



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA (UNEB)
MESTRADO PROFISSIONAL EM INTERVENÇÃO EDUCATIVA
SOCIAL (MPIES)

MÁRIO ANTONIO SANTANA DE OLIVEIRA

**UMA PROPOSTA DE INTERVENÇÃO EM EDUCAÇÃO
AGROECOLÓGICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ENGENHO
DA PONTE DO RECÔNCAVO BAIANO**

Serrinha – Bahia

2020

MÁRIO ANTONIO SANTANA DE OLIVEIRA

**UMA PROPOSTA DE INTERVENÇÃO EM EDUCAÇÃO
AGROECOLÓGICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ENGENHO
DA PONTE DO RECÔNCAVO BAIANO**

Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestrado em Intervenção Educativa Social na Universidade do Estado da Bahia, na linha de pesquisa Novos Contextos de Aprendizagem.

Orientador: Prof. Dr. César Costa Vitorino

Serrinha – Bahia

2020

Ficha catalográfica elaborada: Bibliotecária Eliana Carvalho - CRB- 1100

O48 Oliveria, Mario Antonio Santana de.

Uma proposta de intervenção em educação agroecológica na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte do Recôncavo baiano / Mario Antioio Santana de Oliveira. – 2020.

141 f.: il.

Orientadora: Prof. Dr. César Costa Vitorino.

Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado da Bahia. Serrinha, 2020.

1. Comunidade Quilombola. 2. Vale do Iguape.
3. Cultura do Dendê. 4. Saberes agroecológicos. 5. Oralidade. I. Vitorino, César Costa. II. Universidade do Estado da Bahia. III. Título.

CDU 631.147

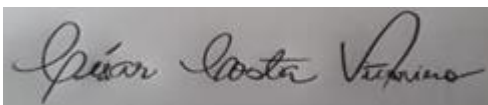
FOLHA DE APROVAÇÃO

UMA PROPOSTA DE INTERVENÇÃO EM EDUCAÇÃO AGROECOLÓGICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ENGENHO DA PONTE DO RECÔNCAVO BAIANO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Intervenção Educativa Social da Universidade do Estado da Bahia, como parte dos requisitos à obtenção do título de Mestre em, linha de pesquisa Novos contextos de aprendizagem.

Serrinha, 29 de dezembro de 2020.

Prof. Dr. César Costa Vitorino



Doutor em Letras, Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil
Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. José Ricardo Carvalho da Silva



Doutor em Letras, Universidade Federal Fluminense, Brasil
Universidade Federal de Sergipe

Profa. Dra. Sandra Célia Coelho Gomes da Silva



Doutora em Ciências da Religião, Universidade Católica de Goiás, Brasil
Universidade do Estado da Bahia

RESUMO

A presente dissertação pretende apresentar os resultados de uma pesquisa-intervenção na comunidade Quilombola do Engenho da Ponte, uma comunidade situada no Vale do Iguape, no município de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia. Essa pesquisa teve como questão norteadora a seguinte pergunta: quais os saberes e práticas da comunidade quilombola do Engenho da Ponte no que diz respeito ao cultivo da terra, particularmente quanto à cultura do dendê, e como acompanhar e assessorar essa comunidade no campo formativo da educação agroecológica? A pergunta emerge de uma continuada aproximação do pesquisador com o assunto da terra e com as lutas históricas do povo negro no Brasil, relacionadas ao uso e ao direito à terra, um campo regado de saberes ancestrais e populares pouco reconhecidos socialmente como conhecimento válido. O objetivo geral do trabalho foi identificar, através de uma relação dialógico-compreensiva entre comunidade e pesquisador, os saberes e as práticas utilizados pela comunidade, relativas ao uso da terra, especialmente aqueles/as que se relacionam com o cultivo do dendê. Antes de dar início ao processo de coleta de dados da presente pesquisa, o projeto foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade do Estado da Bahia, cujo parecer nº 4.141.501, datado de 08 de julho de 2020, consta como aprovado. Tendo escolhido a pesquisa-ação-intervenção como abordagem de pesquisa, utilizamos como dispositivos metodológicos a observação participante, a participação observante, a pesquisa documental, as rodas de saberes e as entrevistas semi-estruturadas. Os resultados apontam para a) um conhecimento construído no interior da própria comunidade e transmitido intergeracionalmente pela via da oralidade, que revelam um saber significativo no campo dos princípios agroecológicos; b) a destacada influência dos mais velhos ou dos mais experientes na preservação e transmissão desse saber ancestral, motivo pelo qual nessa pesquisa, assim como em outras, eles “ganham” o título de “Mestres”, c) uma prática de cultura do dendê que se diferencia pelo modo de produção, que se fundamenta em princípios distintos dos da lógica branco-ocidental dominante; d) um protagonismo feminino que é visível desde a gestão da associação e da criação de uma Articulação de Mulheres até as ações das mulheres no campo da produção agrícola, pecuária e pesca, sem falar de suas habilidades na comercialização dos produtos. O produto final desta pesquisa-intervenção foi a elaboração, desde uma postura dialógica, bem ao estilo freiriano, de folhetos informativos fundamentados nos saberes transmitidos oralmente pelos mestres populares da comunidade do Engenho da Ponte em articulação com o conhecimento científico no campo da agroecologia. Consideramos que esse registro do conhecimento acumulado, transmitido intergeracionalmente através da oralidade pelos membros da comunidade em torno do cultivo do dendê em bases agroecológicas, poderia resultar em importante contribuição para o campo da educação escolar e não-escolar, sobretudo a educação quilombola, tão bem quanto para o reconhecimento dos saberes quilombolas e de suas implicações para a construção positiva da identidade negra quilombola.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola. Vale do Iguape. Cultura do Dendê. Oralidade. Saberes agroecológicos.

ABSTRACT

This dissertation aims at presenting the results of an Intervention Research in the *Quilombola* community of *Engenho da Ponte*, a community located in *Vale do Iguape*, inside the municipal area of *Cachoeira*, in the *Recôncavo da Bahia* zone. This research was guided by the following question: what are the knowledge and practices of the quilombola community of *Engenho da Ponte* with regard to land cultivation, particularly concerning oil palm culture, and how to accompany and assist this community within the scope of agroecological education? That question emerges from the researcher's experience and continued approach to the subject of land and historical struggles of black people in Brazil. Those conflicts are related to the use and right to land, a field sprinkled with ancestral and popular knowledge that is, socially speaking, little acknowledged as valid knowledge. The general objective of the work was to identify, through a dialogical- understanding relationship between community and researcher, knowledge and practices used by the community, related to land use, especially those related to oil palm cultivation. Before starting the data collection process for this research, the project was submitted to the Research Ethics Committee of the University of the State of Bahia, whose opinion No. 4,141,501, dated July 8, 2020, was approved. The Action Research Intervention was selected as the research approach. Participant observation, observant participation, documentary research, knowledge circles and semi-structured interviews were used as methodological devices. Results point to a) a knowledge which reveals significant understanding in the field of agroecological principles, built within the community itself and transmitted intergenerationally by means of orality; b) the prominent influence of the elderly or the most experienced in the preservation and transmission of this ancestral knowledge, which is the reason why, in this research, as well as in others, they are given the title of "Masters"; c) a palm oil culture practice which is differentiated by the mode of production, which is based on principles different from those of the dominant white-western logic; d) a feminine role whose visibility ranges from the management of the creation of an Articulation of Women to the actions of women in the field of agricultural production, livestock and fisheries, not to mention their skills in marketing products. The final product of this Intervention Research was the elaboration, reflecting a dialogical Freirean posture, of informative leaflets based on the knowledge orally transmitted by the popular masters of the *Engenho da Ponte* community, in conjunction with scientific knowledge in the field of agroecology. We believe that this record of accumulated knowledge, intergenerationally transmitted through orality by community members on the cultivation of oil palm on agroecological basis, could result in an important contribution to the field of school and non-school education, especially quilombola education, as well as for the recognition of quilombola knowledge and its implications for the positive construction of quilombola black identity.

Keywords: Quilombola Community. Iguape Valley. Palm oil culture. Orality. Agroecological knowledge

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 – Breve panorama acerca da produção científica/técnica do Vale do Iguape	52
Quadro 2 – Principais iniciativas acerca sobre agroecologia e produção orgânica nas políticas públicas brasileiras (1989-2002)	70

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	Estrutura e valores médios da escravaria em engenhos baianos ...	37
Tabela 2 –	População da Bahia, por volta de 1724	39
Tabela 3 –	Características de algumas matérias-primas, com potencial para a produção de biodiesel	111

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
BSQI	Banco Solidário Quilombola do Iguape
CECVI	Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CQEP	Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte
EEQ	Educação Escolar Quilombola
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MPIES	Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social
MAPA	Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
NUD-QTR	Grupo de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas do Território do Recôncavo
PIB	Produto Interno Bruto
PRODUSA	Programa de Incentivo à Produção Sustentável do Agronegócio
Programa ABC	Programa de Agricultura de Baixo Carbono
PRONAF	Programa de Agricultura Familiar
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFRB	Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	Justificativa	14
2	COMUNIDADE QUILOMBOLA: ESPAÇO DE LUTA E RESISTÊNCIA	18
2.1	Um lugar contrariando o ethos da modernidade	19
2.2	América, um “novo” continente ou estratégia geopolítica da Europa?	21
2.3	As marcas da “diferença”: algumas questões sobre raça, etnia, identidade	23
2.4	Comunidade Quilombola: saberes e práticas ancestrais como política de resistência	28
3	VALE DO IGUAPE: DE ENGENHOS DE CANA-DE-AÇÚCAR A TERRITÓRIO QUILOMBOLA	35
3.1	Como os historiadores posicionam-se em relação ao Brasil colônia? 1530-1822	35
3.2	Revoltas, rebeliões e fugas: rumo ao Território Quilombola	41
3.3	A visibilidade do Vale do Iguaape através de produções acadêmicas: o que revelam as pesquisas?	51
4	AGROECOLOGIA: DE UTOPIA A CIÊNCIA	59
4.1	Origem da agricultura: o homem de nômade a fixo	59
4.2	As plantas: de silvestre a domesticadas	61
4.3	O cenário da agricultura brasileira: quando a palavra de ordem é produtividade	63
4.4	Agroecologia: agricultura com base científica	68
4.5	Agroecologia quilombola	72
5	ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	77
5.1	Dispositivos metodológicos	78
5.1.1	Entrevista semiestruturada	79
5.1.2	Observação participante	80
5.1.3	Pesquisa Documental	81
5.1.4	Rodas de saberes	81

5.2	Delimitação do campo	84
5.3	Os sujeitos sociais	85
5.4	Questões de ordem ética	85
5.4.1	Submissão do Projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa	85
5.4.2	Critérios para seleção dos/as participantes da pesquisa	86
5.4.3	Local, Tempo, Roteiro da Entrevista Semiestruturada e Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	86
5.4.4	Local e condições de participação das rodas de saberes	87
5.4.5	Procedimentos relativos às entrevistas e rodas de saberes	87
6	O TRABALHO DE CAMPO: “EXTENSÃO OU COMUNICAÇÃO”	89
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
	REFERÊNCIAS	116
	APÊNDICES	127
	APÊNDICE A – Termo de Concessão	127
	APÊNDICE B – Termo de Livre Consentimento	128
	APÊNDICE C – Termo de Autorização Institucional da Coparticipante	129
	APÊNDICE D – Termo de Compromisso para Coleta de Dados em Arquivo	130
	APÊNDICE E – Termo de Confidencialidade	131
	APÊNDICE F – Roteiro das Rodas de Saberes	132
	APÊNDICE G – Roteiro da Entrevista Semiestruturada	133
	APÊNDICE H – Roteiro do Questionário	134
	APÊNDICE I – Folhetos	138
	ANEXOS	140
	ANEXO A – Certidão de auto-reconhecimento	140
	ANEXO B – Portaria de reconhecimento do território quilombola	141

1 INTRODUÇÃO

Na sociedade contemporânea, são muitos os contextos de aprendizagem. Coexistem e disputam tempo, espaço e recurso, em diferentes esferas da vida social. Convive-se com ambientes formativos que vão desde as redes virtuais de sociabilidade e de comunicação concorrentes às salas de aula, às famílias, às redes de sociabilidade presenciais e às redes tradicionais de sociabilidade comunitária. Estas últimas, é preciso reconhecer, tão pouco contempladas com recursos financeiros e com políticas públicas formativas, as quais, na contemporaneidade, passam por uma grave crise econômica, social e política. Crise que pode abalar mais uma vez a luta por cidadania destes grupos historicamente excluídos dos bens e serviços públicos, como as comunidades negras quilombolas do Recôncavo da Bahia.

Ana Paula Comin de Carvalho e Mariana Balen Fernandes (2015), na pesquisa intitulada *O Negro no Recôncavo da Bahia*, explicitam que “as dificuldades enfrentadas pelas Comunidades Remanescentes de Quilombos do Recôncavo em terem seus direitos territoriais reconhecidos por parte do Estado nos permitem tecer algumas considerações sobre aquilo que chamamos de espaço da diferença negra no Brasil.” A partir das contribuições de Rita Segato (1998), as referidas autoras consideram que o Brasil estabeleceu formas específicas de construção e relação com a sua alteridade interior e questionam qual o lugar da população negra nessa formação social brasileira. Para Ana Paula Comin de Carvalho e Mariana Balen Fernandes (2015), o que se observa é que no ordenamento simbólico brasileiro não se reconhece o/a negro/a como sujeito social político de direito, mas sobretudo como objeto cultural, como marco da nacionalidade brasileira, uma espécie de reagente químico de nossa brasilidade, como nota Muniz Sodré em *Claros e escuros* (2015). Em consonância com as autoras e com o autor, sublinho que estes sujeitos sociais têm muitas dificuldades em acessar direitos básicos como o direito à educação, sem falar que são frequentemente questionados em suas lutas por reconhecimento e cidadania plena. Importa salientar que, mesmo após mais de um século de abolição, as comunidades negras deste país ainda não têm garantias de acesso e permanência nas instituições formais de ensino, o que é ainda mais verdadeiro para aquelas comunidades cujas vidas exigem maiores deslocamentos para os grandes e pequenos centros urbanos, como as comunidades negras quilombolas. As

comunidades quilombolas do Recôncavo vêm sofrendo há tempos com tais dificuldades. Aliados de um conjunto de bens e serviços, estas comunidades ainda se constituem como um grupo com muitas demandas do ponto de vista da conquista da plena cidadania.

