and sketches) these spaces and their crops. Through this study we show that ethno-biological knowledge constitutes an important cultural expression of the relationship between man and nature, spatio-temporal experiences, social interactions, customs and worldviews of the members of Quilombola communities. This knowledge contributes to the maintenance of the processes of material and symbolic-cultural production of these families and collectives and thus aids in the preservation of the living afro-brazilian culture within the Jequitinhonha Valley of Minas Gerais.

Keywords: Traditional knowledge. Ethnobotany. Ethnozoology. Ethnoentomology. Medicinal Plants.

Ethno-savoirs et cultures traditionnelles afro-brésiliennes: pharmacopée, magie et reproduction matérielle et symbolique des communautés quilombolas dans la Vallée du Jequitinhonha, état de Minas Gerais, Brésil

Résumé: Au cours des dernières décennies, les ethno-savoirs des cultures traditionnelles ont fait l'objet de nombreuses études dans les différents domaines scientifiques. Souvent, les études menées visent à collecter et analyser des données et des informations sur les multiples usages de la biodiversité ; à comprendre les formes de classification, de domestication et de manipulation de la faune et de la flore ; ainsi qu'à interpréter la relation complexe entre l'homme et la nature dans ses différentes dimensions, échelles spatio-temporelles et significations culturelles. Dans ce sens, nous examinons dans cet article les ethno-savoirs liés aux utilisations des plantes, des animaux et des insectes dans les pratiques thérapeutiques, magiques, rituelles, symboliques culturelles des communautés quilombolas dans la Vallée du Jequitinhonha, état de Minas Gerais, Brésil. Pour atteindre cet objectif, nous avons eu recours à une méthodologie essentiellement qualitative, opérationnalisée à partir d'entretiens semi-structurés avec des agriculteurs et agricultrices quilombolas, des randonnées et des observations directes dans les systèmes agroforestiers dans les jardins de leurs exploitations agricoles, en plus des enregistrements iconographiques (photographies et croquis) de ces espaces et de leurs cultures agricoles. À travers cette étude, nous avons constaté que les ethno-savoirs constituent une expression culturelle importante de la relation homme-nature, des expériences spatio-temporelles, des interactions sociales, des coutumes et des visions du monde des membres des communautés quilombolas, contribuant au maintien des processus de reproduction matérielle et symbolique de leurs familles et communautés et à la préservation de l'espace-temporalité de la culture afro-brésilienne dans la Vallée du Jequitinhonha.

Mots-clé: Savoirs traditionnels. Etnobotanique. Etnozoologie. Etnoentomologie. Plantes médicinales.

Introdução

As relações que os membros de grupos tradicionais estabelecem entre si e com o meio em que se inserem e constroem engendram uma multiplicidade de formas de organização e apropriação do espaço marcadas pela indissociabilidade entre as dimensões simbólico-culturais, técnicas, naturais e espaço-temporais, assim como por uma concepção de interação simbiótica entre homem e natureza (DIEGUES, 1996; DIEGUES; ARRUDA, 2001; WOORTMANN, 2004; ALMEIDA, 2008). Por meio de um conjunto de artefatos, saberes-fazer, crenças, comportamentos e normas de uso e regulação dos recursos naturais ocorre a mediação entre o homem e o mundo que o rodeia, tornando-se indispensáveis à reprodução e organização sócio-espacial dos indivíduos e de suas coletividades. Neste sentido, a definição de formas adequadas de ocupação, divisão e transformação do espaço por estes grupos está relacionada ao modo como eles concebem, analisam e percebem suas possibilidades, assim como às técnicas e normas que permitem explorá-lo, em conformidade com suas experiências espaço-temporais e com as suas necessidades materiais e simbólico-culturais (CLAVAL, 1999, 2007, 2012; ALMEIDA, 2003). Como observado por Claval (1999, p. 71):

O mundo que os homens constroem, transformam e organizam depende da imagem que eles têm do meio, das técnicas que permitem ter domínio sobre ele e os modelos ideais que eles gostariam de impor. O mundo que os homens desenham coloca em jogo deuses, espíritos e forças cósmicas: sua topografia mistura espaços profanos e espaços sagrados.

Observa-se, com efeito, que é por meio da cultura que se manifesta a interação entre homem e natureza, a mediação dos indivíduos e de seus grupos com o mundo, permitindo-lhes orientarem-se no espaço, socializarem entre si, se projetarem no futuro e em vários lugares, assegurar a sua sobrevivência e construir um modo de vida particular (CLAVAL, 1999, 2007, 2012). Nessa perspectiva, a cultura conforma um conjunto de atitudes e costumes que são indispensáveis à existência material dos indivíduos e à sua interação social, assim como permite aos grupos sociais construir suas identidades e memórias coletivas de modo a alcançarem a unidade. Conforme argumenta Claval (2007, p. 89):

A cultura é indispensável ao indivíduo no plano de sua existência material. Ela permite sua inserção no tecido social. Dá uma significação à sua existência e a dos seres que o circundam e formam a sociedade da qual se sente membro.

No caso das culturas tradicionais presentes no meio rural brasileiro, tais como as indígenas, quilombolas, cai-piras, cerradeiras, camponesas etc. estudadas por Diegues (1996), Almeida (2003), Woortmann (2004), Almeida (2008), Deus (2008), Candido (2010) e Rodrigues (2013), observa-se que existe uma relação de interdependência entre seus *modus vivendi*, *operandi* e *economicus* e uma imbricação entre as dimensões simbólico-cultural, técnica, econômica e natural de suas relações espaço-temporais, alicerçadas numa teia complexa de interações sociais, costumes e cosmovisões que guiam suas lógicas de organização e reprodução sócio-espacial.

Para instituir e manter suas formas particulares de relação sócio-espacial e sociocultural, estes grupos recorrem a um conjunto de saberes e saberes-fazer a respeito dos elementos e dinâmicas espaço-temporais de seu meio, assim como de mundos sobrenaturais, os quais são transmitidos intergeracionalmente por meio da oralidade. De acordo com Diegues; Arruda (2001), estes saberes tradicionais são produtos de um processo de coevolução ocorrido entre as populações e seus ambientes naturais, o que permitiu a conservação de um determinado equilíbrio entre ambos. Ademais, conforme ressalta Claval (2012), é com base nestes saberes que são estabelecidas normas de uso e apropriação dos recursos naturais e da biodiversidade, tornando mais eficazes a cooperação e organização sócio-espacial de modo a favorecer a existência coletiva.

No que concerne especificamente aos *etnosaberes* (saberes e saberes-fazer construídos e mantidos por determinados grupos étnicos) relacionados às plantas (*etnobotânica*), animais (*etnozoologia*) e insetos (*entomologia*), cumpre observar que é por meio deles que ocorre a domesticação e manipulação de diversas espécies da flora e da fauna para que os indivíduos e suas coletividades possam se reproduzir cultural e materialmente. Assim, conforme advertem Diegues; Arruda (2001), a biodiversidade não deve ser concebida apenas como um produto da natureza, mas também enquanto uma construção cultural e social, uma vez que muitos animais e vegetais são produtos da ação das sociedades e culturas humanas, em particular das sociedades tradicionais não-industriais, que, ao domesticarem determinadas espécies, mantém, ou até mesmo, aumentam a diversidade local. A este respeito, Almeida (2016a) argumenta que a biodiversidade é "território culturalizado", uma vez que é apropriado primeiramente pela cultura das populações tradicionais que possuem uma íntima relação com a natureza. Neste sentido, em determinados contextos, a biodiversidade trata-se, na verdade, de uma

etnobioidiversidade (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Diante disso, ao longo das últimas décadas e em diversos países, os etnosaberes têm sido objeto de inúmeros estudos, os quais buscam, com frequência, levantar e analisar dados e informações a respeito dos múltiplos usos de espécies vegetais, animais e insetos. Dentre os principais propósitos das pesquisas realizadas, destacam-se a compreensão das formas de classificação e técnicas de domesticação e manipulação feitas pelos grupos tradicionais, assim como a interpretação da complexa relação homem-natureza em suas diferentes dimensões, escalas espaço-temporais e significações culturais (RAO; JAMIR, 1982; BALÉE, 1987; BEYRA et al., 2004).