Nessas comunidades, entretanto, compartilha-se um conjunto de saberes, constroem-se etnoaprendizagens e etnométodos que se traduzem em significativas formas de convivência formativa, de sobrevivência e de resistência face às ausências do Estado brasileiro na elaboração de políticas que possam dar respostas efetivas às suas demandas.

Considerando esse cenário, o presente trabalho de pesquisa pretende fazer uma aproximação da comunidade Quilombola do Engenho da Ponte, uma comunidade situada no Vale do Iguape, no município de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, com o objetivo de encontrar respostas para a seguinte **questão de pesquisa**: Quais os saberes e práticas da comunidade quilombola do Engenho da Ponte no que diz respeito ao cultivo da terra, particularmente quanto à cultura do dendê, e como acompanhar e assessorar essa comunidade no campo formativo da educação agroecológica? A pergunta surge de uma continuada aproximação minha com o assunto da terra! Sou agrônomo de formação. Mas muito além disso, fui criado em contato íntimo com tudo que é da terra. A terra vem de minhas heranças paternas, sou filho de agricultor, um agricultor talhado na dureza do sertão. Do meu pai posso dizer que guardo o apreço pela terra e por tudo que ela dá. Talvez ele tenha sido a minha maior influência nesse sentido. Meu pai adorava a lida na terra. Tendo-me formado, não desejei trabalhar no grande agronegócio: ao contrário, trilhei uma estrada sempre muito ligada aos movimentos sociais de luta pela terra. Mais tarde, uma aproximação com as lutas quilombolas, no entrelaçar entre o direito à terra e a luta contra o racismo histórico, ao longo do primeiro período de demarcação das terras quilombolas da região do Iguape, região à qual pertence a comunidade do Engenho da Ponte. Desde esse lugar de grande intimidade com as lutas pela terra é que vai se desenhando esse problema de pesquisa, que também se enlaça com outro aspecto importante de minha história – a minha relação com o campo da educação através da figura de minha mãe. É deste percurso que surge o desejo de compreender os saberes e práticas relativas ao uso da terra no contexto da comunidade quilombola do Engenho da Ponte, com a qual eu também já havia feito contato anterior em face da solicitação de consultoria a mim endereçada para a

implantação de um projeto de cultura do dendê em bases agroecológicas. Essa aproximação suscitou em mim uma série de questões sobre os saberes e práticas instituídas historicamente por estas comunidades negras na sua relação com a terra.

Assim, tomando como base este problema de pesquisa, fundado em todo este meu percurso junto às lutas pelo direito à terra e ao uso da terra propriamente dito, um campo regado de saberes ancestrais e populares pouco reconhecidos socialmente como conhecimento válido, delineamos o seguinte objetivo geral: identificar, através de uma relação dialógico-compreensiva entre comunidade e pesquisador, os saberes e as práticas utilizados pela comunidade, relativos ao uso da terra, especialmente aqueles que se relacionam com o cultivo do dendê.

Tendo em vista o alcance do objetivo geral, definimos como objetivos específicos: a) acompanhar a formação agroecológica para implantação do sistema produtivo da cultura do dendê e demais cultivos de subsistência, bem como seus desdobramentos e implicações nas questões de sustentabilidade ambiental, econômica, cultural e social da comunidade quilombola do Engenho da Ponte; b) compreender como as etnoaprendizagens produzidas pela comunidade quilombola podem contribuir para os processos de segurança alimentar e nutricional e para a sustentabilidade ambiental e socioeconômica, e; c) compreender os etnométodos produzidos pela comunidade quilombola, bem como a maneira como eles dialogam com os processos formativos instituídos e instituintes, através da criação de espaços de reflexão e debates acerca do sistema produtivo.

Compreender o cotidiano implica observar o que está à nossa frente, ao nosso lado e atrás, numa visão periférica, ao ponto de perceber o que se encontra à vista, escondido e às vezes oculto, assim como reler o que já foi lido de outro modo, em uma outra perspectiva, pode proporcionar-nos conhecimento, até então não identificado como tal, muitas vezes por conta do nosso colonialismo epistemológico.

Desse modo, em decorrência do contorno teórico-metodológico dessa investigação e dos objetivos da pesquisa, a escolha no campo epistemológico e metodológico é pela pesquisa-ação, cujas premissas apontam para o diálogo continuado com os/as participantes, o cuidado ético e a responsabilidade para com aqueles com quem e para quem se pesquisa.

A presente pesquisa dialoga com a noção de etnométodo tendo em vista compreender como os sujeitos investigados constroem seus próprios métodos a partir de suas ações para resolver os desafios do cotidiano e para resistir a um

racismo histórico. Essa investigação partiu do princípio de que, mesmo atendendo ao rigor conceitual da ciência, é possível construir o conhecimento no nível da ação, produzindo saberes com vistas à resolução dos problemas que se apresentam no cotidiano.

No que se refere aos dispositivos metodológicos da pesquisa, utilizados para chegar aos resultados, serviu-se da entrevista semiestruturada, a observação participante, a pesquisa documental e as rodas de saberes, enquanto espaço coletivo e democrático de socialização de saberes e práticas.

Do ponto de vista do campo de estudo, tomamos como lócus da pesquisa o território da comunidade quilombola do Engenho da Ponte, situado no Vale do Iguape, município de Cachoeira/Ba. Os participantes – em uma faixa etária entre 20 a 65 anos, cadastrados no Projeto de Implantação do Cultivo do Dendê¹ – eram homens e mulheres quilombolas pertencentes a esta comunidade, que compõem núcleos familiares da comunidade citada, os.

Durante a pesquisa foram realizados ajustes na investigação por conta da instalação da pandemia da COVID-19, a fim de responder à questões de ordem ética importantes em face do cenário inusitado e desafiador. Isso foi feito em conformidade com a instrução normativa nº 03/2020 da Universidade do Estado da Bahia. Aprovado pelo Comitê de Ética, o projeto, que envolvia a continuidade das idas a campo para a continuidade do acompanhamento das práticas de uso da terra, precisou remodelar-se e usar, sobretudo, o material já coletado no projeto de Cultivo do Dendê, ao qual estávamos prestando assessoria. Também foram feitos novos contatos, mas à distância.

Conforme Boaventura Santos (2020, p. 13), em seu livro intitulado *A cruel pedagogia do vírus*, é importante atentar para os riscos em subestimar a pandemia:

A pandemia confere à realidade uma liberdade caótica, e qualquer tentativa de a aprisionar analiticamente está condenada ao fracasso, dado que a realidade vai sempre adiante do que pensamos ou sentimos sobre ela. Teorizar ou escrever sobre ela é por as nossas categorias e a nossa linguagem à beira do abismo.

Os ajustes adotados para a intervenção, com o objetivo de atender à conduta

¹ O Projeto de Implantação do Cultivo do Dendê foi aprovado pelo Governo do Estado da Bahia, o qual financiou a compra de insumos, necessários ao cultivo do dendê, em contrapartida a comunidade iria fazer a implantação com base nos princípios agroecológicos. Todavia, em decorrência da COVID 19 foi interrompido o processo de liberação de recursos e implantação.

de segurança exigida pelos órgãos de saúde pública, implicaram, além da suspensão das visitas presenciais, supressão de algumas rodas de saberes que permitiriam maiores aprofundamentos, e da aplicação do questionário. Em se tratando de comunidade rural, com sérios problemas estruturais, foi acordado fazer uso dos recursos que lhe eram disponíveis, como telefone celular para aqueles quilombolas que dispunham do aparelho, o qual serviu para a realização de algumas entrevistas, tanto mediante ligação telefônica quanto via uso do aplicativo *WhatsApp*, lançando-se mão de mensagem gravada, aguardando-se visualização ou audição dela assim que o sinal da *internet* possibilitasse.

Composta por 06 (seis) capítulos, essa dissertação propõe-se, com base na pesquisa delineada, a compreender os saberes e práticas e registrá-los em folhetos informativos que venham a contribuir para a transmissão intergeracional desse conhecimento, assim como para seu reconhecimento social. O primeiro capítulo trata desse introdutório da pesquisa, seus objetivos, métodos, percalços. O segundo discute acerca dos processos de ressemantização do termo quilombo e sua relação com as lutas das comunidades quilombolas desde a Constituinte e ainda hoje. Já o terceiro capítulo traça um panorama histórico do Vale do Iguape, sob a ótica de pesquisadores de diferentes épocas. O quarto capítulo apresenta a agroecologia enquanto conhecimento científico. O quinto capítulo trata dos aspectos teórico-metodológicos, apresentando os dispositivos utilizados e as expectativas. O capítulo seis representa os olhos, os ouvidos, o olfato e o paladar do pesquisador, pois, tratando-se de uma pesquisa-ação / observação participativa, os saberes e sabores são partilhados constantemente. Já o capítulo sete engloba as considerações finais, lugar próprio para apresentar impressões, resultados, limites e proposições para futuras intervenções.

1.1 Justificativa

São vários os motivos e pontos de minhas trajetórias pessoal e formativo-profissional que me levam a este trabalho de pesquisa numa comunidade quilombola na região do Iguape, com a proposta de intervenção em educação agroecológica. Primeiro, minhas memórias relacionadas à minha mãe, uma educadora que durante longos anos de sua vida trabalhou como professora primária (atualmente, “Anos Iniciais do Ensino Fundamental”). Seu orgulho em ser professora, sua paixão pela

educação marcaram-nos profundamente como filhos, de modo que todos aprendemos a amar e admirar esse campo de estudos. O segundo motivo deve-se ao nosso pai, filho de agricultores do município de Tucano, região semiárida do Estado da Bahia, que me ensinou o valor da terra e do trabalho na terra. Em terceiro, minhas irmãs, todas hoje profissionais do campo da Educação, e que reiteradamente afirmam a minha habilidade para lidar com pessoas, uma habilidade que posso dizer que construí ao longo de anos na lida com movimentos sociais e comunidades ligadas à terra. O quarto motivo está justamente relacionado à minha trajetória profissional de atuação com os movimentos e redes sociais de luta pela terra e remanescentes de quilombolas, onde posso dizer que atuei como um educador popular.

Fui estudante de escolas públicas e cursei Engenharia Agrônoma na Universidade Federal da Bahia (UFBA), hoje Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Durante toda a minha formação superior, direcionei meus estudos aos movimentos sociais e à pesquisa científica na Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA).

No último semestre do curso fui convidado para uma entrevista com a Direção Estadual do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra da Bahia, entrevista essa que constituiu etapa de uma seleção para trabalhar na área de elaboração de projeto agropecuário. Aprovado, tive oportunidade de conviver com os assentados no período de 1998 a 2002. Em seguida, fui selecionado para o cargo de Engenheiro Agrônomo no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), para compor equipe multidisciplinar responsável pela confecção de relatórios e peças técnicas de vistoria e avaliação de imóveis rurais para fins de reforma agrária, e identificação e delimitação de territórios remanescentes de quilombolas no estado da Bahia, ao longo do período de 2002 a 2008. Depois disso, fui selecionado pela Cáritas Brasileira para a função de coordenador de projetos de Segurança Alimentar e Nutricional com bases em princípios Agroecológicos, junto às famílias acampadas em estágio de vulnerabilidade, desta vez nos estados da Bahia e de Sergipe, período de 2008 a 2009. Após conclusão do projeto, concorri ao processo seletivo do Estado da Bahia para a vaga de professor do projeto Saberes do Campo, lotado no município de Serrinha, que teve como equipe formadora a Universidade do Estado da Bahia (UNEB), durante os anos de 2010 a 2011.

Concomitantemente, prestei assessoria ao Ministério do Desenvolvimento

Social (MDS) na análise, sistematização e elaboração de Relatório dos Projetos de Segurança Alimentar e Nutricional dos Estados da Bahia, Sergipe e Minas Gerais. No ano de 2011, fui aprovado no concurso público do Banco do Brasil, quando precisei interromper transitoriamente esta minha trajetória ligada ao campo e à educação em função de questões de ordem pessoal. Nesse período, porém, nunca me distanciei completamente de meus ideais ligados à educação no/do campo e sempre mantive vivo o meu desejo de retomar minha trajetória, mas agora mais focada na educação, e não tanto no campo específico das ciências agrárias. Justamente por isso, abracei, no banco, um nicho de ação abandonado no meio financeiro: os agricultores familiares cadastrados no Programa de Agricultura Familiar (PRONAF), público apto a acessar crédito financeiro para desenvolver agricultura. Hoje estou em uma agência urbana, e certo de que devo retomar minha carreira, levando em consideração, sobretudo, minha aproximação com o campo da educação agroecológica junto às comunidades ligadas à terra, numa proposta que alie tanto aquelas minhas habilidades em lidar com pessoas e grupos como minha experiência no uso da terra e na lida com movimentos e grupos em desvantagem social e econômica.

Diante dessa exposição de motivos, fica fácil entender os motivos que me levaram a aceitar o convite para desenvolver voluntariamente parceria com a Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte (CQEP), aliando conhecimentos profissionais e técnicos da Engenharia Agrônômica aos saberes e práticas produzidos pelos quilombolas da comunidade. Inicialmente a intervenção seria na implantação do projeto de cultivo de dendê em bases agroecológicas, mas o projeto foi alterado para a educação agroecológica, em decorrência da pandemia da COVID-19. Daí, fui movido a investigar os saberes e práticas cotidianas da CQEP referentes ao cultivo da terra, particularmente quanto à cultura do dendê. Concomitantemente, foram abertas vagas para concorrer ao Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social (MPIES). Ao ler o edital de seleção percebi que a natureza do mestrado profissional oportunizaria a realização de uma pretensão antiga: a de poder colaborar no processo de visibilidade dos saberes e fazeres de comunidades quilombolas, os quais são transmitidos de forma transgeracional. Ao analisar as linhas de pesquisa oferecidas pelo MPIES, compreendi que a Linha 1 – Novos contextos de aprendizagem, poderia fomentar o debate e potencializar discussões essenciais à construção de uma compreensão mais acurada dos

saberes e práticas da comunidade quilombola do Engenho da Ponte, no que diz respeito ao cultivo da terra, particularmente quanto à cultura do dendê. Observava que grande parte da literatura sobre o tema estava voltada sobretudo às questões relacionadas ao direito à terra e não ao uso da terra – mais especificamente, aos saberes relacionados ao uso da terra. Notei ainda que muito estava por ser feito no sentido do reconhecimento e do registro escrito desses conhecimentos acumulados pelas comunidades quilombolas, e mais ainda no que diz respeito à transmissão desses conhecimentos em contextos escolares e não-escolares, na educação quilombola e não-quilombola.

2 COMUNIDADE QUILOMBOLA: ESPAÇO DE LUTA E RESISTÊNCIA

Nas palavras de Leite (2008), o projeto político Quilombo atravessou séculos de história para se consolidar como direito constitucional. Quilombo e liberdade são, segundo a autora, contrafaces de uma mesma realidade histórica. Com a quebra dos vínculos coloniais e as mudanças decorrentes dos projetos de industrialização no Brasil, o quilombo ampliou-se para outras parcelas da população, indo da voz dos abolicionistas aos movimentos sociais, tornando-se parte do projeto político de uma sociedade mais democrática e justa.

É no fluxo dessas lutas que, nos anos de 1970 a 1980, o quilombo é levado à Assembleia Nacional Constituinte, no discurso dos Militantes do Movimento Negro e de parlamentares como Abdias do Nascimento, para transformar-se em dispositivo jurídico capaz de promover a defesa e a efetiva entrada dos descendentes dos africanos na nova ordem jurídica da Nação.

Para autores como Arruti (2008), nesse processo, a palavra quilombo sofreu um conjunto de ressignificações, uma das quais nos remete ao seu agenciamento político enquanto símbolo ou metáfora de resistência negra, razão de afirmação de toda uma cultura e luta ancestral; a outra nos remete ao campo da militância pela reforma agrária e aos estudos sociológicos sobre o direito camponês, tendo como foco as regras e padrões de transmissão, controle e acesso à terra.

No contexto dessa luta histórica de assunção das comunidades remanescentes quilombolas como sujeitos de direito é que também surgem as discussões em torno do direito à educação, uma questão que somente muitos anos depois da Constituinte começará a ganhar força, sem que se tenha atingido, de fato, o patamar desejado por esta população e pelos movimentos negros. A educação quilombola ainda é um desafio, é um direito a ser efetivado. “A maioria das comunidades está situada em área rural de difícil acesso, muitas ainda sem energia elétrica e água tratada ou acesso a políticas públicas básicas como educação, saúde, transporte.” (SILVA, [20--?], p. 7).

Esse projeto propõe-se a contribuir para a efetivação desse direito, na medida em que intenta propor uma intervenção formativa que incidirá diretamente nas práticas de uso da terra, mas numa relação de respeito em relação aos saberes experienciais da comunidade. Entendemos, como Delma Silva (2014, p. 102-103), que “[...] há sujeitos epistêmicos na modernidade cuja produção de conhecimento foi

silenciada por esse pensamento que se tornou hegemônico, dentre esses sujeitos situamos, neste trabalho, os quilombolas.” Com esse entendimento, torna-se compreensível a necessidade de afirmar e reconhecer a existência de outros contextos de aprendizagens, aprendizagens estas silenciadas e oprimidas historicamente por teorias epistêmicas eurocêntricas. A problematização ora apresentada questiona a validade do conhecimento científico como sendo o único, desde quando as comunidades quilombolas produzem e reproduzem saberes, os quais são transmitidos oralmente de forma transgeracional e têm garantida a sua reprodução.

Diante desse cenário, observa-se a importância de se construir estratégias de trabalho para organizar e sistematizar, de forma consistente, os saberes e fazeres ancestrais, pois esses, sim, dialogam e dão respostas aos problemas enfrentados pelas comunidades quilombolas.

2.1 Um lugar contrariando o *ethos*² da modernidade

Muitos agrupamentos sociais presentes no século XIX não se enquadravam na “Modernidade”, pois o termo modernidade é regido por princípios eurocêntricos e por uma ética do individualismo. Para Sodré (2015, p. 234), “[...] nos pensadores do século XIX – conservadores ou revolucionários – a ideia de comunidade serve de lastro doutrinário para criticar a impessoalidade do individualismo ou para fundar utopias políticas [...]”. O mundo nesse período passa por transformações profundas quanto à estrutura organizacional da sociedade, pois a concepção de comunidade representava uma ameaça às transformações libertadoras e individualistas propostas pela modernidade. Portanto, as estruturas comunitárias passaram a ameaçar o novo modelo de sociedade, regida por interesses particulares e individuais, em que a liberdade não está associada apenas ao fato de ser “livre”, e sim ao poder, e em que os laços afetivos, de descendência, de afeição, deixam de ser importantes, passam a ser secundários.

Durante longo período de tempo estes agrupamentos sociais foram atacados pelo poder vigente, por terem em sua essência o espírito comunitário com hierarquia

² “[...] o *ethos* é uma ordem normativa interiorizada, um conjunto de princípios mais ou menos sistematizados que regulam a conduta da vida. [...] O *ethos* é um conceito abstracto a que correspondem indicadores empíricos nas esferas económica, religiosa, moral, etc.: é o caso do puritanismo, no qual indivíduos foram socializados, das suas acções, em particular das suas atitudes em relação ao trabalho, à riqueza, ao consumo, às relações com outrem.” (WEBER, 1920, 1921 apud , DICIONÁRIO..., [2010], p. 185-186, grifo do autor).

de indivíduos, a partir da relação de parentesco, amizade, religião e objetivos comuns, diferentemente das estruturas de poder instituídas. Este espírito comunitário forjou o enfrentamento contra-hegemônico, obrigando as instituições a constituir o conceito que representasse melhor esses grupos sociais: comunidade.

A organicidade dos quilombos, associada a outras estruturas sociais da época, serviram de orientação, como referenciais empíricos, na concepção de normas de conduta influenciando nos princípios, construção e estruturação das organizações de cunho comunitário (SODRÉ, 2015).

Começa, então, uma movimentação intelectual para validar essas estruturas comunitárias, assim como os seus saberes, integrando-as à sociedade, em formas de irmandade, ordem, associação, sindicato, cooperativa, entre outras estruturas. Isso porque, no processo “civilizatório” implementado durante a modernidade, não seria possível a existência de outra forma de organização social, senão as institucionalizadas pelo poderio branco-ocidental de seus colonizadores.

Apesar do processo de desmistificação do termo quilombo na modernidade, observamos o uso tanto para especificar quanto para deslegitimar as comunidades remanescentes de quilombo, na contemporaneidade. O quilombo mencionado no presente trabalho deixa de ser um fato histórico e passa a ser compreendido por relações afetivas, de parentesco e de interesse comum coletivo, assumindo não mais a representação simbólica de quilombo, que inspirava horror e temor no século XVIII. Portanto, o território quilombola continua apresentando um conjunto de práticas, tradições e valores ancestrais, contrariando o ethos da modernidade, na qual o tempo passa a ser definidor das relações econômicas, políticas e sociais. Nessa perspectiva, para Bauman (2001), o tempo é diferente do espaço porque, ao contrário deste, pode ser mudado e manipulado. O dinheiro e a informação são as bases do sistema ideológico do “globalitarismo”, o qual promove o retrocesso das funções sociais e políticas do Estado e amplia o poder das empresas ao ponto de interferir no cotidiano das pessoas; já as informações são transmitidas de forma confusa e fragmentada, com vistas a manipular a opinião dos cidadãos. As comunidades negras quilombolas contrariam essa lógica e confrontam um sistema, em cuja base está o individualismo e não o comunitarismo.

Como já foi dito anteriormente, existe uma força hegemônica sustentada pelo capital, estabelecendo normas, valores e condutas. As comunidades quilombolas são, nesse sentido, lugares de resistência a essa lógica imposta pelas grandes

metrópoles e pelas investidas da globalização; contudo, seus sujeitos sociais encontram-se em conexão com o meio externo, dialogando com pessoas e entidades, mantendo-se informados dos fatos e acontecimentos do mundo. Todavia, fazem uso crítico e seletivo das informações que lhes são apresentadas, isso quando estão acessíveis, dadas as condições de exclusão social a que foram relegados.

2.2 América, um “novo” continente ou estratégia geopolítica da Europa?

Considerar que a modernidade está unicamente associada a racionalidade, ciência e tecnologia é continuar aceitando o conceito eurocêntrico de modernidade, segundo o qual os europeus ocidentais creem ser os responsáveis pelo processo civilizatório do mundo (QUIJANO, 2005). Rejeitar a contribuição dos povos de países do continente Asiático, Africano e Oceania, assim como das Américas, a exemplo dos Maias, Astecas, Incas, e de nós, afro-brasileiros, é ofuscar um passado existente e relevante para o avanço da humanidade. Uma das estratégias utilizadas pelos europeus para desvalorizar a trajetória histórica e as contribuições destes povos para a humanidade foi a negação do conhecimento, dos costumes, das tradições, da cultura e dos saberes por eles produzidos. Tais contribuições não podem ser esquecidas ou negadas, pois vêm sendo adaptadas à realidade atual e constituindo-se como objeto de estudo na comunidade científica, devido a sua relevância para a sociedade. De acordo com Quijano (1988 apud QUIJANO, 2005, p. 7):

O tempo pode ser novo, pois não é somente a extensão do passado. E, dessa maneira, a história pode ser percebida já não só como algo que ocorreu, seja como algo natural ou produzido por decisões divinas ou misteriosas como o destino, mas como algo que pode ser produzido pela ação das pessoas, por seus cálculos, suas intenções, suas decisões, portanto como algo que pode ser projetado e, conseqüentemente, ter sentido.

Os europeus, ao destruírem culturas, memórias, tradições; ao negar conhecimento e identidade; e, ao dizimar os povos da América, buscaram anular toda e qualquer forma de poder, identidade e sociedade construída ao longo do tempo e a partir de outras bases, para dar início a um novo modelo de sociedade. À volta do século XV e XVI, época do Renascimento, deu-se início à homogeneização

do mundo, rompendo com o passado em favor do futuro, com vista na construção de uma civilização progressista (SODRÉ, 2015). A história tem mostrado uma repetição dos fatos, atualmente os países ricos defendem a abertura das fronteiras comerciais.

Com essa medida, visam facilitar a circulação de pessoas, mercadorias e dinheiro, esse último principalmente, pois que alimenta a concentração da riqueza e cria uma falsa ideia de liberdade, como afirma Santos (2003), a fábula de um mundo só, espaço-tempo contraído, “aldeia global”. Com esse jargão, o autor quer desvelar o discurso da mundialização da ação humana, provocado pelo estreitamento dos “quatro cantos” do globo terrestre, impresso pela globalização, enquanto Bauman (2001) diz que, com o encurtamento das distâncias, é praticável a superação de obstáculos e limites à ambição humana, ou seja, a riqueza, entendida como sendo o dinheiro, tem liberdade de transitar em todos os continentes e nações, acumulando recursos e criando necessidades humanas supérfluas.

Para Bauman (2001, p. 119),

Pode-se associar o começo da era moderna a várias facetas das práticas humanas em mudança, mas a emancipação do tempo em relação ao espaço, sua subordinação à inventividade e à capacidade técnica humana e, portanto, a colocação do tempo contra o espaço como ferramenta da conquista do espaço e da apropriação de terras não são um momento pior para começar uma avaliação que qualquer outro ponto de partida.

Ainda no século XVI, os países que exibiam maior conhecimento bélico e detinham tecnologia naval e inventividade conseguiram saltar à frente dos demais, no intuito de dominar outros povos e conquistar mais territórios, dando início a uma grande corrida contra o tempo. Quando conquistadas as terras, reivindicavam-lhes o direito de usufruto, e, tão logo demarcadas, estabeleciam fronteiras e confeccionavam novos mapas geopolíticos. Essa forma de usurpação do alheio estendeu-se à liberdade de indivíduos, tomados como escravos.

Como pontua Munanga (1986), quando os primeiros europeus desembarcaram na África, a organização política dos Estados africanos já tinha atingido um alto nível de aperfeiçoamento, em contrapartida, o conhecimento e desenvolvimento tecnológico de guerra era menos acentuado. Nesse mesmo período, as Américas foram descobertas e a valorização das terras demandava mão de obra barata. A África, sem defesa, pareceu ao branco europeu o reservatório humano apropriado para a consecussão de seus mais vastos desejos de posse e de

expansão. O tráfico humano de escravos tornou-se uma necessidade econômica de primeira ordem, antes da aparição da máquina.

À América foi permitido o tráfico de indivíduos africanos para trabalhar na condição de escravos na agricultura e na mineração, para potencializar a produção de riqueza e, por conseguinte, a ascensão da Europa e América do Norte no cenário do mercado mundial. O trabalho escravo exercido pela população trazida da “futura” África e escravizada na América veio atender a uma necessidade eminente de mercado, produtividade a baixo custo.

Os escravizados tinham de trabalhar forçado até a exaustão e viver em condições sub-humanas, aumentando o lucro dos colonizadores, seus donos, assim chamados por comprarem essa população, denominados de negros, na condição de objetos ou animais. Com esse juízo consciencioso entre os europeus ou brancos, o trabalho pago era permissível apenas aos brancos, acentuando ainda mais o lugar de inferioridade reservado aos não-europeus, particularmente aos africanos escravizados. Este fato exprime, em parte, a classificação social racista da população do mundo, radicada em teorias pseudocientíficas.

Nesse contexto histórico constrói-se a ideia de raça, alicerçada nas relações de poder e, como dissemos, em teorias pseudocientíficas, produzindo identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, acentuando ainda mais a ideia de superioridade/inferioridade entre europeus e não-europeus, respectivamente. Nota-se, que “raça”, longe de constituir-se em um conceito assentado em conhecimento científico comprovado, servia apenas para justificar o injustificável: a escravização e dominação de corpos que lhes serviriam de mão de obra barata e descartável, e a apropriação de conhecimentos que lhes permitiriam o enriquecimento.

2.3 As marcas da “diferença”: algumas questões sobre raça, etnia, identidade

A diferença está no tratamento que foi despendido pelos europeus aos demais povos, inferiorizando-os, omitindo fatos relevantes e, por conseguinte, assumindo o protagonismo na história da humanidade. Todavia, para ser aceito como verdades absolutas, é necessária a destruição da humanidade do outro, através do apagamento de sua história e de sua memória. Como observam autores como Wade Nobles (2009), o que o povo africano em toda a diáspora perdeu, ou,

mais precisamente, teve a mente quase que inteiramente esvaziada pelo opressor, foi o significado de ser africano, ou seja, o significado de ser quem ele é. Diz o autor: "ao examinar o povo africano na diáspora, poder-se-ia dizer que, coletivamente, precisamos voltar atrás e reconstituir o que esquecemos" (NOBLES, 2009, p. 277).