Além de produzir conhecimentos a respeito das diversas possibilidades de uso da biodiversidade que podem ser úteis à sociedade, as pesquisas sobre os etnosaberes também contribuem para o desenvolvimento de novas formas de exploração dos ecossistemas que se contrapõem ao atual modelo predatório de manejo dos recursos naturais e às políticas preservacionistas, que buscam excluir os grupos humanos dos espaços onde a natureza ainda se encontra conservada. Do mesmo modo, contribuem para delinear novas estratégias de recuperação e conservação de florestas residuais, de espécies animais e vegetais nativas e para a descoberta de substâncias importantes para as áreas médica e industrial (DIEGUES, 1996; DIEGUES; ARRUDA, 2001; GAZZANEO et al., 2005; CASAS et al., 2016).

Desse modo, tendo em vista a importância dos etnosaberes para as culturas tradicionais, a sociedade e a recuperação e/ou conservação de espécies da fauna e da flora e de seus ecossistemas, examinamos no presente artigo os etnosaberes relacionados aos usos da biodiversidade em práticas terapêuticas, mágico-ritualísticas e simbólico-culturais de comunidades quilombolas do Vale do Jequitinhonha mineiro¹. Buscamos, a partir desse exercício, realizar um levantamento das espécies vegetais, animais e insetos e de seus diversos usos pelas famílias quilombolas. Complementarmente, analisamos e refletimos sobre o papel destes etnosaberes na construção da etnobioidiversidade e na manutenção dos processos de reprodução material e simbólico-cultural das famílias e de suas coletividades. Por fim, buscamos compreender as práticas espaciais inerentes à relação homem-natureza no processo de seleção, domesticação e manipulação da flora e da fauna e na constituição

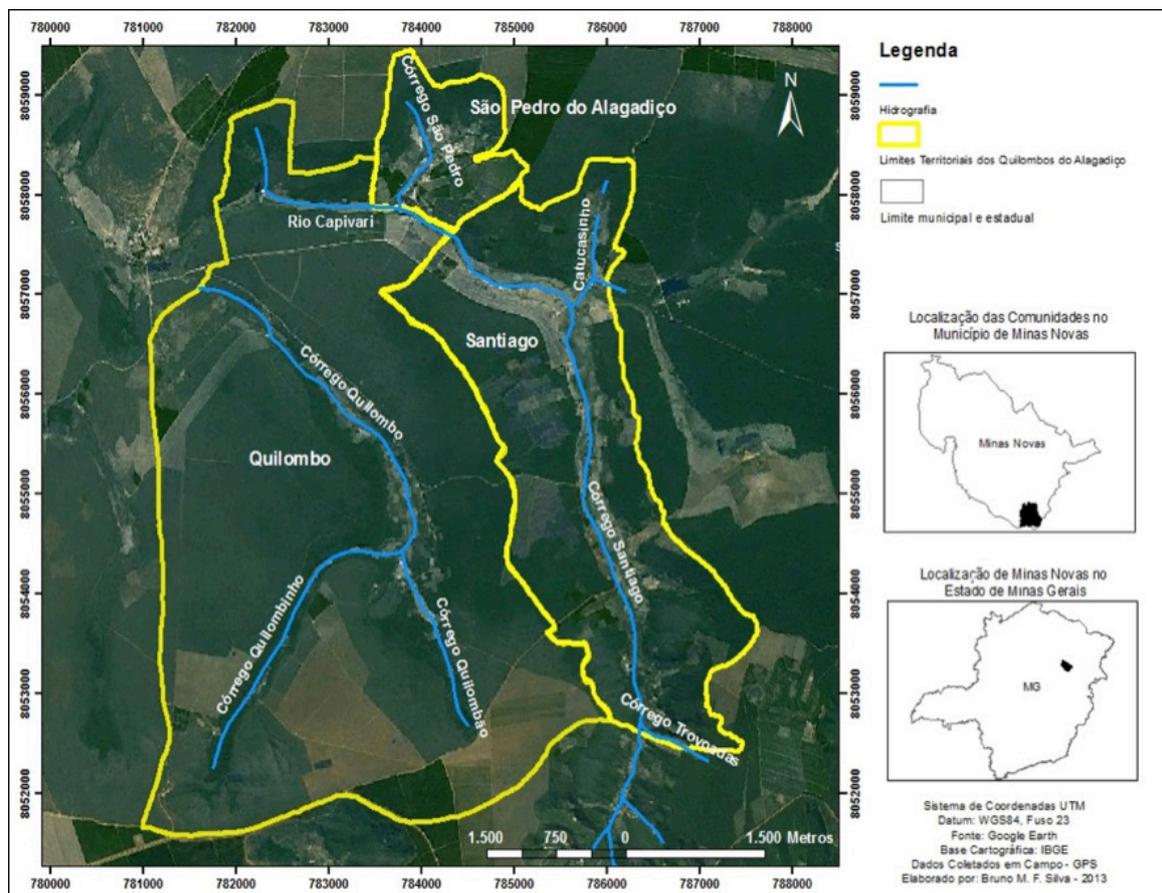
das espaço-temporalidades da cultura afro-brasileira no Vale do Jequitinhonha mineiro.

Para consecução desses objetivos, recorreremos ao uso de uma metodologia essencialmente qualitativa, operacionalizada por meio de entrevistas semiestruturadas com agricultores e agricultoras quilombolas, caminhadas transversais e observações diretas nos quintais agroflorestais de seus estabelecimentos produtivos, além de registros iconográficos (fotografias e croquis) destes espaços e de seus cultivos. Por meio das entrevistas semiestruturadas e das observações diretas, foi possível catalogar cada espécie vegetal presente nestes espaços e identificar seus respectivos usos nas atividades realizadas pelas famílias quilombolas. E a partir das caminhadas transversais realizamos os registros iconográficos dos quintais e de seus principais elementos, tal como apresentamos na figura 1, pela qual é possível constatar que nestes espaços os agricultores e agricultoras quilombolas cultivam uma diversidade expressiva de culturas agrícolas, árvores nativas, plantas medicinais, criam animais de pequeno e médio porte, como galinhas e porcos, cultivam hortaliças, plantas ornamentais em frente a residência, constroem seus paióis e galpões onde guardam ferramentas, sementes e grãos colhidos nas lavouras etc.

Cumpramos observar que, embora haja um ou mais galinheiros cercados no interior dos quintais, as galinhas permanecem frequentemente soltas, ciscando por todos os cantos à procura de alimentos o que, de certo modo, contribui para o controle de insetos e parasitas que são prejudiciais às culturas agrícolas presentes nos quintais. Ao fim da tarde é que elas são fechadas nos galinheiros, ação que visa sua proteção contra animais selvagens, como o lobo-guará e o cachorro do mato, que transitam próximo aos quintais e remanescentes florestais durante a noite. Outro aspecto a ser observado é o arranjo espacial dos cultivos, caracterizado por não possuir um desenho cartesiano de "ruas e linhas" bem definido, diferentemente das lavouras existentes nas várzeas dos córregos locais, onde se observam formas geométricas bem delimitadas. A partir das travessias, pudemos observar que este tipo de organização dos plantios nos quintais segue algumas condições pré-definidas pelas características pedológicas dos terrenos ("dureza", existência de pedras, umidade etc.), pela presença/não de luminosidade e pelo tempo de "descanso" da terra.

¹O Vale do Jequitinhonha compreende o território da bacia hidrográfica do Rio Jequitinhonha, localizada no nordeste do estado de Minas Gerais e sul da Bahia, em uma área de 70.315 km², dos quais 66.319 km² (94,3%) fazem parte do território mineiro e 3.996 km² (5,7%) pertencem ao território baiano.

FIGURA 2: Limites territoriais das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Quilombo, Santiago e São Pedro do Alagadiço, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG.



Fonte: organização do autor, 2013.

Saberes etnobotânicos e os múltiplos usos da flora

Para realização da pesquisa sobre os etnosaberes quilombolas foram selecionados 23 quintais agroflorestais no recorte espacial de estudo, sendo seis localizados em São Pedro do Alagadiço, sete em Quilombo e dez em Santiago, o que correspondeu a 40% do total de estabelecimentos produtivos das duas primeiras comunidades e 20% de Santiago. Estes espaços possuem área média entre 915 m² e 7.000 m², e estão situados no entorno das residências, em terrenos nas vertentes acima da várzea dos córregos locais.

De acordo com os agricultores e agricultoras quilombolas, estas terras são consideradas “mais duras”, “fracas” e “secas” em relação aos solos úmidos e mais férteis das várzeas onde geralmente são cultivadas as lavouras de arroz, milho e feijão e os canteiros de hortaliças. No entanto, apesar dessas características, pudemos observar uma significativa agrobiodiversidade nestes espaços, o que, em nosso entendimento, se justifica pelo fato de que a fertilidade destes solos é cons-

truída pelas mãos e saberes agroecológicos dos sujeitos pesquisados, permitindo-lhes escolher “o que”, “onde” e “quando” plantar em cada área do quintal.

Os quintais agroflorestais foram escolhidos como espaços privilegiados de investigação em virtude de serem o lugar por excelência da etnobiodiversidade quilombola, reunindo em seu interior a diversidade de saberes e sabores, de medicamentos naturais da farmacopeia local e de práticas mágico-ritualísticas e simbólico-culturais que estão intimamente associadas à sua diversidade de espécies vegetais e animais (Figura 3).

FIGURA 3: Quintal agroflorestral registrado a partir do córrego Quilombo, na Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG.



Fonte: organização do autor, 2013.

Cumpra também ressaltar que os quintais representam um marco da *territorialização* das primeiras famílias destas comunidades, quando, como dissera um velho agricultor de Santiago, "*a primeira coisa a ser feita antes de se casar era a formação de um quintal*", não obstante, em alguns casos, a residência ainda não tivesse sido construída. Por isso, tais espaços são considerados hoje em dia uma "*tradição dos antigos*", transmitidos de geração em geração a partir de cada nova família que se constitui nestes quilombos.

De primeiro, quando a pessoa, o rapaz formava um casamento, ele pegasse a namorada, a primeira coisa que ele fazia era formar um quintal. Tinha hora que eles formavam o quintal e depois faziam a casa, já em frente do quintal. É uma tradição dos antigos! Desde os mais velhos eles já começavam com a casa e faziam o quintal (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 65 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012).

Do mesmo modo, os quintais representam, por toda sua biodiversidade, conforme se observa na figura 3, e seus diferentes tipos de uso, o "enfeite da casa", nas palavras de um agricultor do Quilombo, um "adorno" que todo o entorno do espaço de moradia quilombola deve possuir, com árvores, animais, insetos, cultivos perenes e sazonais, flores etc. Em síntese, tudo que preencha

aquele espaço circundante e lhe dê vida!

Uai moço... aí eu com minha bobagem toda, eu acho que a gente tem o quintal é porque o quintal é que é o enfeite da casa, né?! Se a casa não tivesse um quintal, né? Ela não tem um enfeite! Agora no quintal a gente pode plantar café, bananeira, laranjeira, né? (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 78 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, outubro de 2012).

Os quintais são também sinônimos de *proteção*, como se pode observar na figura 3: protege contra os ventos fortes que assopram nos vales onde estão localizadas as residências; contra a poeira das estradas que suja as varandas e o interior das casas; contra o sol forte que limita o crescimento de determinados cultivos e contra o mau olhado e a inveja que são "colocados" no terreiro, afastados pela presença de cruzeiros, chifres de boi e do cultivo de plantas como comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia maculata*), espada-de-são-jorge (*Sansevieria guineensis*) e chico-pelado (*Rhipsalis baccifera*).

Em uma análise sociológica, os quintais correlacionam-se à manutenção dos laços morais de *reciprocidade*, *solidariedade* e *afetividade* que conformam as relações de campesinidade destes quilombos, visto que durante a sua formação os agricultores obtêm, gratuitamente, as sementes e mudas das culturas agrícolas a

serem plantadas no espaço do entorno de suas casas. Como dissera um agricultor de Santiago:

Ah, isso [as mudas] eles pegava no quintal do vizinho, pedia um, pedia o outro, todo mundo ajudava, porque muda pra plantá naquele tempo, ô gente!? Ninguém vendia, aquilo, vá lá! "Eu preciso duma muda, vou pegá umas cinco aqui!" Muda de banana, muda de tudo enquanto é coisa, eles pegava e plantava... (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 65 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012).

Acrescenta-se, ademais, que os cultivos dos quintais são comercializados apenas com os "de fora", já que entre os vizinhos prevalecem as práticas de solidariedade e reciprocidade na concessão gratuita do direito de se coletar frutas e hortaliças destes espaços.

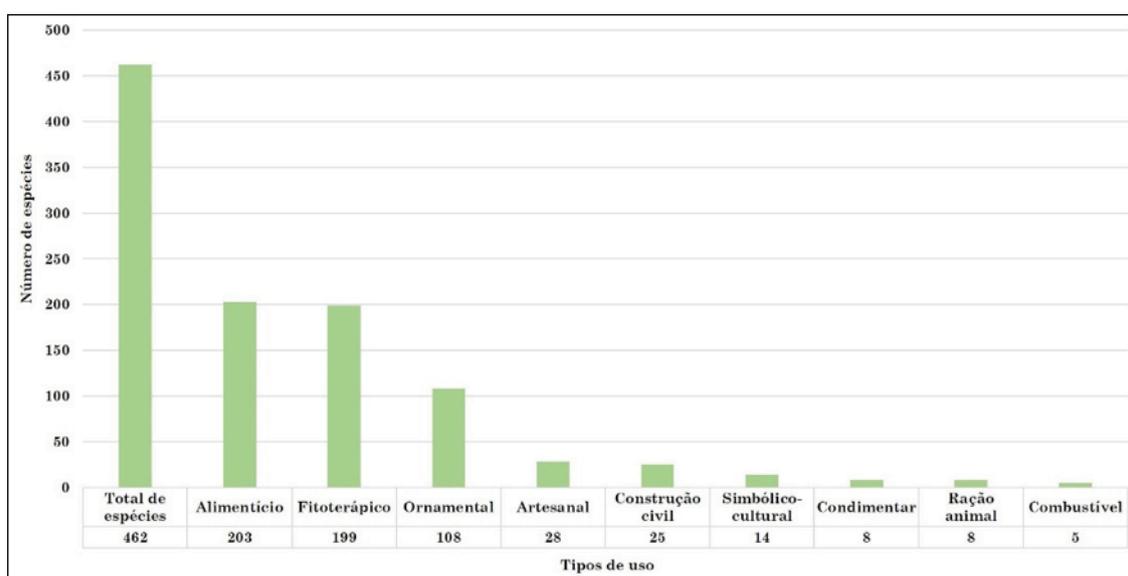
O sinhô sabe né?! Vizin assim que tá vendeno essas coisa assim... assim qui nem banana, pros vizin, tem hora que é ruim né?! Quando a gente não tivé aqui na casa da gente, as vezes tem lá na casa dele, e eles arruma pra gente, num é? (AGRICULTOR QUILOMBOLA, 78 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, novembro de 2012).

Neste sentido, tal como reflete Almeida (2016a, 2016b) sobre os quintais de comunidades tradicionais no cerrado goiano, estes espaços são um bem cultural de quem os constrói e os mantém, são lugares de experiência onde as práticas dos saberes e da domesticação da natureza acontecem, espaço vivido onde se dá

a socialização cotidiana e a constituição da identidade cultural das famílias rurais. Em síntese, os quintais não configuram-se somente enquanto um espaço produtivo onde são cultivados alimentos, plantas medicinais, ornamentais e de uso artesanal para atender ao consumo familiar, mas são também espaços sociais, culturais, simbólicos e de valorização do ambiente, constituindo-se, com efeito, em um *território culturalizado* (ALMEIDA, 2016a, 2016b).