O processo de diferenciação que marcou a construção das identidades em nossa nação deu-se, como observam autores e autoras como Candau (2008), Gomes (2005) e Munanga (2008), através do apagamento das identidades não-brancas. Houve um processo altamente violento que intentou e ainda intenta, através da lógica assimilacionista e do discurso da mestiçagem, embranquecer o país. Como sublinha Candau, "A nossa formação histórica está marcada pela eliminação física do "outro" ou por sua escravização, que também é uma forma violenta de negação de sua alteridade. Os processos de negação do "outro" também se dão no plano das representações e no imaginário social." (CANDAU, 2008, p. 17). Através desse processo desumanizante é que foram se construindo as identidades das pessoas negras no Brasil.

Munanga (1986) descreve muito bem esse processo, que é, a um só tempo, de construção da nação brasileira e das identidades étnico-raciais. Segundo o autor, no interior do Sistema Colonial brasileiro, a ordem era mantida através de dois mecanismos de repressão: mecanismos repressivos diretos; mecanismos repressivos indiretos. Os primeiros, evidentemente, davam-se através da violência incidida sobre o corpo da pessoa negra; o segundo, através da inculcação da ideia de inferioridade, da humilhação social, etc. No interior desse sistema, o fato de "ser branco" foi assumido como condição normativa; o fato de "ser negro" necessitava de explicação científica.

Como já mencionado em outro capítulo, ser europeu significava ter privilégios na sociedade do Brasil colônia, em detrimento da exploração da força de trabalho dos negros, índios e mestiços. Para Woodward ([20--]), a identidade é, assim, marcada pela diferença; por sua vez, a diferença é sustentada pela exclusão, sustentada e marcada pela ameaça de perda de vantagens, "status quo" e liberdade, basicamente o que diferenciava esses indivíduos no Brasil colônia.

Diante da imprescindibilidade de afastar toda e quaisquer similaridade entre os povos europeus e os demais, é que os negros e índios foram considerados e tratados como verdadeiros animais. "Patenteia-se com teorias [da diferença] sobre as características físicas e morais do negro, a legitimação e justificativa de duas

instituições: a escravidão e a colonização.” (MUNANGA, 1986, p. 20).

É nesse sentido que podemos afirmar com Tomaz Silva (2014, p. 76, grifo nosso), que “além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são **atos de criação linguística**.” As identidades, pontua o autor, não são criações espontâneas da natureza, não são essenciais, não estão à espera de serem reveladas, respeitadas e toleradas, elas são construídas dentro de um campo de disputas políticas por poder, como o poder territorial, por exemplo.

É no contexto desse cenário de disputas que se podem compreender as identidades étnico-raciais no contexto brasileiro. Munanga adverte para o fato de que, com o fim do regime escravista, a elite brasileira viu-se diante de uma questão crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional, que obviamente se configura como problemática em face da nova categoria de “cidadãos”: os escravizados negros. Apoiada em teorias racistas da época, essa elite relacionava, e em certa medida ainda relaciona, à identidade negra uma influência negativa. As teses da degenerescência são a prova desta compreensão. O negro precisava ser eliminado, é o que se conclui. Mas como, era a questão. Entende-se àquela altura que a saída é a mestiçagem, através da qual seria operado o branqueamento da nação. Nas palavras de Arruti (1997, p. 9, grifo do autor),

[...] o Estado Nacional produziu expedientes de controle cultural e social diferentes para cada um desses recortes, gerando formas distintas de lidar com a alteridade representada por indivíduos não-brancos, *incivilizados, inferiores em termos mentais e culturais* mas que, no entanto, precisavam ser assimilados ou absorvidos pela nação brasileira.

Raça torna-se, nesse cenário, a grande categoria articuladora do debate. De acordo com Munanga (2008), todos os pensadores da época, salvo algumas exceções, tinham algo em comum: influenciados pelo pensamento determinista biológico, acreditavam na inferioridade das raças não-brancas, sobretudo a negra, e na possível degenerescência do mestiço. Por volta dos anos 1930, porém, a mestiçagem ganha novas roupagens através da obra de Gilberto Freyre. Nessa nova versão, tenta-se mostrar as contribuições dos três grandes pilares étnicos da nação: o indígena, o africano e o português, cada um tendo colaborado para a cultura brasileira. Consolida-se, através dessa narrativa, o mito da democracia racial no Brasil. Ou seja, a ideia de que a “mistura” desses diferentes povos gerou um país

livre de preconceito e discriminação racial, ideia que será mais tarde contestada por diversos estudiosos brasileiros e estrangeiros e pelo Movimento Negro.

O problema com esse mito é que ele:

- exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos;
- permite às elites dominantes dissimular as desigualdades;
- impede os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão dos quais são vítimas. (MUNANGA, 2008, p. 77).

Em contraposição a esse mecanismo de apagamento das diferenças e, por consequência, da identidade negra no Brasil, os movimentos sociais negros lutam há décadas contra a ideia de democracia racial em nosso país, denunciando, todos os dias, as práticas racistas e a ausência de políticas de Estado na superação das desigualdades sociorraciais que impedem o usufruto da cidadania das pessoas negras e indígenas no território brasileiro. Nesse sentido, ainda que certos de que do ponto de vista biológico não há nenhuma diferença significativa entre os grupos humanos que justifique o uso da categoria “raça”, e de que não há uma identidade natural, essencial, os movimentos negros apropriam-se do termo raça e da ideia de identidade negra, para evidenciar as desigualdades sociais decorrentes do fato de uma pessoa ser negra ou negra quilombola, como é o caso de pessoas de comunidades negras rurais, e para efetuar a luta que se faz necessária.

Como nota Gomes (2005, p. 47), “os militantes e intelectuais que adotam o termo raça não o adotam no sentido biológico, pelo contrário, todos sabem e concordam com os atuais estudos da genética de que não existem raças humanas.” Utilizam-se, porém, de “raça” atribuindo-lhe um sentido político, ou seja, para marcar a existência do racismo, para denunciá-lo em suas dimensões estruturais como em suas dimensões interrelacionais. O racismo no Brasil revela-se tanto no modo de organização social, que oportuniza maiores oportunidades e privilégios aos brancos, quanto em ações individuais resultantes do ódio em relação a pessoas com traços físicos que as aproximam do grupo étnico-racial afro-brasileiro.

Como ainda existe racismo no Brasil, entendem os teóricos e militantes, faz-se necessário falar em raça, discordando da posição daqueles que compreendem ser melhor o uso da categoria etnia. Segundo Gomes (2005, p. 50),

o uso do termo etnia ganhou força para se referir aos ditos povos diferentes [...] A intenção era enfatizar que os grupos humanos não eram marcados por características biológicas herdadas dos seus pais, mães e ancestrais, mas, sim, por processos históricos e culturais.

Considerando, porém, a impossibilidade de pensar nesses grupos no Brasil, sem fazer referência à questão racial, já que ainda existe racismo, uma parcela dos militantes e intelectuais propõe o termo identidade étnico-racial, uma forma de apontar tanto para as desigualdades decorrentes do preconceito e da discriminação racial, como para destacar a história desses grupos humanos e as particularidades de seu modo de vida, ou seja, seus costumes, crenças, tradições, relação com a terra, etc.

É no contexto dessas discussões que podemos falar das comunidades e das identidades negras quilombolas, ou dos “remanescentes de quilombos”, conforme a letra da lei que institui, junto com o reconhecimento da identidade/diferença deste grupo étnico-racial, também o seu direito à terra. Nas palavras de Arruti (2008), não é possível falar deles sem adjetivá-los, seja através da palavra “remanescente” que evoca uma relação desse grupo com um passado histórico-cultural, seja através de outros termos como “rurais”, “urbanos”.

Depois de adjetivá-los, porém, é necessário destacar que todas essas tipificações, denominações, identificações, diferenciações, envolvem um campo de disputas. “Não apenas em função de seu caráter polissêmico, aberto, com grandes variações empíricas de ocorrência no tempo e no espaço.” (ARRUTI, 2008, p. 315). Mas também, sublinha o autor, “uma disputa em torno de como o plano analítico se conecta com os planos político e normativo. Uma disputa travada entre antropólogos e historiadores, mas também entre estes; travada na imprensa, no parlamento e nas decisões judiciais.” (ARRUTI, 2008, p. 315). Uma identidade que, longe de ser essencial, é construída na relação com o outro, leia-se, de um conjunto de outros sociais como o Estado, os movimentos de luta pela terra, os movimentos negros, os povos indígenas, etc.

Fazendo referência a esse campo de disputa na definição de quem seriam os quilombolas, Arruti (2008, p. 2) nos remete a um documento do extinto Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). O documento, diz o autor, inicia reconhecendo que “ainda que tenha um conteúdo histórico, o [termo ‘quilombo’] vem sendo ressemantizado” pela

literatura especializada e pelas entidades da sociedade civil que trabalhavam junto aos “segmentos negros em diferentes contextos e regiões do Brasil”.

Mais adiante, Arruti (2008, p. 103), dizendo partir de uma definição negativa, afirma:

[...] eles não se referem a resíduos, não são isolados, não têm sempre origem em movimentos de rebeldia, não se definem pelo número de membros, não fazem uma apropriação individual da terra - o documento propõe que os quilombos sejam tomados como ‘grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar’, cuja identidade se define por ‘uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados’. Neste sentido, eles constituiriam ‘grupos étnicos’, isto é, ‘um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão’, segundo a definição de Fredrik Barth. (ABA, 1994 apud ARRUTI, 2008, p. 103).

Completa ainda que, apesar desta escolha teórica, eles seriam caracterizados também por alguns traços substantivos, todos relativos à sua territorialidade, como o predomínio do uso comum e a utilização dessas áreas obedecendo à sazonalidade das suas atividades produtivas ou outras, “caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade” (ABA, 1994 apud ARRUTI, 2008, p. 103).

2.4 Comunidade Quilombola: saberes e práticas ancestrais como política de resistência

O Estado brasileiro, a partir da Constituição Federal de 1988, reconhece, enquanto categoria jurídica, o termo quilombo e, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, traz o seguinte texto, no Art. 68: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” Conforme o Artigo 2º do Decreto 4.887/2003, são os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica e territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Conforme Sodré (2015), a ideia de comunidade retorna no século XIX para dar origem a outras formas de agrupamento, não mais como um fato real ou

histórico, antes na condição de horizonte simbólico de relações definidas por vínculos afetivos profundos. A “identidade [quilombola, nesse sentido] não é nada substancial, mas uma continuidade lembrada – por mensagens, apelos, respostas – e reinterpretada” (SODRÉ, 2015, p. 77).

Ao tomar como parâmetro de estudo um lugar de resgate, de valorização, de tradição e de transmissão de saberes ancestrais, materializa-se uma nova forma de pensar estas comunidades. Valores afetivos, humanísticos e solidários, comportamentos sociais típicos da vida em comunidade, fazem um contraponto à globalização, e coloca obstáculos importantes ao capitalismo.

Pensar este lugar chamado quilombo exige pensar em modos de vida, em formas de organização socioculturais. Algumas teorias acerca do determinismo geográfico defendiam que as diferenças do ambiente físico condicionavam a diversidade cultural. Conforme Laraia (2001, p. 21), “antropólogos como Boas, Wissler, Kroeber, entre outros, refutaram este tipo de determinismo e demonstraram que existe uma limitação na influência geográfica sobre os fatores culturais”.

Defender o determinismo geográfico equivale a não conhecer a diáspora africana, ou não a reconhecer, enquanto fenômeno sociocultural e histórico decorrente da imigração forçada dos africanos para trabalhar em países colonizados na condição de escravos. Lugares com paisagem, língua, cultura, costume e organização diferentes do lugar de origem, entretanto, foram capazes de reconstruir, ao longo de anos, sua cultura, religiosidade e tradição com base em matrizes africanas e, por que não dizer, de mãe África. O povo negro mantém vivo nos territórios quilombolas esse sentimento de pertencimento da nação África e tem materializado esse sentimento na culinária, vestes, danças, músicas, língua, cada vez mais presentes em nosso cotidiano, cada vez mais humanos se identificando, cada vez mais sujeitos sociais se autodeclarando, cada vez mais negros se reconhecendo.

Para as comunidades quilombolas, as influências decorrentes do ecossistema do lugar podem delimitar as diferentes manifestações culturais e sociais, por questões físicas, químicas e biológicas. Todavia, a cultura, a tradição, os costumes e as crenças são modeladas e adaptadas harmoniosamente a partir da ecologia do lugar em respeito às particularidades, singularidades e à ancestralidade de seu povo.

Para Escobar (2005, p. 69),

O lugar, em outras palavras, desapareceu no 'frenesi da globalização' dos últimos anos, e este enfraquecimento do lugar tem consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza e da economia. Talvez seja o momento de reverter algumas destas assimetrias ao enfocar novamente a constante importância do lugar e da criação do lugar, para a cultura, natureza e economia.

Escobar, ao propor a substituição do olhar da "importância do lugar e da criação do lugar" para "cultura, natureza e economia", impulsiona uma reflexão muito mais ampla, visto que a globalização esvaiu o lugar como termo definido a partir de perímetros geográficos.

Com o propósito de criar valores sociais, culturais, políticos e econômicos universais, a globalização imprime a ideia de homogeneização do mundo, negando as diferentes experiências sociais vivenciadas pelo sujeito do lugar. De acordo com Santos (2019), toda a experiência social produz e reproduz conhecimento e, ao fazê-lo, pressupõe uma ou várias epistemologias. De sorte que a pluralidade epistemológica, ainda que conflituosa, confere a inteligibilidade ao mundo, ao tempo em que se complementa e produz diferentes interpretações e intervenções neste mundo.

Para Santos (2019), tendo a epistemologia o papel de analisar as condições de produção e identificação do conhecimento válido, deveria buscar o reconhecimento do saber popular, por conseguinte, a valorização dos respectivos protagonistas do pré-conhecimento, da matéria-prima fundante do saber intelectual e político-pragmático, o conhecimento científico. A "ecologia do saber" defendida por Santos (2019) reconhece a copresença de diferentes saberes, bem como possíveis conflitos, pontos convergentes e divergentes, a conformidade e as contradições existentes entre eles, o que não reduz a capacidade de luta contra a opressão.

Contrariamente a esta ecologia de saberes pautada por Santos (2019), temos a corrente epistemológica dominante eurocêntrica que foi encarregada de anular, negar, silenciar e marginalizar os saberes pré-colombianos, os quais apresentavam peso político específico para os respectivos povos das Américas, África e Oceania, todos esses, vítimas do epistemicídio e do genocídio perpetrado em nome da modernidade. Não obstante todas essas violências epistemológicas, os remanescentes desses povos continuaram produzindo saberes e resistiram aos ataques constantes contra a coexistência das diversas experiências sociais, políticas, econômicas e culturais produzidas pelos excluídos, dentro e fora dos seus

territórios.