Em cada quintal, com a ajuda dos agricultores e agricultoras quilombolas, foram identificadas a quase totalidade das espécies vegetais (variando de 29 a 114 espécies por quintal), tanto as que são por eles cultivadas quanto as que rebrotam naturalmente. A partir desse exercício, foram contabilizadas 462 espécies vegetais destinadas a vários tipos de usos: alimentício, condimentar, fitoterápico, madeireiro (artesanal, combustível e construção civil), ração animal, ornamental e simbólico-cultural (Gráfico1). Para a maioria das espécies, ademais, foram relatados mais de um tipo de uso. Complementarmente a estes cultivos, nos quintais também são criados animais de pequeno e médio porte, como galináceos (*Gallus sp.*) e porcos caipiras (*Sus scrofa domesticus*), e insetos, como as abelhas Jataí-verdadeiras (*Tetragonisca sp.*).

GRÁFICO 1: Número de espécies vegetais identificadas nos quintais agroflorestais e seus respectivos usos



Fonte: Dados de Pesquisas de Campo. Compilação e organização do autor, 2013.

Além das informações obtidas nas caminhadas transversais realizadas nestes espaços, buscamos também investigar os saberes de outros sujeitos que foram citados, amiúde, como os principais conhecedores das plantas, animais e insetos de usos fitoterápicos e simbólico-culturais: raizeiros, parteiras e benzedores.

Do total de 462 espécies vegetais catalogadas, 23,4% (108) são referentes às plantas de uso ornamental, as quais são cultivadas em jardins e varandas pelas mulheres quilombolas.

Além do objetivo de embelezar o espaço do entorno das casas (Figura. 4), os cultivos ornamentais também desempenham uma função importante no enfeite da escola comunitária, das igrejas nos momentos de celebrações religiosas e da sede da associação quilombola quando ocorrem as reuniões com os moradores das

FIGURA 4 – Plantas ornamentais cultivadas no entorno das residências das famílias quilombolas. Comunidade remanescente de quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG.



Fonte: organização do autor, 2013.

manescentes florestais do entorno das comunidades. De acordo com os entrevistados, estes cultivos visam tanto a conservação das espécies quanto o atendimento às necessidades dos trabalhos que realizam em seus estabelecimentos. Dentre as espécies mais utilizadas para estes fins, destacam-se: pereira (*Geissospermum laeve*), fedegoso (*Senna sp.*), catulé (*Attalea sp.*), macaúba (*Acrocomia intumescens*) e saboneteira (*Sapindus saponária*).

De modo semelhante ao uso artesanal, muitas espécies produzem madeiras que são utilizadas na constru-

comunidades (Figura 5). Dentre as principais espécies de uso ornamental, destacam-se: capim-de-santa luzia, bromélia-espinhosa, bromélia-lisa, dama-da-noite, de-do-de-deus etc.

Já no interior dos quintais, onde estão os cultivos perenes e sazonais, 6% (28) das espécies vegetais são de uso artesanal, utilizadas na fabricação de instrumentos de trabalho, como enxadas e machados, de instrumentos musicais, como caixas-de-congado, de biojóias, sabão e carros-de-boi. Em razão dos desmatamentos e queimadas que reduziram sobremaneira a quantidade de determinadas espécies de madeira nobre para o uso artesanal, como o mulungu (*Erythrina mulungu*), o pau d'óleo (*Copaifera sp.*) e o vinhático (*Plathymenia sp.*), em muitos quintais os agricultores estão produzindo suas próprias mudas a partir de sementes colhidas nos re-

FIGURA 5 – Plantas ornamentais utilizadas no enfeite da sede da associação quilombola nos dias de reuniões e festividades. Comunidade remanescente de quilombos de Santiago, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG.



ção civil. Dos cultivos presentes em todos os quintais, 5,4% (25) são referentes às árvores que fornecem madeiras e folhas utilizadas na edificação e cobertura de casas, currais, chiqueiros e galinheiros, e no cercamento das propriedades. Espécies como braúna (*Melanoxylon brauna*), cedro (*Cedrus sp.*), jacarandá (*Dalbergia sp.*), peroba (*Aspidosperma sp.*), sucupira-branca (*Pterodon pubescens*) e sucupira-preta (*Bowdichia virgilioides*) são recorrentemente encontradas nos quintais agroflorestais. Já as árvores que produzem madeira e óleo para combustão representam 1% (5) de todas as espécies

identificadas: imburana-de-cambão (*Commiphora leptophloeos*), candeia (*Gochnatia polymorpha*), eucalipto (*Eucalyptus sp.*), mamona (*Ricinus communis*) e pinhão (*Duguetia sp.*).

Em relação às plantas de uso condimentar na culinária quilombola, 1,7% (8) de todas as espécies vegetais identificadas nos quintais agroflorestais são utilizadas como temperos para alimentos doces e salgados. Dentre as principais, destacam-se a alfavaca-de-cheiro (*Ocimum campechianum* L.), alfavaca-do-reino (*Ocimum sp.*), quitoco (*Pluchea sagittalis*), urucum (*Bixa orellana*) e catulé (*Attalea sp.*), utilizadas no tempero de carnes, arroz, canjicas e doces caseiros.

No que concerne às espécies de uso simbólico-cultural, estas representam 3% (14) do total de espécies vegetais identificadas nos quintais, sendo empregadas, principalmente, como proteção contra o mau-olhado e nos benzimentos contra o ventre-virado, a ofensa e o espinho de cobras, o quebrante, a infestação de bernes nos animais e nas pessoas, o cobreiro etc. Dentre as principais espécies utilizadas para estes fins, destacam-se: macela (*Anthemis sp.*), guiné (*Petiveria alliacea*), algodão (*Gossypium sp.*), comigo-ninguém-pode (*Diefenbachia maculata*), espada-de-são-jorge (*Sansevieria guineensis*) e chico-pelado (*Rhipsalis baccifera*).

As culturas de uso alimentício, por sua parte, representam 43,4% (203) do total de espécies vegetais cultivadas nos quintais, destacando-se: frutíferas (112), hortaliças (52), cafeeiros (7), mandiocas (24), leguminosas (3) etc. São culturas utilizadas tanto na alimentação das famílias quanto na geração de renda por meio de sua comercialização na feira-livre, no comércio urbano e nos mercados institucionais do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) e do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). Por meio da diversificação das culturas agrícolas, os agricultores quilombolas (re)criam condições de trabalho e produção agroalimentar que lhes permitem gerar renda e promover a soberania alimentar e nutricional de suas famílias, fortalecendo, destarte, as estratégias de resistência e re-existência frente aos processos desterritorializadores que vivenciaram em décadas recentes (DINIZ, 2013).

É oportuno ressaltar que as frutíferas não são utilizadas apenas para o consumo doméstico ou geração de renda às famílias quilombolas, mas também, e, muitas vezes principalmente, como alimento das diversas espécies de animais selvagens que transitam com frequência pelos espaços dos quintais.

E no que concerne às plantas de uso fitoterápico, cerca de 43% (199) das espécies vegetais identificadas são utilizadas preventivamente na ação contra determi-

nadas enfermidades ou de modo curativo, no combate às doenças, dores, em ferimentos e durante a realização dos trabalhos de parto.

Estas espécies vegetais são utilizadas no tratamento de 86 casos de enfermidades, tais como: anemia, bronquite, cálculo renal, disenteria, gastrite, dor de dente etc. Além da finalidade curativa, foram também identificadas plantas que são utilizadas de forma preventiva, sendo consumidas frequentemente durante as refeições a fim de se resguardar contra problemas como a má circulação sanguínea, osteoporose, hipertensão, hipercolesterolemia, hiperglicemia etc.