A tradição oral aqui é a linguagem que mantém viva a memória e a sabedoria ancestral do povo quilombola, guardada nas mentes e corpos dos experientes anciãos em suas respectivas comunidades. O produto social destes grandes sábios é a oralidade, fruto da narrativa de testemunhos oculares e experiências do cotidiano desses sujeitos sociais. Para essas comunidades a palavra significa mais que informação e comunicação diária entre os sujeitos, representa a transmissão de conhecimentos ancestrais, quer dizer, a preservação da tradição.

Uma tradição é uma mensagem transmitida de geração a geração e não apenas uma informação verbal, é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que o sujeito é. Há nessas comunidades, em cuja matriz estão os modos de vida de África, uma estreita ligação entre o homem e a palavra. A palavra promove a coesão do grupo ao repousar no valor e no respeito (BÂ, 2010). Vale salientar que as gerações mais novas têm-se movimentado na direção da construção do conhecimento através da linguagem escrita, o que não se traduz em problema, desde que não se perca de vistas a preservação da tradição oral.

“A tradição oral baseia-se em uma certa concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo.” (BÂ, 2010, p. 169). Pensar que a única forma de produção de conhecimento ocorre nos espaços e práticas escolares em que o livro constitui o principal veículo da herança cultural, é um equívoco, quando estamos falando de cultura africana e afro-brasileira. Perder a tradição oral é perder saberes ancestrais valiosíssimos para a humanidade. Um exemplo oportuno para demonstrar a sabedoria ancestral de transmissão oral está no ofício do ferreiro, tratado por Hampaté Bâ (2010, p. 188): a ciência de ferreiro fundidor acrescenta o conhecimento perfeito dos “Filhos do seio da Terra” (mineralogia) e dos segredos das plantas e da mata.

Nessa passagem, o autor deixa subentendido que para o ofício de ferreiro é demandado conhecimento amplo sobre a vida, e, no quesito mineral, as ciências da natureza, humanas, linguagens e matemática são requisitadas constantemente, para auxiliar na prospecção do terreno para descobrir um filão mineral. O processo de extração mineral descrito recorre aos conhecimentos do reino vegetal. O fato de o solo ser a principal fonte de nutriente e substrato fixador das plantas, de acordo com a composição mineral do solo haverá predominância de determinadas espécies vegetais, indicando assim a presença de minerais específicos no subsolo. Outro

conhecimento também é observado, e diz respeito à mestria dos segredos do fogo e do ferro, o que demonstra um vínculo do homem com o mundo em uma relação viva e não de utilização.

Como prova da existência de práticas e espaços formativos não escolares, temos os círculos de cultura, as rodas de conversas, as místicas, os trabalhos de extensão, espaços esses responsáveis por produzir conhecimento através de trocas, compartilhamentos, socialização, identidade, solidariedade, e ocorrem dentro/entre/fora das comunidades quilombolas. De acordo com Santos (2019, p. 19), é necessário transformar sujeitos ausentes em sujeitos presentes, como condição imprescindível para identificar e validar conhecimentos que podem contribuir para reinventar a emancipação e a libertação social (SANTOS; MENESES, 2009). Isso não descarta a possibilidade de incorporar esses saberes nos espaços da educação escolar – ao contrário, é preciso estimular a produção de materiais didáticos e paradidáticos contendo conhecimentos que dialoguem com os estudantes de diferentes grupos étnico-raciais, para que esses possam desmistificar, reconhecer, validar e legitimar de forma contextualizada o tema estudado. É fundamental que os saberes instituídos como científicos no campo da agroecologia cheguem às comunidades, fortalecendo suas práticas, do mesmo modo que é muito importante levar para os currículos escolares os saberes e práticas compartilhados nas rodas de conversa das comunidades quilombolas.

A Educação Escolar Quilombola abre espaço para esse encontro, no entanto, essa conquista é recente e foi impulsionada, em 2003, com a alteração pelo Congresso Nacional da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, para estabelecer a obrigatoriedade da inclusão, no currículo oficial das redes de ensino, públicas e particulares, da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” (BRASIL, 2003b).

Pela primeira vez de forma institucionalizada, foi amplamente discutida uma pauta com reivindicação específica da população negra relativa às questões educacionais, visto que historicamente o acesso à terra, por garantir a subsistência, constituiu-se a principal bandeira de luta. Importa destacar que, no primeiro momento, notava-se que as Diretrizes relacionadas às comunidades negras estavam muito mais voltadas para conhecer a dinâmica desse grupo do que atender especificamente a demanda dos mesmos.

Tornava-se necessário um documento orientador que direcionasse ações

para a implementação da lei 10.639/2003, e assim atender às demandas específicas dos povos negros, nas escolas quilombolas e naquelas que atendem quilombolas. Somente após dez anos, foi publicado o documento contendo as principais ações estruturantes e procedimentos para a educação quilombola, como parte do Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (BRASIL, 2013).

Vale ressaltar que temos visto avanços nas discussões de políticas públicas da Educação Escolar Quilombola que têm contado com a participação e adesão dos setores público, privado, sociedade civil, parlamentares, estudantes, profissionais da educação e familiares. Com a homologação da Resolução do Conselho Nacional de Educação (CNE) nº 08, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (BRASIL, 2012), essa modalidade de educação passa a ser compreendida a partir de suas especificidades, no que tange à proposta pedagógica própria em respeito às questões étnico-cultural, formação continuada específica para os docentes que atuam nessa modalidade, dentre outras questões.

Para a efetivação da Educação Escolar Quilombola, faz-se necessário o engajamento de todos os envolvidos na construção de projeto pedagógico contextualizado, após discussão ampliada entre direção, funcionários, docentes, alunos e responsáveis. Não se trata de excepcionalidade, e sim especificidade, o que demanda conhecimento de causa, ou seja, capacidade e/ou sabedoria. “A cristalização dos nossos conceitos, definições ou princípios deve exprimir a vivência de cultura e de *praxis* da coletividade negra.” (NASCIMENTO, 2002, p. 347- 348). Para Nascimento (2002), urge convocar a atual população afro-brasileira a resgatar e interpretar a memória do seu povo, seja através de registros escritos ancestrais, ou pela oralidade dos anciãos, os quais representam uma “biblioteca viva” com sua vivência, seus saberes, tradição e histórias (BÂ, 2010). Sendo assim, o registro de forma sistematizada do conhecimento produzido pelo povo negro na agricultura, na culinária, na cultura, na educação, entre outros, é uma necessidade de primeira ordem: precisam ser preservados e não mais negados mediante maquinação cerebral arbitrária.

O movimento quilombola contribuiu de forma significativa para a ciência social no que tange aos princípios e práticas comunitárias; tais práticas e princípios

contribuíram para o entendimento da concepção de outras formas de organizações sociais, humanísticas e solidárias, existentes na atualidade. Esse é apenas um exemplo emblemático e com um significado histórico importante no construto da sociedade brasileira, hoje, ressignificada. O quilombismo tem demonstrado que a ciência modelada a partir da lógica do colonizador não é a única via do conhecimento possível, há outras formas de construção do conhecimento.

Esse é apenas um exemplo emblemático e com um significado histórico importante no construto da sociedade brasileira, hoje, ressignificada. O quilombismo tem demonstrado que a ciência modelada a partir da lógica do colonizador não é a única via do conhecimento possível, há outras formas de construção do conhecimento.

A identificação e valorização dos mestres populares dessas comunidades representa o reconhecimento dos guardiões de saberes de dimensões material e imaterial – produtores, construtores, detentores, transmissores e difusores do saber fazer. São responsáveis por despertar nos jovens a identidade, o sentimento de pertencimento, a preservação da cultura e tradição, o respeito à ancestralidade e às diferentes visões de mundo.

3 VALE DO IGUAPE: DE ENGENHOS DE CANA-DE-AÇÚCAR A TERRITÓRIO QUILOMBOLA

Nesta seção discorreremos acerca do lócus da pesquisa, a Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte, localizada no Vale do Iguape, Cachoeira, Bahia.

3.1 Como os historiadores posicionam-se em relação ao Brasil colônia? 1530-1822

Os primeiros colonizadores do Brasil foram os fidalgos portugueses Paulo Dias Adorno e Rodrigues Martins, tripulantes da expedição de Martim Afonso de Souza, que chegou à Bahia em 1531 com a tarefa de estimular o cultivo da cana-de-açúcar, estabelecendo-se às margens do rio Paraguaçu. Neves (2008), em sua dissertação intitulada *Colonização e Resistência no Paraguaçu-Bahia, 1530-1678*, esclarece que neste local Dias Adorno construiu residência, senzala, engenho e a capela de Nossa Senhora do Rosário. Assim, surgiu a povoação que se tornaria um século depois a Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, responsável pelos primeiros cultivos da terra, importante porto fluvial e comercial, e mais tarde ponto inicial das estradas para os sertões de Minas Gerais, Piauí e Maranhão e para as lavras diamantinas. Nesse sentido, percebe-se que o surgimento do povoado às margens do Rio Paraguaçu tornou-se marco fundamental para a expansão das fronteiras agrícolas e ocupação do território brasileiro. Vale salientar que na região do baixo Paraguaçu a exploração da cultura da cana-de-açúcar representou uma fase de ascensão econômica.

O cultivo da cana-de-açúcar foi incentivado pela coroa portuguesa, com vistas à produção de açúcar para abastecer o comércio internacional. Em meados do século XVII a quantidade de açúcar demandado pelo mercado europeu encontrava-se em crescimento, exigindo articulação e investimento por parte dos países produtores. De acordo com Schwartz (1996), Portugal, por sua vez, promoveu a expansão da cultura da cana-de-açúcar em suas colônias, tanto que o Brasil assumiu a posição de maior produtor de açúcar do mundo. Concomitantemente, era o Brasil o principal mercado de tráfico de africanos escravizados, pois o processo de produção de açúcar exigia um grande volume de mão de obra em toda cadeia produtiva, o que fazia do tráfico um grande negócio comercial.

Para manter em funcionamento essas estruturas, os senhores de engenho se valiam de aproximadamente 68% dos trabalhadores escravizados, fazendo com que houvesse um movimento populacional em direção ao interior. Estudos realizados por Schwartz (1996) e Fraga Filho (2004) sugerem, sobre a economia da época, que o principal capital do fazendeiro estava investido na pessoa do escravo, imobilizado como renda capitalizada. A terra sem trabalhadores escravizados nada representava em termos econômicos, e essa mão de obra escrava tinha suas funções vitais limitadas, quando não comprometidas, pelo excesso de atividades exigidas.

A realidade encontrada no Brasil colônia, do ponto de vista da estrutura fundiária, apresentava facilidade no processo de obtenção de terras, todavia, a aquisição de escravizados onerava significativamente os proprietários de terras.

Em 1758, de acordo com Schwartz (1996), havia 180 engenhos na Bahia. Na região da bacia do Iguape, concentrava-se um grande número desses engenhos, os quais foram implantados em uma faixa de terra produtiva com características químicas e físicas específicas e intrínsecas dos solos vertissolos (massapé ou massapê). Enfatize-se, entretanto, que:

É o Iguape uma légua de terra em quadro rodeada toda de montes, na qual se acham levantados catorze engenhos, tanto de água, como cavalos, os quais botam os seus matos, e baldios para diversos ramos, pela extensão de duas, três ou mais léguas. Além dos engenhos há mais naquele admirável torrão, todo de massapôs legítimos, diferentes fazendas desobrigadas dos engenhos e é tal sua natureza para a produção da cana [...] que apesar da antigüidade daquelas propriedades, e da irregularidade da sua cultura, são os senhores de engenho de Iguape os mais opulentos, e seu açúcar reputado sempre pelo melhor de todo o Recôncavo. (VILHENA, 1969 apud INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, 2007, p. 21).

A Tabela 1, abaixo, apresenta o número de escravizados de acordo com os grupos ocupacionais. Esses escravos eram responsáveis por toda a cadeia produtiva do açúcar, em um engenho de grande porte, conforme registros da época. Nela podemos ver que a estratificação da mão de obra define funções que refletem diretamente no valor econômico por grupo ocupacional e, conseqüentemente, no valor da propriedade, como já mencionado.

Não foram encontrados registros, na tabela 1, de mulheres ocupando a função de supervisor, artesã e transporte, do que se deduz que fossem funções especializadas, ou, por conta da estratificação sexista, constituídas no interior dos engenhos.

Outra observação pode ser feita quanto ao grande número de escravos no trabalho de campo, o qual se deve à baixa capacidade tecnológica da agricultura no Brasil colônia.

Tabela 1 - Estrutura e valores médios da escravaria em engenhos baianos

Grupo Ocupacional	Homens saudáveis entre 14-45 anos			Mulheres saudáveis entre 14-45 anos			Todos os escravos ^b		
	N	%	Valor médio ^a	N	%	Valor médio ^a	N	%	Valor médio ^a
Supervisão	3	0,8	250	0	0	-	10	1,1	205
Artesãos	26	6,9	194	0	0	-	60	6,9	153
Domésticos	8	2,1	180	32	24,6	132	96	10,9	121
Fábrica	43	11,4	165	14	10,7	119	140	16,0	125
Transporte	61	16,3	177	0	0	-	100	11,4	157
Campo	234	62,4	150	84	64,6	128	469	53,6	129
Não registrados	(44)			(52)			(582)		

Fonte: Schwartz (1996, p. 136).

(a) Valores médios expressos em mil-réis

(b) "Todos os escravos" inclui crianças e os arrolados como "velhos"

Observando a Tabela 1 nota-se a estratificação da mão de obra utilizada nos engenhos baianos e a relação estabelecida entre ocupação/quantidade/ valor, em que o valor pago pelo escravizado que executa atividade "especializada" é superior, e decresce para os demais, à medida que a atividade é menos exigente quanto a conhecimentos específicos. Do ponto de vista monetário, o valor médio de um escravizado da atividade de campo custava 40% a menos que o supervisor. No entanto, conforme a Tabela 1, a atividade de campo demandava maior quantidade de mão de obra, por conseguinte, era a que mais onerava o proprietário de engenho, representando 53,60% do total dos valores médios gastos com a manutenção da propriedade. Outro elemento a ser destacado é o custo elevado da mão de obra do homem, quando associado ao da mulher; também chamam atenção ocupações em que as mulheres não participavam. Os escravizados do campo, ou seja, da plantação, geralmente eram os mais penalizados e desrespeitados, considerados escravos de menor valor comercial. Schwartz (1996, p. 136) destaca que "embora existissem alguns engenhos que operassem com menos de quarenta escravos, na Bahia a maioria deles possuíam entre sessenta e oitenta, número esse que podemos supor como sendo o mínimo necessário para o funcionamento eficaz." Ademais, o número de escravos necessários para pôr em funcionamento um engenho variava consideravelmente de acordo com o tamanho e o tipo de moenda, bem como a habilidade dos senhores e práticas dos escravizados com a atividade

desenvolvida.