Do total de espécies catalogadas, 17 foram indicadas para a cura de quatro ou mais enfermidades, 27 para três, 45 para duas e 115 para somente uma, sendo empregadas em conjunto ou individualmente nos vários tratamentos que são dispensados aos enfermos. Dentre as principais espécies vegetais identificadas, destacam-se: açoita-cavalo (*Luehea sp.*), arnica (*Arnica sp.*), arruda (*Ruta sp.*), cravo-chá (*Dianthus caryophyllus*), embaúba (*Cecropia sp.*), quebra-pedras (*Phyllanthus sp.*), quina-de-três-folhas (*Galipea multiflora*), ruibarbo (*Rehum sp.*) etc.

No que concerne às enfermidades que apresentaram o maior número de espécies vegetais usadas para curá-las, foram apontadas: gripes, febres e resfriados, com 34 espécies associadas; dores abdominais e na cabeça com 16; hipertensão, perebas/brotos e tosses com 13. Em relação às demais enfermidades, 33 apresentaram apenas uma única espécie associada, enquanto outras 45 contabilizaram entre 1 e 12 plantas utilizadas para a sua cura.

O modo de uso mais comum é a produção de chás com as folhas, raízes ou cascas das plantas, devendo ser ingeridos quentes ou frios, o que irá depender tanto da característica dos vegetais quanto da "qualidade" das doenças, as quais também são associadas à oposição "quente" versus "frio".

Além dos chás, existem os banhos feitos a partir dos elementos extraídos das plantas, realizados em todo o corpo do doente e das gestantes ou apenas no local onde há alguma enfermidade, protegendo o indivíduo das impurezas e males associados ao problema que sofre.

Algumas das espécies vegetais identificadas são utilizadas tanto para a recuperação da saúde das pessoas quanto para a cura das "pestes" que acometem os animais, a exemplo do canguçu-branco (*nome científico não identificado*), usado em chás para tirar a "rema" [resto] do veneno de cobra, e do fumo (*Nicotiana sp.*), empregado junto com cascas de goiaba (*Psidium spp.*) e penas de galinha torradas para a cicatrização do umbigo

de recém-nascidos. Outras espécies, contudo, são utilizadas apenas para o tratamento dos animais, como a jasmim (*Jasminum sp.*), cuja raiz é cozida para curar os “problemas na goela” das galinhas, e o anil (*Indigofera sp.*), do qual se faz um chá das folhas para combater a “peste dos porcos”.

Geralmente as famílias quilombolas cultivam em seus quintais grande parte dos vegetais que utilizam para fins terapêuticos, recorrendo, apenas quando necessário, a outras plantas coletadas nos remanescentes florestais ou obtidas sem qualquer custo com seus vizinhos.

A concessão gratuita para a coleta de fitoterápicos também ocorre com os indivíduos que chegam de outras localidades, os quais costumam sempre procurar os benzedores, raizeiros e as parteiras a fim de saber qual a planta mais indicada para os seus problemas.

Não obstante predominem tais relações de solidariedade e reciprocidade no fornecimento das espécies medicinais, algumas famílias têm conseguido gerar renda a partir do beneficiamento de determinados fitoterápicos, como as *garrafadas* e a farinha da rama da mandioca. As *garrafadas* são produzidas pelos raizeiros a partir da mistura de folhas, raízes e cascas de vegetais que possuem propriedades terapêuticas semelhantes, como para o combate aos cálculos renais, dores abdominais e diarreias. O preço cobrado por cada uma varia de acordo com a quantidade e diversidade dos elementos utilizados em sua produção, assim como conforme a dificuldade que o raizeiro terá para coletar determinadas plantas, recorrendo, em alguns casos, às espécies encontradas no interior dos remanescentes florestais. Já a farinha produzida com a rama da mandioca, indicada para a cura da anemia, é vendida na feira-livre de Minas Novas ao preço de R\$ 1,00 por embalagem de 100 gramas, representando, segundo um agricultor entrevistado, uma fonte de rendimentos tão importante quanto a obtida com a comercialização de hortaliças e outras culturas agrícolas.

Ainda no que diz respeito à questão econômica, é oportuno destacar o papel que os fitoterápicos desempenham na redução dos gastos com os medicamentos comprados nas drogarias, os quais, muitas vezes, representam parcela expressiva da renda destinada ao orçamento familiar. Por este motivo, para grande parte dos sujeitos pesquisados, a importância maior dessas plantas não se contabiliza apenas pela renda que é gerada, mas, sobretudo, pela economia proporcionada quando não é preciso se deslocar até a cidade para a aquisição de medicamentos sintéticos.

Por fim, faz-se necessário referirmos às distintas formas de transmissão e preservação dos etnosaberes nestas comunidades.

De forma mais notável estão os ensinamentos via oralidade, realizados, conforme atestam os atuais raizeiros e parteiras, desde o tempo dos “antigos”, seja durante a coleta de sementes e mudas nativas nas matas locais ou quando do preparo os chás e os banhos para os indivíduos enfermos e gestantes. Em todos estes momentos, os jovens mais curiosos questionavam e aprendiam com seus pais as funções e o modo de beneficiamento de cada planta, preservando os conhecimentos em sua memória para utilizá-los quando houvesse necessidade.

Além da transmissão via núcleo familiar, os etnosaberes eram também repassados por meio dos antigos benzedores, raizeiros e parteiras, durante a realização de seus ofícios ou mesmo através do ensinamento àqueles que lhes procuravam buscando conhecer melhor a cura de determinadas enfermidades.

Atualmente, a divulgação e diversificação dos etnosaberes têm sido reforçadas por meio da aquisição de algumas literaturas sobre a medicina popular no Vale do Jequitinhonha, como “A cura pela natureza”, de José Maria Gomes, ex-morador de Angelândia, e “Recursos da natureza para a saúde”, de autoria da Irmã Andréa Comune, da Diocese de Araçuaí.

Já nas escolas, com a universalização do ensino e alfabetização de todos os jovens, os trabalhos orientados pelas professoras têm incentivado os estudantes a pesquisarem com seus pais e vizinhos a cura para determinadas enfermidades, publicando os resultados, em seguida, em uma obra de consulta local.

Observa-se, deste modo, que os saberes etnobotânicos desempenham um importante papel na manutenção da etnobioidiversidade quilombola por meio da seleção de plantas nos remanescentes florestais que são domesticadas nos quintais agroflorestais, além de contribuir para a manutenção dos processos de reprodução material e simbólico-cultural das famílias e de suas coletividades. São etnosaberes que se constituem como expressão cultural da relação homem-natureza, das experiências espaço-temporais e interações sociais, costumes e cosmovisões destas comunidades.

Cumprido ressaltar, ademais, que estes etnosaberes são heranças culturais dos distintos grupos indígenas que habitaram o Vale do Jequitinhonha mineiro, como destacado nos trabalhos dos naturalistas que passaram pela região no século XIX: Saint-Hilaire (1975), Pohl (1976) e Spix; Von Martius (1981), e também das populações de matrizes etnoculturais africanas, as quais trouxeram nos navios negreiros diversas espécies de uso medicinal para as Américas (CARNEY, 2001). A este respeito, as observações de Saint-Hilaire (1975) são bem elucidativas sobre o uso terapêutico de espécies vegetais nesta região durante o século XIX:

Como não existem nessa localidade nem médicos, nem cirurgiões, os habitantes para se curarem experimentaram os vegetais que tinha a sua disposição, e não existe colono que não possua ao alcance seus medicamentos. [...] Se existisse no Brasil maior número de homens instruídos, o governo desse país faria obra de grande utilidade, nomeando em cada província uma comissão que se encarregasse de submeter a exame minucioso todas as plantas de que se utilizam os colonos para aliviar seus males (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 229).