A despeito da eliminação do Haiti como produtor de açúcar, depois da rebelião histórica de 1792, houve um grande estímulo à expansão dos canaviais no Brasil. De acordo com Schwartz (1996), áreas açucareiras tradicionais como a Bahia floresceram com a criação de novas oportunidades de mercado. Essa expansão foi acompanhada por mais uma leva de importação de africanos escravizados para trabalhar nos engenhos, o que também resultou no inchamento da população escravizada da cidade de Salvador. Conseqüentemente, o aumento no número de escravos criou uma instabilidade e insegurança nas propriedades da região que absorveram a maior quantidade de mão de obra escravizada. Prova disso é que de acordo com Reis (2003), em março de 1814, chegaram a Salvador notícias de um levante em alguns engenhos do Iguape, perto de Cachoeira.

O Recôncavo passa a ser lócus de revoltas. Segundo Schwartz (1996, p. 388), “em 20 de março de 1814, o juiz da coroa de Maragogipe foi avisado de que cativos na região de Iguape haviam-se revoltado e estavam reunidos no Engenho da Ponta, propriedade de Felisberto Caldeira Brant Pontes.” Esses eventos passaram a fazer parte do cotidiano dos senhores de engenho da região, levando tensão, levando-os a recorrer a milícia para conter os rebeldes e manter a ordem.

Diversas fontes historiográficas fazem referências às rebeliões de escravos na região dos engenhos localizados no Vale do Iguape e de novo a etnia hauçá parece ter organizado essa revolta, trazendo grandes tensões sociais e promovendo pânico entre os senhores de engenhos e demais autoridades da época. Esse fato culminou em maior severidade por parte dos senhores de engenho, expressa em aplicação de castigos aos cativos, do que resultou maior número de fugas e aquilombamentos, registrados na época.

De acordo com fontes históricas, em 27 de fevereiro de 1816, os senhores de engenho organizaram uma reunião em São Francisco do Conde, exclusivamente para tratar das formas de repressão a ser empreendida contra os escravos envolvidos nos levantes. Essas medidas incluíam a deportação de qualquer negro meramente suspeito e o enforcamento sumário de todo escravo rebelde. Todavia, não foram aceitas pelo Conde dos Arcos, sob alegação de se tratar de medidas economicamente prejudiciais.

A Tabela 2 nos apresenta informações extraídas de registros paroquiais do Recôncavo, os quais mostram a importância da mão de obra dos africanos

escravizados e de seus descendentes para a economia do Brasil colônia, assim como o que representava esse quinhão populacional escravizado, na região do Iguape, frente à população livre: terror, ameaça, tensão. Decerto eram os escravizados responsáveis pela manutenção da cadeia produtiva açucareira àquela época.

Tabela 2 - População da Bahia, por volta de 1724

Paroquia	Data de fundação	Homens livres	Mulheres livres	Criados ^b	Escravos	Total	Engenhos
<i>Salvador</i>							
Sé	1552	2 121	1 537	186	3 992	7 836	
Vitória	1549	348	241		338	927	
Conceição	1623	1 399	640	79	2 820	4 938	
S. Antonio	1648	941	1 023		1 675	3 639	
Desterro	1679	714	1 116	8	1 278	3 116	
S. Pedro	1679	1 088	1 420		2 029	4 537	
Totais		6 611	5 977	273	12 132	24 993	
<i>Recôncavo</i>							
Pirajá	1578	133	133	164	381	678	
Paripe	1578	187	118		551	856	1
Categipe	1606	190	282	20	898	1 390	5
Matoim	1606	234	241	32	1 220	1 727	6
Passé	1606	713	648	122	2 677	4 160	8
Socorro	1606	289	315		1 442	2 046	12
Purificação	1578	950	850	72	4 152	6 024	39
Monte	1606	895	807	4	3 835	5 541	19
Santiago de Iguape	1563	362	430	39	2 212	3 043	16
Pitanga	1563	1 225	1 234	24	2 568	5 051	
S. Cruz Itaparica	1563	640	666	8	1 390	2 704	
S. Amaro Itaparica	1681	160	137	5	407	709	
Maragogipe	1676	955	920	38	1 388	1 301	
Jaguaripe	1625	720	626	16	1 096	2 458	
Totais		7 653	7 438	380	24 217	39 688	106

Litoral sul

Ilhéus	1556	550	388		893	1 831	(1)
Boipeba	1616	323	327	25	552	1 227	
Camamu	1560	448	250		1 032	2 230	
Cairu	1610	525	406		1 190	2 121	
<i>Totais</i>		1 846	1 371	25	3 667	7 409	

Sertão

Rio S. Francisco	1682	725	727	56	1 266	2 774	
Jacobina						(5 000)	
Sergipe de El-Rey	1617	1 600	1 856	20	4 200	7 676	32
Toda a Bahia - Totais		18 435	17 369	754	45 482	79 864	139

Fonte: Schwartz (1996, p. 87).

(a) O termo “criados” provavelmente significa dependentes residentes ou empregados domésticos.

A conjuntura política do Brasil colônia, por volta do século XIX, apresentava ranhuras e mudanças estruturais no corpo social colonizador, provocadas pelo esgotamento do escravismo e da inevitabilidade do trabalho livre. Então, os senhores de engenho se anteciparam junto ao governo, demandando por imediata imigração de famílias europeias. Podemos entender que esse desdobramento resultou nas primeiras levas de imigrantes. Para Martins (2010), fica evidente a relação entre a cessação do tráfico negreiro da África para o Brasil em 1850 e a promulgação, no mesmo ano, de uma lei que previa desenvolvimento de uma política de imigração de colonos estrangeiros europeus, sobretudo, para atender a uma demanda dos proprietários das fazendas de café do sudeste brasileiro, pois nessa época o mercado de compra e venda de escravizados ficou dispendioso.

Para Fraga Filho (2004), os fazendeiros, após a proclamação da república, apresentavam uma preocupação quanto à chegada dos imigrantes estrangeiros, bem como com a eminência da abolição da escravidão, antes da promulgação de lei que regulamentasse o direito e uso das terras brasileiras. A ampla faixa de terras devolutas do país, após a queda do império português, o qual detinha o poder estamental sobre elas, deixa de existir no Brasil, sujeitando-as a prática de simples ocupação.

Para atender a essa preocupação, a Lei de Terras nº 601, de 18 de setembro de 1850, veio dispor sobre as terras devolutas do Império e sobre as que eram possuídas por títulos de sesmarias, sem preenchimento das condições legais, bem como por simples título de posse mansa e pacífica. Determinava ainda que, medidas e demarcadas as primeiras, fossem elas cedidas a título oneroso para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias nacionais e de estrangeiros, autorizando o governo republicano a promover a colonização estrangeira (BRASIL, 1850). Através de alguns documentos históricos, tem-se a informação de que a 1ª Lei de Terras do Brasil não contemplou todos os segmentos da sociedade: o acesso a terra foi excludente para aqueles que não possuíam recursos financeiros para adquiri-la. Com essa determinação legal, fica evidenciado que após a abolição da escravatura os ex-escravos continuariam órfãos da “mãe terra”, tornando-se dependentes diretos dos proprietários de fazendas, sujeitando-se às condições oferecidas, para suprir as necessidades básicas.

Lima (1998) faz uma reflexão acerca desse assunto, esclarecendo que todos aqueles que ocupavam terras devolutas, na impossibilidade de pagamento, eram obrigados a devolvê-las. Nesse ínterim, o Estado brasileiro, ao criar a Lei de Terras, recria as condições de sujeição do trabalhador, que deveriam desaparecer com o fim do cativo. Com essa lei o Estado estabelece regras de uso da terra através de um instrumento jurídico, protegendo a classe dominante rural da época. Observa-se aqui que a relação social no campo foi opressora, não refletindo a nova estrutura fundiária que surgia, com possibilidade de múltiplas propriedades, numa perspectiva de construção da Reforma Agrária.

3.2 Revoltas, rebeliões e fugas: rumo ao Território Quilombola

O historiador Barickman (2003) sugere que talvez menos de um quinto dos habitantes do Iguape, no Recôncavo da Bahia, no início do século XIX, fosse de brancos, os demais eram negros, pardos, cabras (mestiço de mulato com negro). Desde sempre a região do Vale do Iguape foi povoada e habitada por afro-brasileiros, constituindo um grande território de remanescentes de quilombolas, hoje composto por inúmeras comunidades já reconhecidas pelo Estado. Esse fato se deve à posição assumida pelos quilombolas, enquanto sujeitos sociais políticos, os quais assumem, defendem e definem um lugar geopolítico, o Território Quilombola.

O Vale do Iguape historicamente levou tensão e desassossego aos senhores de engenho, de modo que, por diversas vezes, foi pedido reforço militar à província de Salvador, para conter levantes na região. O fato de se ter no período escravocrata uma concentração de engenhos de cana-de-açúcar na referida região deve-se ao potencial produtivo dessas terras, o que demandava mais mão de obra escravizada. As fugas de negros escravizados aconteciam constantemente nessa região e contavam com o apoio das senzalas, as quais representavam a extensão dos quilombos e vice-versa. Em um sistema de comunicação muito eficaz, os negros escravizados e cativos se articulavam, planejavam e socializavam informações privilegiadas com os negros aquilombados, criando estratégias de resistência e auxiliando-os na luta contra o sistema escravocrata. Em outras ocasiões, eram os aquilombados que socorriam os cativos famintos, fornecendo farinha para a alimentação dos cativos das senzalas. Essa organização social comunitária livre assemelha-se às estruturas presentes no continente africano. Conforme Munanga (1995/1996, p. 57),

o quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra.

No continente africano a palavra quilombo representava a associação de homens, uma comunidade aberta à participação de todos, onde os membros eram submetidos à iniciação que os retirava do circuito de proteção, para se tornarem guerreiros para combater os inimigos. O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebe contribuição de diversas culturas (MANANGA, 1995/1996, p. 60).

No Brasil não foi diferente a representação simbólica e material dos quilombos para a sociedade brasileira, e seu processo de resignificação em consonância com o contexto e a conjuntura político-social do país.

O resgate histórico que se faz ao utilizar o termo remanescente de quilombola deve-se à necessidade de estabelecer um referencial político, com as devidas considerações ao tempo/espço. Todavia, representa um grupo social étnico que ao longo do tempo teve negado o direito a uma vida digna. Portanto, remanescentes de quilombola, aqui, representa um coletivo de sujeitos sociais em defesa do território de identidade, enquanto lugar de reprodução, pertencimento, cultura, tradições,

crenças, saberes, religiosidade, organização e resistência.

A terra para os quilombolas é um lugar que apresenta características identitárias específicas do seu povo, ultrapassa os limites convencionais de capacidade de produção agropecuária. Portanto crenças, costumes, rituais são usanças ancestrais, presentes na ecologia do lugar, transmitidas oralmente de forma transgeracional como estratégia básica para manter viva a memória de seu povo, importante tanto quanto a produção de subsistência.

Para garantir a manutenção das comunidades quilombolas, seus habitantes são obrigados a criar e produzir conhecimento de origem endógena, refazer seus símbolos, signos e códigos, interrompendo o curso epistemológico hegemônico eurocêntrico, estabelecendo assim novos saberes e fazeres, a partir de etnométodos e etnoaprendizagens.

Impedidos de expressar o patrimônio cultural africano em espaços públicos, os negros escravizados reagiram e fizeram das senzalas e quilombos o lugar onde era possível amparar-se, nas letras e melodias das canções, nas danças, na capoeira, na culinária e na espiritualidade, dispondo, assim, a cultura a serviço da resistência e preservação identitária.

É preciso, entretanto, ressaltar que foram necessárias muitas revoltas, rebeliões, insurreições, guerrilhas com a participação de negros escravizados e livres, contra o regime escravocrata, para alcançar a liberdade, assim como o reconhecimento de seus territórios – fatos esses que fazem parte da história do Brasil e que, no entanto, foram negados e negligenciados, quando não apagados da memória do povo.

As Revoltas dos Alfaiates (1789-1799), da Cabanagem (1832-1835), da Farroupilha (1835), da Balaiada (1838-1841), da Chibata (1910), entre outras, estão registradas e fazem parte da história e memória do nosso povo, mas a maior parte da historiografia registrada nos livros continua ocultando seus líderes negros escravos e livres que se sacrificaram para a erradicação da escravidão e pela soberania do território brasileiro. Sem dúvida, é fato inegável a participação dos negros escravizados e libertos, nos entreveros políticos e/ou militares do país, acima arrolados, os quais merecem destaque na história do Brasil (NASCIMENTO, 2002).

No final do século XIX, algumas medidas foram adotadas pelos senhores de engenho para manter a ordem em suas propriedades, a exemplo da concessão de domingos e feriados aos escravizados para que estes desenvolvessem atividades

independentes. Os escravizados, ao cultivar essas roças, vislumbravam a possibilidade de comercializar sua produção junto ao proprietário das terras e, assim, acumular capital para comprar sua alforria e obter a “liberdade”. (SCHWARTZ, 1996). Com essa estratégia, o senhor mantinha os cativos unidos à propriedade, reduzia o custo de subsistência e evitava desvio clandestino de animais e plantaço de suas propriedades. Martins (2010, p. 27) denuncia que algumas dessas flexibilizações chegaram em menor escala ao povo negro recém-liberto, “como foi o caso do direito a cultivo próprio nos domingos e dias santos, cujos modestos rendimentos permitiam ao escravo fazer despesas ou formar pecúlio.” Importante se faz destacar que essas atividades desenvolvidas nos dias de folga pelos escravizados estavam diretamente associadas aos seus projetos de liberdade. Sendo assim,

Como em outras regiões escravistas das Américas, os escravos do Recôncavo desenvolveram atividades independentes e alternativas à grande lavoura de cana. Sabe-se que muitos escravos tinham criação de animais, especialmente bois, porcos, galinhas, para consumo próprio e para a venda. Muitos desses animais eram criados nos pastos e terrenos dos senhores ou em outras propriedades sob o sistema de *meia*. (FRAGA FILHO, 2004, p. 32, grifo do autor).