Saberes etnoentomológicos e os múltiplos usos dos insetos

Além do uso de espécies vegetais em práticas terapêuticas, as famílias quilombolas também recorrem aos insetos com o propósito de tratar determinados tipos de enfermidades por meio de seu consumo ou pela realização de ritos e simpatias. Foram identificadas 17 espécies utilizadas com este propósito, a saber: paquinha-de-telhado (*nome científico não identificado*), formiga-onça (*Traumatomutilla manca*), formiga-cabeçuda (*Atta spp.*), marimbondo-manso (*nome científico não identificado*) e as abelhas arapuá/irapuã (*Trigona spinipe*), borá (*Tetragona clavipes*), europa (*Apis mellifera*), jataí-preguiçosa (*Tetragonisca sp.*), jataí-verdadeira (*Tetragonisca sp.*), mandaçaia (*Melipona mandacaia*), mombuca (*Geotrigona Mombuca*), mombuquinha (*Nannotrigona Testaceicornis*), papa-terra (*Melipona asilvai*), timirim-porta-branca (*Scaptotrigona sp.*), timirim-porta-preta (*Scaptotrigona sp.*), urucu-do-chão (*Melipona sp.*) e urucu-do-pau (*Melipona sp.*).

Para cada espécie e doença é dispensado um tratamento específico. As formigas-cabeçudas, por exemplo, são torradas e ingeridas quando a pessoa está com "tosse-puxadeira", enquanto que as paquinhos-de-telhado, de modo distinto, não sofrem nenhum tipo de beneficiamento antes de serem consumidas pelos indivíduos asmáticos. Os demais insetos, por sua vez, não são ingeridos durante os tratamentos: as formigas-onça, por exemplo, são utilizadas em ritos e simpatias para a cura da bronquite em crianças e também para diminuir o tamanho do umbigo-grande, enquanto que dos marimbondos-mansos é utilizado o barro de suas casinhas por pessoas que estão com dor de dente e também para ingestão pelas gestantes nos momentos que antecedem os trabalhos de parto. Já das 13 espécies de abelhas catalogadas se extrai o mel, do qual se produz um chá que é ingerido pelos recém-nascidos para proteção contra a bronquite e a asma, e pelos adultos para a cura da gastrite, de gripes e tosses, além de se utilizar o fol/samborá das abelhas jataí-verdadeiras no tratamento da bronquite.

Quanto à formiga-onça, cumpre acrescentar que existe nas comunidades uma certa crença de que se uma pessoa conseguir matá-la com apenas três socos, ela terá muita sorte na vida, sobretudo em termos financeiros. Isso ocorre porque esta formiga é muito resistente, capaz de suportar fortes impactos (como socos e pisões), ter seu corpo dividido e também sobreviver por muito tempo sem alimentos.

Além dos usos terapêuticos e simbólico-culturais, há também o uso da cera da abelha mombuca como componente das flautas que são utilizadas nas apresentações do conjunto da Marujada.

Depreende-se, desse modo, que os saberes etnoentomológicos também expressam as particularidades da cultura quilombola, de seu universo mítico e folclórico, da espaço-temporalidade ecológica inerente às interações que os indivíduos estabelecem com o seu meio, de uma herança que foi, e ainda é, transmitida entre gerações em suas famílias e coletividade.

Saberes etnozoológicos e os múltiplos usos da fauna

No universo cultural quilombola, a etnozologia está relacionada aos aspectos místicos e simbólico-culturais que envolvem determinados animais, ao conhecimento acerca de seus comportamentos, à produção de artefatos utilizando partes de seus corpos e aos usos terapêuticos.

No que concerne ao caráter mítico e simbólico-cultural, há a crença de que alguns animais pressagiam o falecimento das pessoas, como o beija-flor-do-rabo-preto (*Florisuga sp.*), que ao entrar em casa sinaliza a morte de algum familiar, e a acauã (*Herpetotheres cachinnans*), cujo canto indica o falecimento de alguma pessoa da comunidade. Além de prenunciar a morte, o canto da acauã é também considerado um indicador de chuvas, prevendo, com certa antecedência, as primeiras precipitações que ocorrem na chegada do período chuvoso. Nestes casos, é oportuno observar a correspondência que existe na tradição indígena, da qual deriva a etimologia do nome acauã (do tupi wa'kawã) e acredita-se que: "seu canto, emitido no crepúsculo e ao alvorecer, é considerado mau-agourado e prenunciador de chuvas" (HOUAISS & VILLAR, 2009, p. 47).

Além dessas aves, destacam-se como anunciadores das chuvas o sabiá (*Turdus sp.*), a saracura (*Aramides sp.*), o guaxo (*Cacicus haemorrhous*), a aracuã/aracom (*Ortalis sp.*) e a rã (*Rana sp.*).

Há, por outro lado, a crença de que alguns animais

trazem a sorte, como o beija-flor-da-perna-verde (*Florisuga sp.*), o qual prenuncia a chegada de pessoas boas, e a cobra-coral (*Micrurus sp.*), que, ao ser vista no meio da estrada, não pode ser agredida muito menos afugentada, pois está “trazendo” dinheiro ou outra coisa de valor a quem cruza seu caminho.

Acrescenta-se, ademais, a colocação de chifres e cabeças de boi nos currais e chiqueiros para proteção contra o olho-gordo, a “peste” que ataca os animais e também com o propósito de assegurar a sua “prosperidade”.

No que concerne ao comportamento dos animais, os indivíduos entrevistados afirmaram que as vacas preferem parir na “força” da lua cheia, fase em que o nascimento do novilho ocorre de forma mais fácil e rápida. Para as pescarias, esta lua é também a mais indicada, pois em sua “força” os peixes ficam menos “ariscos”. Já no caso de serviços como a castração de bezerros e porcos, privilegiam-se as luas crescente e cheia, as mais indicadas para que os animais castrados possam engordar mais rápido. Por outro lado, o abate dos porcos deve ser feito durante a lua minguante, uma vez que nesta fase evita-se a “quebra” do toucinho.

Outro tipo de saber tradicional relacionado ao comportamento dos animais diz respeito à coleta dos ovos de galinhas d'angola que são encontrados no pasto. Neste caso, retira-se cada ovo com uma colher de madeira ou um pedaço de pau, evitando encostar a mão ou os pés no ninho, para que, desse modo, sempre que se voltar ao local a pessoa possa encontrar novos ovos, o que não ocorreria se os primeiros tivessem sido retirados com as mãos, pois, neste caso, as galinhas evitariam deixar novos ovos no local.

Já com relação aos galos, diz-se que o seu canto à meia-noite, ou antes, é um prenúncio de que o “capeta” está por perto, devendo os seus donos se protegerem de algum modo.

Quando o galo canta meia-noite o capeta tá em roda... em muitos lugá canta... porque na roça ele canta é só na hora certa: duas hora! Se cantá em antes, o capeta tá em vorta... meia-noite, nove, dez hora... *mas a gente fala capeta, mas é gente... é gente quereno matá o outro, uma muié que não tá quereno respeitá a família dos outro... tudo é capeta!* (AGRICULTORA QUILMBOLA, 60 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG, setembro de 2012).

Importante observar a correspondência que existe entre o trecho em destaque na fala desta agricultora e a filosofia sertaneja do personagem Riobaldo Tatarana, em Grande Sertão: veredas (ROSA, 1986):

Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não

tem diabo nenhum. Nenhum! – É o que digo. O senhor aprova? (ROSA, 1986, p. 3).

No que concerne à produção de artefatos, destaca-se o uso do couro de boi e de penas de galinha na fabricação de instrumentos musicais, como as caixas-de-congado, de tamboretas, chicotes etc.

Por outro lado, em relação ao uso dos saberes etnozoológicos para fins terapêuticos, foram catalogadas 21 espécies animais, sendo quatro domésticas e 17 silvestres, associadas a 24 tipos de enfermidades e práticas ritualísticas, com destaque para o reumatismo, com 11 indicações, e a bronquite, com três.

Das 24 enfermidades e práticas ritualísticas listadas³, apenas seis não podem ser tratadas utilizando-se os saberes etnobotânicos e etnoentomológicos, a saber: catapora, ensinar a criança a andar ou a falar, “limpar o organismo”, “problemas na visão” e benzimento contra queimaduras. Para todas as demais, há a possibilidade de substituir o uso de membros dos animais por uma ou mais plantas e insetos.

Dentre as espécies de animais que apresentaram a maior variedade de usos, destacam-se o boi, a galinha e o lobo-guará (*Chrysocyon brachyurus*), associados a quatro enfermidades, e o tamanduá (*Myrmecophaga sp.*), o cágado (*Geochelone sp.*) e a minhoca, indicados para a cura de três afecções humanas ou de animais domésticos. Os demais animais foram associados a dois ou apenas um tipo de uso terapêutico.