Com o passar do tempo, essas medidas se tornaram conflituosas, tendo em vista que os feitores-mores impediam os escravizados desobedientes de obterem esse benefício. Posteriormente, os conflitos entre escravizados e feitores-mores passaram a comprometer a ordem das fazendas, o que levou os senhores a modificar a organização hierárquica do trabalho. Neste período, os senhores de engenho passaram a promover escravos ou libertos à função de “feitor de serviço”, reduzindo o poder do feitor-mor. Esta reestruturação da organização, tornou menos tenso as relações entre escravizados/senhor/feitores.

Após a proibição do tráfico, em 1850, com a progressiva diminuição da mão de obra cativa nas fazendas e engenhos, associada a fugas, mortes, alforrias, compras da liberdade, os senhores viram-se obrigados a buscar alternativas para manter suas terras produtivas. Para tanto, recorreram ao aluguel de negros escravizados, deslocamento de escravizados de uma propriedade para outra do mesmo dono, compra clandestina de escravos, bem como a remuneração dos braços escravizados no próprio âmbito das relações escravistas. Fraga Filho (2004, p. 31) traz à luz que,

Em relatório apresentado ao Imperial Instituto Bahiano de Agricultura, o barão de Sergimirim, dono de vários engenhos da região de Santo Amaro, em 1871, afirmou que era grande o número de fazendas que empregavam o braço livre 'promiscuamente' com a escravatura.

A decisão de remunerar a mão de obra de libertos e/ou escravizados não foi consensual entre os senhores, certamente porque enfraqueceria o poder instituído e flexibilizaria o sistema escravista, situação não desejada.

Conforme Fraga Filho (2004), nos registros contábeis da safra de 1882, dos engenhos, identificou-se pagamento em dinheiro e alimento aos trabalhadores livres, em especial aos trabalhadores especializados. No decorrer dos anos, o pagamento de mão de obra se estendeu aos trabalhadores do corte da cana, do plantio, da foice e do machado, impulsionando assim a "libertação". Entretanto, a abolição da escravatura significava para os senhores escravistas a perda do controle econômico e social dos cativos. Na tentativa de postergar a abolição, os senhores de engenho intensificaram os castigos aplicados àqueles que se recusavam a trabalhar, com o objetivo de servir de lição aos demais escravos.

Observa-se, contudo, nesse período, aumento significativo de fugas, rebeliões, revoltas dos escravizados, em protesto aos maus-tratos infligidos pelos senhores. Na iminência de obter a liberdade, não aceitavam mais esse tratamento. É oportuno sinalizar que as leis emancipacionistas promulgadas pelo governo imperial, sob pressões externas, de certo modo, contribuíram com o movimento abolicionista, ampliando alianças com segmentos da sociedade, simpatizantes da causa em defesa da liberdade dos escravizados. Neste contexto, Fraga Filho (2004, p. 42), quanto à Lei do Ventre Livre, esclarece: "ao ampliar o campo de disputa pela liberdade nos foros públicos, a lei jogou na arena dos embates forenses curadores, depositários, peritos, juízes, advogados e testemunhas." Dessa forma estendeu-se a lista de aliados, engrossando as trincheiras na luta em defesa da liberdade dos escravizados.

Os vários acontecimentos ocorridos nas últimas décadas do século XIX, envolvendo ações orquestradas pelos negros escravizados (revoltas, rebeliões, fugas, açoitamentos), foram corrosivos e decisivos para a ruptura do sistema escravista. Neste período, as notícias sobre os avanços dos abolicionistas e dos debates parlamentares acerca da abolição da escravidão eram escutados nos quatro cantos do país, nas senzalas, casas grandes, vilas, portos e cidades. E foi

justamente para as cidades que se dirigiram as fugas, em decorrência das respostas ao sentimento antiescravista, presente em amplo segmento da sociedade da época.

De acordo com Fraga Filho (2004, p. 104), “em 1887, as fugas coletivas e a recusa de trabalhar nos canaviais, sob a condição escrava, fizeram os senhores refletirem sobre os perigos da manutenção das relações escravistas.”, resultando assim nas concessões de alforrias por senhores que temiam a tensão no campo, e assim, garantindo os libertos na propriedade, trabalhando assalariados e mantendo a produção. No entanto, a concessão de alforrias não foi uma decisão unânime entre os senhores de engenho, pois houve aqueles que acreditavam na possibilidade de ser indenizados, antes da promulgação da lei. Em meio à alegria dos negros escravizados por terem alcançado o direito de ser livres e a frustração dos senhores de engenho ante o que consideravam insubordinação dos escravos, foi imprescindível a promulgação, em 13 de maio de 1888, da Lei Áurea. Para Martins (2010, p. 32), “mais do que a emancipação do negro cativo para reintegrá-lo como homem livre na economia de exportação, a abolição o descartou e minimizou, reintegrando-o residual e marginalmente na nova economia capitalista que resultou do fim da escravidão.”

Os festejos comemorando a liberdade foram seguidos por ex-escravizados, entidades abolicionistas, populares e estudantes, esses últimos demonstrando solidariedade e reconhecimento pela luta contra a escravidão. A celebração prolongou-se por muitos dias de eventos, instituindo um momento político de conquista de direito à cidadania. Nesse sentido, os egressos da escravidão não mediram esforços para assumir o protagonismo nas manifestações, passeatas, procissões e missas, daquele movimento mais que festivo, pois era o estabelecimento da transformação nas relações cotidianas de poder.

Em contrapartida, para os conservadores, as várias formas de comemorar a abolição constituíam-se em uma ameaça à ordem pública, provocando o fechamento do comércio, paralisação dos trabalhos domésticos e principalmente a interrupção do trabalho do campo nas fazendas e engenhos.

Ao afirmarem sua condição de libertos, estes se defrontaram com os limites materiais e simbólicos oriundos da velha ordem escravista, a exemplo da propriedade privada, da ração, do engenho, da senzala, da violência, canavial, lembranças da escravidão. Para Schwartz (1996, p. 122), “a força ou as punições eram aspectos integrantes da escravidão.”, o que lança luz à observação de Martins

(2010, p. 31), quando afirma que “a libertação do escravo não o libertava do passado de escravo”. O passado a que se refere o autor foi responsável pela tomada de decisão dos libertos em relação as suas vidas, na condição de homem livre. Registros históricos apontam para a construção de diversos arranjos de trabalho, ou modalidades de relações estabelecidas entre libertos e senhores, com vistas à manutenção da vida pelos ex-escravos. Uma dessas modalidades chama atenção: refere-se ao arrendamento de terras, que permitia ao ex-escravo o uso das terras particulares sob pagamento em dinheiro, ou com mão de obra, ou com a produção. As condições acordadas eram definidas entre as partes envolvidas – libertos e proprietários de terras –, para, então, dar início à produção autônoma dos arrendatários [libertos], os quais tinham o excedente da produção comercializado em feiras locais, quando não ocorriam trocas de produtos entre outros produtores autônomos.

Os senhores que eram contrários à abolição não admitiam ter que negociar condições de trabalho livre diretamente com seus ex-escravizados e vê-los na condição de “cidadãos”. Tal situação levou-os a recorrer a políticos para influenciá-los a promulgar leis que viessem a minimizar os impactos sofridos pelos senhores, com o fim da escravidão. Para essa questão, Martins (2010) cita um dos argumentos utilizados como estratégia para suprir a mão de obra escassa – a imigração de trabalhadores estrangeiros.

Para determinados ex-escravos, a necessidade de distanciar-se do passado, opondo-se aos trabalhos que exerciam previamente (principalmente aqueles que os colocavam em condições humilhantes e degradantes), bem como o retorno ao convívio com ex-senhores perversos e feitores carrascos, tornara-se algo fundante no sentimento de liberdade. Outros continuaram exercendo atividades laborais nas propriedades dos senhores para quem já trabalhavam, sob um novo regime e condição de trabalho, muitas vezes acordado de forma amistosa entre as partes, mas jamais sob bases vigentes durante a escravidão. Nesse momento observa-se uma ruptura dissociando o trabalhador de sua força de trabalho, dissociação que durante a escravidão não era compreendida pelos senhores; em outros pontos, o antigo e o recém-instalado paradigma assemelhavam-se, ao preservar-se neste último a lógica da produção para exportação e a concentração fundiária, ou seja, manutenção dos latifúndios (MARTINS, 2010).

Como já mencionado, os ex-escravizados que se opuseram a conviver nos

ambientes que remetiam às antigas relações de trabalho buscaram outras propriedades, províncias ou cidades. Aqueles que detinham nível de conhecimento e habilidade diferenciada, os artesãos como os pedreiros, carpinteiros, ferreiros, conseguiam ocupação mais fácil e melhor, enquanto que os demais foram servir de ganhadores, quando não perseguidos e considerados vadios. “Havia ainda a suposição generalizada de que o liberto era um criminoso em potencial.” (FRAGA FILHO, 2004, p. 239). Um fato novo surgiu no contexto econômico do Recôncavo Baiano. No início do século XX, começaram a ser implantadas indústrias fumageiras e têxteis na região, as quais absorveram parte da mão de obra excedente de libertos, bem como provocaram o deslocamento do trabalho do campo para esses locais de instalação das indústrias.

Essa possibilidade de escolha de venda da força de trabalho dos ex-escravos, aliada à possibilidade de autodefinição em relação ao local para fixar-se, deve-se em parte aos limites materiais e simbólicos, já citados, e àqueles acumulados durante a vida escrava, como a religiosidade, a ancestralidade, as tradições, a cultura, a identidade, construídas dentro e fora da senzala. “Em vários engenhos podiam-se encontrar comunidades de ex-escravos que deliberadamente se afastaram das casas-grandes como forma de limitar a ingerência dos antigos senhores em suas vidas.” (FRAGA FILHO, 2004, p. 237). Portanto, a liberdade representava o direito de ir e vir – livres para fazer suas escolhas e reconstruir suas vidas em bases sólidas onde pudessem reproduzir, criar, recriar, viver harmoniosamente, no gozo do direito, plenos cidadãos.

Diante desse cenário de incertezas, mas na condição de seres “livres”, os libertos trataram de buscar outras possibilidades de ocupação. Grande número de libertos oriundos do Vale do Iguape, Recôncavo da Bahia, juntou-se a antigos moradores livres da região que já desenvolviam outras atividades. Como registra Barickman (2003, p. 88), “entre os moradores livres da freguesia na época [geralmente pardos e negros], também havia, segundo o censo, um número significativo de pescadores, artesãos, costureiras e suas famílias”. Por ser uma região considerada opulenta na produção de açúcar, suas terras eram muito disputadas, como até hoje o são, haja vista a dificuldade de regularização dos territórios quilombolas nessa região, obrigando esse ex-escravo a ocupar as margens da Baía no Vale do Iguape. Nesse local as terras eram de menor interesse econômico, o que facilitou sua ocupação, criando vínculos comunitários,

gerando laços de amizade, de parentesco e familiares, o que assegurou proteção e unidade na luta, para assim alcançar o reconhecimento como comunidades remanescentes de quilombo.

Foi essa particularidade, singularidade, especificidade que assegurou aos remanescentes de comunidades quilombolas o direito à terra, mais precisamente, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação do seu território.

A primeira lei de terras do Brasil, Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, que dispõe sobre as terras devolutas do Império (BRASIL, 1850), não se preocupou em amparar os negros ex-escravizados. O Estatuto da Terra, Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964, a qual, regula os direitos e obrigações concernentes aos bens imóveis rurais, para fins de execução da Reforma Agrária e promoção da Política Agrícola (BRASIL, 1964), também ficou a desejar, sem atender a particularidade do povo remanescente de quilombola. Todavia, os quilombolas continuaram a luta por direito à terra e contaram com o apoio de organizações e do movimento negro na apresentação de suas pautas reivindicatórias. Importa salientar que foram necessários séculos para que houvesse o devido reconhecimento dos direitos do povo quilombola, os quais foram assegurados através da Constituição Federal de 1988. Por meio do artigo 68, dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, foi possível estabelecer que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988). Contudo, não foi suficiente para garantir o direito à terra aos quilombolas, tornando-se necessário, então, sancionar o Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Conforme o artigo 2º deste decreto, são considerados remanescentes das comunidades dos quilombos “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003a). Desta forma podemos deduzir que o direito à terra aos quilombolas está associado ao direito à sua própria existência, enquanto sujeito social coletivo de direito. Portanto, significa a culminância entre as lutas reivindicatórias por direitos e a possibilidade de construir uma vida digna e livre da repressão.

Hoje a CQEP tem seu território regularizado, mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades Caônge, Dendê, Calembá, Engenho da Ponte e Engenho da Praia. Trata-se de título único para as referidas comunidades, que, devido ao fato de se tratar de áreas contíguas, existindo relação de parentesco entre as comunidades, uniram-se com o objetivo de fortalecerem-se mutuamente no pleito comum. As referidas comunidades reivindicam oficialmente as terras desde o ano de 2005, todavia, o reconhecimento do território ocorreu no ano de 2018, dando início a nova fase de conquista por direitos, como acesso a infraestruturas básicas, crédito agrícola e ensino público em todos os níveis, que dialoguem com esses sujeitos sociais, os quilombolas. Precisamente no dia 22 de maio de 2018, o Estado brasileiro publica no Diário Oficial da União a Portaria nº 863, reconhecendo o território das Comunidades, conforme artigo primeiro.

Art. 1º Reconhecer e declarar como terras das Comunidades Remanescentes de Quilombos Caônge, Dendê, Engenho da Praia, Engenho da Ponte e Calembá, a área de 973,0591 ha (novecentos e setenta e três hectares cinco ares e noventa e hum centiares), situada no Município Cachoeira, no Estado Bahia. (BRASIL, 2018, p. 5).

O direito ao reconhecimento de território quilombola foi um marco histórico de luta dos negros por políticas públicas que respeitassem a especificidade desse grupo étnico, que tem a terra como extensão da sua mente e do seu corpo. Espiritualidade, ancestralidade, identidade e pertencimento são sentimentos comuns aos quilombolas e estão intrinsecamente ligados ao território. Outras frentes de batalha estavam sendo travadas concomitantemente, como a Educação Escolar Quilombola e o direito a cotas nas universidades e em concursos públicos, por meio de políticas afirmativas, com vistas a reparação, justiça social e/ou diversidade.

Hoje, vivenciamos uma nova fase, em que as histórias das comunidades quilombolas deixaram de ser contadas por seus algozes, os quais tinham por objetivo destruí-las. Aos poucos foram surgindo registros históricos produzidos por seus protagonistas, apresentando fatos relevantes, os quais hoje e sempre serão úteis aos estudos e pesquisas sobre o Brasil e os afrodescendentes.