Os elementos utilizados para a cura são frequentemente: pelo, couro, sebo, penas, ossos, unhas, chifres e até mesmo as fezes e as tripas. O modo de preparo e ingestão mais comum é a produção de chás, no entanto, em alguns casos o tratamento é feito por meio da mistura de elementos torrados (chifre do boi, por exemplo) com a cachaça ou da produção de cigarros de palha com o pelo ou unha moída dos animais.

Muitas vezes o uso destes etnosaberes implica na morte dos animais, tendo em vista que durante a produção dos remédios são utilizados membros/órgãos indispensáveis às suas vidas, como o osso e o couro. No entanto, em alguns casos a cura está condicionada à permanência do animal vivo, como ocorre com o uso de um pouco de sangue dos pés do cágado para o tra-

³As 24 enfermidades e práticas ritualísticas identificadas foram: abrir o apetite, asma, bronquite, benzimento contra queimaduras, cicatrização de umbigo de recém-nascido, cólicas em jovens/adultos, cólicas em recém-nascidos, constipação, catapora, dores na coluna, ensinar a criança a andar, ensinar a criança a falar, dores de dente, disenteria, gases, inchaço nos membros do corpo, limpar o organismo, perebas/brotos, problemas na visão, extração de espinho de cobra, reumatismo, trabalhos de parto, proteção contra o “patriarca” (olho gordo) e a macumba, proteção contra o mau-olhado em instrumentos musicais como o violão.

tamento da bronquite, e da unha do lobo-guará, que é fumada quando se está com dores de dente e para a proteção contra o “patriarca” (olho gordo), ou inserida em chás para as mulheres que estão em trabalho de parto.

No tratamento das cólicas ou durante a realização dos trabalhos de parto, por exemplo, o chifre do boi a ser torrado e moído deve ser retirado, exclusivamente, do lado esquerdo da cabeça de um animal castrado. Já no caso do tratamento para gases intestinais e estomacais, pode-se utilizar um chifre de qualquer lado da cabeça do animal, podendo o mesmo ser castrado ou não.

No que diz respeito ao lobo-guará, cumpre ressaltar que existe em torno do animal uma certa mitologia quanto aos seus “poderes sobrenaturais” e seus membros possuem distintos usos medicinais, simbólico-culturais e mágico-ritualísticos.

Na mitologia quilombola, o lobo-guará é temido por ser “feiticeiro”, um animal que traz mau agouro e que possui poderes mágicos, e que só pode ser dominado pelos cachorros “prisunha” (que possuem cinco dedos nas patas traseiras, ao invés de quatro). O depoimento de um raizeiro quilombola entrevistado durante os trabalhos de campo, ilustra bem esta questão:

Diz que ele é feiticeiro né?! Que quando ele olha pra espingarda, ele zanga ela e ela num dá fogo mais! Diz que ele chega no galinheiro a noite, dá uma baforada pra riba e as galinha cai tudo no chão. Pra pegá ele tem que ser cachorro prisunha, se não for, não adianta. Mas, matá ele atrasa a vida, moço! Ele é feiticeiro! Mas pra remédio, usa o osso dele, o couro, o pelo, a unha esquerda, a tripa e até os zói pra arranjar cumpanhera. E ele é bão pra protegê contra o patriarca [olho gordo] (Raizeiro Quilombola, 64 anos, Comunidade Remanescente de Quilombos do Quilombo, Município de Minas Novas, Vale do Jequitinhonha/MG).

A fama de “feiticeiro” muitas vezes faz sentido para vários indivíduos nas comunidades, sobretudo alguns ex-caçadores. Durante as caçadas de onças-suçaranas (*Puma concolor*) ou veados-campeiros (*Ozotoceros bezoarticus*), por exemplo, frequentemente se encontrava com o “guará” (como é chamado pelos quilombolas) nas chapadas, e, no “divertimento” em se atirar nele ou mesmo para testar a mira do caçador, era só o animal olhar para a arma que ela falhava, “não dava fogo”. Casos assim foram vivenciados por vários caçadores e, com isso, surgia a fama de “feiticeiro” que hoje tem. Por estes e outros motivos, acredita-se que matá-lo traz um grande “atraso” à vida das pessoas, tanto em termos financeiros, quanto amorosos, familiares etc.

Todavia, mesmo com esta fama, o lobo-guará possui usos terapêuticos importantes, como no tratamento da constipação, do reumatismo e durante dos trabalhos de parto; simbólico-culturais, como na proteção contra o mau olhado e a macumba, e mágico-ritualísticos, quan-

do se quer “arranjar uma companheira”. Em resumo, por um lado um animal muito temido e odiado, por outro muito útil ao tratamento dos enfermos e à reprodução sócio-cultural dos indivíduos e de sua coletividade.

Percebe-se, com efeito, que a etnozootologia está relacionada a um conjunto de saberes e mitos que conformam o universo cultural e as atividades destinadas à reprodução material e simbólica das famílias quilombolas, constituindo-se, simultaneamente, como produto e produtora da complexa relação homem-natureza em suas diferentes dimensões, escalas espaço-temporais e significações culturais.

Considerações finais

Valendo-se do conhecimento aprofundado do mundo que os cerca e de mitos e crenças pertencentes à sua tradição mítico-religiosa, os membros de grupos tradicionais escolhem os locais e matérias-primas mais adequados para construir suas moradias, produzem instrumentos de trabalho, selecionam, domesticam e manipulam espécies vegetais e animais para fins alimentares, terapêuticos e ritualísticos.

No recorte espacial de estudo, os etnosaberes quilombolas constituem um patrimônio imaterial que foi reconstruído ao longo de séculos por meio da miscelânea dos conhecimentos de grupos de matrizes culturais indígenas e africanas, conformando, hoje em dia, parte de seu rico universo mítico e folclórico e da complexa relação homem-natureza em suas múltiplas dimensões, escalas espaço-temporais e significações culturais.

Por meio destes etnosaberes, o uso e manejo da biodiversidade e dos elementos naturais pelas famílias quilombolas são caracterizados pelo respeito aos ciclos sazonais e à sua capacidade de recuperação natural, pelo emprego de técnicas de baixo impacto e pela instituição de procedimentos de regulação social que asseguram a sobrevivência e reprodução de suas coletividades. Ademais, os recursos naturais e a biodiversidade possuem um valor de uso e um valor simbólico importante, pois não são concebidos como “mercadorias” e a partir de uma lógica utilitarista, mas visam, prioritariamente, a satisfação das necessidades sociais e locais.

Os etnosaberes quilombolas estudados a partir da etnobioidiversidade presente nos quintais agroflorestais relacionam-se, também, às territorialidades que constroem os elementos simbólico-culturais de um território e criam laços de identidade e pertencimento entre seus moradores, bem como vinculam-se às temporalidades que se manifestam na história das distintas culturas agríco-

las que contribuíram para a formação dos quintais e, por conseguinte, da geração de famílias que deles fizeram o uso.

No que concerne aos quintais agroflorestais, cumpre observar que estes espaços desempenham um papel relevante para a resistência e (re)existência quilombola no Alagadiço, contribuindo de forma significativa para a continuidade de uma atividade agrícola e pecuária de bases agroecológicas, para a diversificação da geração de renda e alimentos nas propriedades, para a segurança alimentar e nutricional dos mais jovens e idosos, para a manutenção da farmacopeia quilombola e para a preservação das relações de solidariedade e reciprocidade que conformam a campesinidade das comunidades pesquisadas.

Os quintais agroflorestais, com toda sua diversidade de culturas agrícolas e animais, representam hoje uma paisagem de resistência à extinção promovida pela silvicultura nas chapadas, onde os agricultores e agricultoras quilombolas produzem e organizam o espaço por meio da preservação dos saberes tradicionais que possuem acerca de seu ambiente e da manutenção de princípios morais e religiosos herdados de gerações passadas.

Os quintais agroflorestais são, com efeito, a síntese da etnobioidiversidade das comunidades quilombolas do Alagadiço: etnosaberes, cultura material e imaterial, reprodução socioeconômica, reprodução sociocultural, conservação dos recursos naturais e do patrimônio genético da agrobiodiversidade, farmacopeia, saberes e sabores, manutenção dos laços morais de solidariedade, reciprocidade e afetividade das relações de campesinidade das famílias quilombolas.

Desse modo, a apropriação e transformação do espaço e de seus recursos são baseadas nas experiências espaço-temporais destas famílias, em suas necessidades materiais e simbólico-culturais, em regras e valores consuetudinários, em um *ethos* que orienta as formas de perceber as relações dos homens entre si e com seu meio, em uma ordem moral singular que permite aos indivíduos e suas coletividades se reproduzirem cultural e materialmente, constituindo, destarte, os elementos e relações distintivas da espaço-temporalidade da cultura afro-brasileira no Vale do Jequitinhonha mineiro.

tares da Agricultura Camponesa no Recorte Territorial de Minas Novas, Capelinha e Chapada do Norte - Vale do Jequitinhonha"; à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida durante a realização do Mestrado em Geografia no Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais (IGC-UFMG); e, especialmente, aos homens e mulheres quilombolas que nos receberam em suas casas e quintais com muita atenção e cordialidade durante a realização da pesquisa.

Agradecimentos

Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), pelo apoio financeiro à execução do projeto de pesquisa "Mapeamento e Análise das Estratégias de Reprodução Social Complemen-

Referências

ALMEIDA, M. G. Cultura Ecológica e Biodiversidade. *Mercator*, v. 2, n. 3, p. 71-82, 2003.

_____. Mulheres rurais: a descoberta e conquista da cidadania pela valorização dos quintais. *Revista GeoNordeste*, São Cristóvão, Ano XXVII, n. 2, p. 138-161, jul./dez. 2016.

_____. Comunidades tradicionais quilombolas do nordeste de Goiás: quintais como expressões territoriais. *Confins, Revista Franco Brasileira de Geografia*, n. 29, 2016.

ALMEIDA, A. W. B. de. *Terras de quilombos, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: UFAM, 2008.

ARRUDA, R. S. V. "Populações Tradicionais" e a proteção dos recursos naturais em Unidades de Conservação. In: DIEGUES, A. C. (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo: HUCITEC/USP, 2000. p. 273-290

BALÉE, W. A etnobotânica quantitativa dos índios tembé (Rio Gurupi, Pará). *Bol. Mus. Paraense Emílio Goeldi, série Botânica* v. 3, p. 29-50, 1987.

BEYRA, A.; LEÓN, M. C.; IGLESIAS, E.; FERRÁNDIZ, D.; HERRERA, R.; VOLPATO, G.; GODÍNEZ, D.; GUIMARAIS, M.; ÁLVAREZ, R. Estudios etnobotánicos sobre plantas medicinales en la provincia de Camagüey (Cuba) *Anales del Jardín Botánico de Madrid*, v. 61, n. 2, pp. 185-203, 2004.

CANDIDO, A. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.

CARNEY, J. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. África: *Revista do Centro de Estudos Africanos*, São Paulo, n. 22-23, p. 25-47, 2001.

CASAS, A. et al. Ethnobotany for sustainable ecosystem management: a regional perspective in the Tehuacán Valley. In: LIRA, R.; CASAS, A.; BLANCAS, J. (Ed.). *Ethnobotany of Mexico: interactions of people and plants in Mesoamerica*. New York: Springer; 2016, p. 179-206

CLAVAL, P. Etnogeografias: conclusão. *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 7, p. 69-74, jan./jun. 1999.

_____. *A geografia cultural*. 3. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

_____. *De la terre aux hommes: la géographie comme vision du monde*. Paris: Armand Colin, 2012.

DEUS, J. A. S. de. O Etnoambientalismo e as Novas Territorialidades Indígenas em Curso no Contexto Regional da Amazônia Meridional e Oriental. *Caderno de Geografia (PUCMinas)*, v. 1, p. 59-81, 2008.

DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo, USP. (Biodiversidade 4), 2001

DINIZ, R. F. *Agroecossistemas e Sociobiodiversidade: territorialidades e temporalidades nos quilombos do Alagadiço, Minas Novas/MG [travessias...]*. 2013. 373 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

_____. Hoje tem festa na roça: o trabalhar-festar das marombas e a espaço-temporalidade da cultura afro-brasileira em territórios quilombolas do Vale do Jequitinhonha Mineiro. *Revista Ra'e Ga - Espaço Geográfico em Análise*, Curitiba, v. 42, dez. 2017. p. 36-53.

- DINIZ, R. F.; TUBALDINI, M. A. S. Gênero, Agricultura Familiar e (Re)Organização do espaço rural em comunidades quilombolas de Minas Novas e Chapada do Norte – Vale do Jequitinhonha/MG/Brasil. *Revista Geografica de America Central*, v. 2, p. 1-18, dez. 2011.
- DINIZ, R. F.; TUBALDINI, M. A. S.; MINE, G. O. Quintais agroflorestais nos cerrados do Vale do Jequitinhonha/MG: espaços agroecológicos de conservação ambiental e reprodução socioespacial quilombola. *Cadernos de Agroecologia*, Recife, v. 6, 2011a. p. 1-5.
- DINIZ, R. F.; TUBALDINI, M. A. S.; GONTIJO, B. M.; DUPIN, P. C. Conhecimentos etnobotânicos em quintais agrobiodiversos do Vale do Jequitinhonha/MG: saberes tradicionais e reprodução sociocultural em territórios quilombolas. In: VISÕES DO VALE, 6, 2011, Belo Horizonte. *Anais*. Belo Horizonte: PROGRAMA PÓLO UFMG, 2011b, p. 1-12.
- DINIZ, R. F.; SEIDL, R. A. S.; TUBALDINI, M. A. S. Populações Rurais e Riscos Socioambientais: reflexões sobre os impactos da agricultura moderna em comunidades camponesas e quilombolas do Vale do Jequitinhonha/MG. *Geografia*, Rio Claro, v. 38, p. 259-275, 2013.
- DINIZ, R. F.; MINÉ, G. O.; TUBALDINI, M. A. dos S. (Re)significação e (re)invenção cultural quilombola: as espacialidades afro-brasileiras do Conjunto da Marujada e do Grupo Curiango no Vale do Jequitinhonha/MG. *GeoTextos*, Salvador, v. 10, n. 1, jul. 2014. p. 149-177.
- DINIZ, R. F.; TUBALDINI, M. A. dos S. Desterritorialização camponesa, reterritorialização quilombola: as territorialidades afro-brasileiras enquanto estratégias de resistência socioterritorial dos quilombos do Alagadiço, Minas Novas - Vale do Jequitinhonha-MG. In: *XI ENCONTRO NACIONAL DA ANPEGE*, 2015, Presidente Prudente-SP. *Anais... Presidente Prudente-SP*. UNESP, 2015. p. 7116-7127.
- GAZZANEO, L. R.; LUCENA, R. F. P.; ALBUQUERQUE, U.P. Knowledge and use of medicinal plants by local specialists in an region of Atlantic Forest in the state of Pernambuco (Northeastern Brazil). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, p. 1-9, 2005
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- POHL, J. B. E. *Viagem no Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976. 417 p.
- RAO, R. R.; JAMIR, N. S. Ethnobotanical studies in Nagaland. I. Medicinal Plants. *Society for Economic Botany*, v. 36, p. 176-81, 1982.
- RODRIGUES, L. de M. *Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e vivência espacial da comunidade indígena Krenak do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG)*. 2013. 334 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.
- ROSA, J. G. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- SAINT-HILAIRE, A. de. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.
- SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Vol. 2. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.
- WOORTMANN, E. O saber tradicional camponês e inovações. In: OLIVEIRA, A. U. de.; MARQUES, M. I. M. (Org.). *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social*. São Paulo: Editora Casa Amarela; Editora Paz e Terra, 2004. p. 133-143