3.3 A visibilidade do Vale do Iguape através de produções acadêmicas: o que revelam as pesquisas?

Recordamo-nos da dificuldade de encontrar registros de trabalhos científicos que tratassem do Vale do Iguape no ano de 2005, quando compus a equipe multidisciplinar responsável pela confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território comum das comunidades quilombolas Caônge, Dendê, Engenho da Praia, Engenho da Ponte e Calembá. Para o relatório foram considerados os aspectos agrônômicos de forma contextualizada, do ponto de vista dos valores culturais, religiosos, ancestrais. Foram necessários treze anos entre elaboração de peças técnicas e recursos judiciais impetrados pelos proprietários das terras que compõem o território, para ser decretada a desapropriação das terras para fins sociais, conforme já mencionado.

A memória emersa a partir das narrativas dos quilombolas idosos e lideranças foi determinante no processo de delimitação e confecção das peças técnicas, nas etapas antecedentes ao reconhecimento do território. A oralidade foi o instrumento de comunicação fundante, funcional e imprescindível para o desenvolvimento do nosso trabalho na ocasião. Não se podem deixar de citar consultas bibliográficas clássicas que tratam do tema, bem como documentos e registros existentes na biblioteca municipal e no cartório do município de Cachoeira-Bahia. Hoje, encontramos, nas prateleiras das bibliotecas físicas e digitais, materiais com conteúdos diversos sobre o Vale do Iguape, produzidos por pesquisadores que atuam em Instituições de Ensino Superior e em secretarias de órgãos públicos. O Quadro 1 apresenta autores, instituição e título da produção, como algumas das referências.

Quadro 1 – Breve panorama acerca da produção científica/técnica do Vale do Iguape

Autores	Instituição	Título da produção
Walter Fraga Filho (2004)	Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)	Encruzilhadas da liberdade: histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910.
Ana Paula Batista da Silva Cruz (2014)	Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)	Viver do que se sabe fazer: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990).
Juliana Brainer Barroso Neves (2008)	Universidade Federal da Bahia (UFBA)	Colonização e resistência no Paraguaçu-Bahia, 1530-1678.
Rosane Viana Jovelino (2018)	Secretaria de Administração do Estado da Bahia	Desenvolvimento como prática democrática.

Fonte: elaborado pelo autor dezembro 2020 .

Santos (2015), na sua dissertação de mestrado *Educação escolar quilombola em Santiago do Iguape: análise de livros didáticos e paradidáticos*, investigou os livros didáticos e paradidáticos voltados para a Educação Escolar Quilombola utilizados entre os anos de 2012 a 2014 em três instituições de ensino da comunidade quilombola de Santiago do Iguape. A pesquisadora verificou se os livros correspondiam a uma perspectiva educacional quilombola, se o conceito de educação quilombola é absorvido pelas escolas do lugar e também a representatividade e identidade do negro veiculada nesses materiais, no que tange ao ensino para as relações étnico-raciais. Na condição de pesquisadora, estabeleceu os seguintes objetivos específicos: a) identificar os recursos textuais (verbais e não verbais) utilizados para representar o negro no livro; b) observar de que forma são citadas as personalidades negras no ensino de História e Culturas Afro-brasileiras e suas principais referências no material, segundo a Lei 10.639/2003 e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola.

A autora com sensatez enfatiza: “As relações humanas não estão ausentes de uma leitura sobre os aspectos culturais e identitários do outro, definindo-o e (re)significando os signos que o representam diante do diferente” (SANTOS, 2015, p. 43). Nesse sentido, a pesquisadora, a partir da leitura de outros teóricos, reforça a ideia de que o quilombo é um lugar territorializado onde se faz presente a ancestralidade negra africana, com memórias dos povos étnicos de ascendência africana, ou seja, um espaço em que a coletividade se reeduca na

dimensão social, econômica, política e cultural. Vale ressaltar que a Comunidade extrai os alimentos do rio e do mangue, faz uso do transporte fluvial para outras localidades (São Francisco do Paraguaçu, São Félix, Maragojipe, Saubara) e também retira elementos para o artesanato manual manipulado pelas marisqueiras.

Na pesquisa que ora apresentamos foi aplicado um questionário (sondagem) com o intuito de identificar se os professores tinham conhecimento dos marcos legais, voltados para a comunidade negra, bem como avaliar, mediante análise dos materiais didáticos e paradidáticos que utilizam junto aos discentes, como se dá a abordagem de Educação Escolar Quilombola (EEQ).

Observou-se que em uma das escolas pesquisadas os docentes estão na faixa etária entre 38 e 61 anos de idade, todos se autodeclararam negros, três possuem ensino superior em pedagogia e apenas um possui magistério. As quatro pessoas participantes dessa escola que responderam ao questionário são da comunidade de Santiago e conhecem as leis 10.639/2003, 11.645/2008, o PNE (2009) e as Diretrizes Curriculares Nacionais (2004).

Nas considerações finais, constata a autora que as representações federais educacionais brasileiras têm-se preocupado com o Ensino de História e Culturas Africanas e afro-brasileiras (BRASIL, 2004) em todo o território nacional, destinando às escolas públicas livros e materiais didáticos e paradidáticos próximos à proposta de uma educação para a diversidade, cujo objetivo é auxiliar na prática pedagógica dos professores que permanecem em formação continuada. Evidencia-se, ainda, que a pesquisa de um lado oferece dados relevantes sobre os materiais didáticos que se inspiram nas Diretrizes Curriculares Nacionais de 2004, e para a EEQ. Por outro lado, apresenta um quadro atual de estudos sobre a Educação Quilombola no Brasil e como estão sendo tratados os livros didáticos e literários enviados pelas secretarias de educação às escolas quilombolas.

Cruz³ (2014), em seus estudos, faz um recorte no espaço/tempo para tratar de histórias de vida, cotidiano e memória do trabalho, na referida comunidade e fora desta, quando foi implantada a agroindústria Opalma, na região do Vale do Iguape, no Recôncavo da Bahia. Para tanto, lançou olhares para os sujeitos que ali viveram durante o período de 1960 a 1990, para conhecer as formas de subsistência

³ Nascida e criada na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, bisneta de saveirista, neta de pescador e quilombola, em sua tese de mestrado intitulada *Viver do que se Sabe fazer: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990)*.

desenvolvida e seus modos do fazer cotidiano. Utilizou-se de recursos metodológicos que dialogassem com os sujeitos, valendo-se de entrevistas semiestruturadas, consultas cartoriais, diário de campo, acervos bibliográficos e fotográficos, tendo a oralidade como principal meio de comunicação para com os sujeitos. Durante as investigações, constatou uma estreita relação desses sujeitos com a natureza do lugar e seu entorno, em diferentes atividades produtivas: pesca, mariscagem, plantação de roças, na tessitura de redes, mas aponta também a influência da agroindústria Opalma na absorção de mão de obra local. Não obstante, outros quilombolas migraram para a capital da Bahia, Salvador, em busca de outras oportunidades de trabalho.

Importa frisar que, com a implantação da agroindústria Opalma na região, houve uma mudança de práticas e hábitos dos sujeitos; por conseguinte, alterou-se a dinâmica da região. Alguns sujeitos foram atraídos pelos salários pagos pela agroindústria, vindo a abandonar antigas atividades produtivas econômicas e de subsistência. Com a instalação da agroindústria Opalma, foi instituída uma feira livre próxima a ela, feira esta que serviu de espaço de sociabilização e comercialização. Conforme relatos de quilombolas da comunidade em estudo, a feira livre ocorria semanalmente, onde era comercializado de tudo e atraía comerciantes das cidades circunvizinhas, além de pequenos produtores e pescadores locais. Nesse período, houve aumento de consumo dos produtos externos e internos, resultando na transformação socioeconômica e cultural dos sujeitos viventes do Vale do Iguape, durante a permanência e funcionamento da agroindústria no local.

Essa informação foi ratificada pelo Sr. Salvador: "*Feira livre, toda semana tinha feira lá, o que imaginasse tinha ali, vinha gente de Ocupe, Santo Amaro, Cachoeira, da Saubara, tudo vendia lá, o que imaginasse tinha lá.*" (CRUZ, 2014, p.193, grifo nosso). Contudo, para outros sujeitos da comunidade, continuou a rotina do tempo da roça, da maré e da Opalma, recordando que esta última significava complemento, e não a principal atividade laboral.

Presume-se que a terra represente para esse grupo a liberdade, no sentido mais amplo da palavra, sua subsistência, religiosidade, ancestralidade, costumes e cultura. Conforme Cruz (2014), a terra está intrinsecamente relacionada à existência da comunidade no local, pois, de acordo com o levantamento cartorial da região, a autora constata a existência de processos de ocupação da terra diferenciados. No pós-abolição o direito à propriedade privada, em sua maioria, estava restrito a

poucas famílias abastadas, as quais estabeleciam uma relação estreita (comercial) com os posseiros da comunidade de Santiago do Iguape. Os posseiros (detentores da posse) eram sujeitos conhecidos dos detentores da propriedade privada (fazendeiros), a quem era pago o “foro do chão”, cabendo ao posseiro fazer uso das terras e, quando muito, tinham o direito de vender apenas a posse. Essa relação passou a ser comum na região após a decadência da plantação de cana-de-açúcar e fumo, culturas implantadas pós-abolição para o mercado externo.

A terra, por ser um bem valiosíssimo para os quilombolas, sempre foi desejada, almejada e querida, motivo pelo qual se organizaram politicamente, constituindo agremiações, associações e conselho, esse último responsável pela formação política cidadã desses sujeitos, na perspectiva da construção identitária e de pautas reivindicatórias por direitos, enquanto quilombolas. Conhecedores do fundamento do Decreto 4.887/2003, o qual regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o Art. 68 da Constituição Federal de 1988, estes sujeitos passaram a buscar seus direitos. Essas mesmas organizações contribuíram no processo de regularização de terras que compõem territórios quilombolas na região, bem como se articulam politicamente e constroem relações sociais associadas ao trabalho, na terra e no mar.

Observa-se que, com a decadência da agroindústria, da agricultura de exportação e com a regularização dos territórios quilombolas, o tempo dos quilombolas do Vale do Iguape passou a relacionar-se com a atividade desenvolvida por eles, harmoniosamente, obedecendo o ritmo da natureza.

As águas, a terra, as matas, os animais, os pescados, as roças, são alguns elementos que compõem a natureza do lugar, onde se vivenciam relações de parentesco, econômicas, de trabalho, enfim, de convivência e respeito ao lugar, onde se “vive do que se sabe fazer”.

O artigo de Rosane Viana Jovelino⁴, publicado na Revista Internacional de Direitos Humanos, do ano de 2018, traz uma discussão sobre o processo de organização social e política das comunidades quilombolas da Bacia e Vale do Iguape, no município de Cachoeira, na Bahia. Apresenta os núcleos produtivos a

⁴ Quilombola, militante da comunidade do Caonge, uma das comunidades que compõem o território coletivo do Vale do Iguape.

partir da experiência do Conselho quilombola existente na região, enfatiza a dimensão territorial como local de pertencimento, de reprodução de saberes ancestrais e de afirmação da identidade quilombola.

Inicialmente faz uma observação reflexiva quanto à diversidade de etnias que contruíram/constroem a nação brasileira e questiona o apagamento das contribuições dos povos, negros e indígenas, em registros históricos, estudos e pesquisas sobre a história do Brasil.

A respeito das comunidades quilombolas, a autora Jovelino (2018), apresenta dados da Fundação Cultural Palmares, segundo os quais o estado da Bahia possui o maior número de comunidades autodefinidas. Nesse quesito, o Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape contribuiu de forma significativa na conscientização e tomada de decisão das comunidades quilombolas do Vale do Iguape, quanto à busca por direitos. Importa frisar que o Conselho foi criado em 8 de julho de 2005, tem uma estrutura colegiada e objetiva a construção coletiva de processos organizacionais, conquista por direitos cidadãos, garantir a permanência e integridade de seus territórios, assegurar a sustentabilidade ambiental, bem como fortalecer e afirmar a identidade quilombola no território. A estrutura organizacional do conselho é composta por representantes das comunidades quilombolas do entorno do Vale e da Reserva Extrativista Marinha da Baía do Iguape.

Para Jovelino (2018) os quilombolas consideram as práticas e saberes do seu povo símbolo de resistência ao modelo de desenvolvimento vigente, por esse motivo preservam sua tradição, mantêm viva sua cultura e religiosidade e respeitam a sua ancestralidade. O direito à terra, defendido pelos quilombolas, significa o reconhecimento do território da comunidade, na condição de territorialidade, dando origem ao sentimento de pertencimento, arraigado nos saberes, religiosidade e tradição construído e experienciado no interior do território.

A desmistificação do emprego do termo quilombo deve-se ao fato de que hoje a luta é por direito a políticas públicas para a melhoria da qualidade de vida dos negros, políticas que lhes possibilitem participar ativamente na sociedade. Portanto, rememorar o reconhecimento de direitos quilombolas a partir da Constituição Federal de 1988 é estabelecer um marco referencial das lutas e conquistas do povo negro. Todavia, só após sancionar o Decreto nº 4887/2003, as terras ocupadas pelos quilombolas passaram a ser regularizadas, segundo critério de autoatribuição, de trajetória histórica própria e com presunção de ancestralidade negra.

Conforme Jovelino (2018), a demora no processo de reconhecimento dos territórios das comunidades quilombolas do vale do Iguape se deve-se às várias interpelações dos fazendeiros em relação ao direito a essas terras, mas avalia que depois da constituição do Conselho as comunidades começaram a ter confiança em alcançar o direito à terra, devido à organização das comunidades. No ano de 2007 o Conselho realizou a aplicação de Diagnóstico Rápido Participativo (DRP) com a colaboração de grupo de jovens e lideranças quilombolas, utilizando-se de visitas, entrevistas e reuniões, de onde emergiu o primeiro perfil das comunidades, identificando as fragilidades e potencialidades. Observa-se, no entanto, que o Conselho Quilombola tem como prioridade o desenvolvimento de projetos para o Vale do Iguape, em razão de sua constituição e representatividade, mas seus projetos são socializados e disseminados em encontros, reuniões, congressos, entre outros espaços coletivos de trocas de experiências.

No Encontro Quilombola em 2015, emergiu a Carta Quilombo, como marco para o desenvolvimento sustentável, agora não só das comunidades do Vale do Iguape, mas também as comunidades quilombolas das cidades de Cachoeira, São Félix, Santo Amaro, Maragogipe, Muritiba e Cruz das Almas, dando origem ao Grupo de Desenvolvimento das Comunidades Quilombolas do Território do Recôncavo (NUD-QTR).

Atualmente estão sendo desenvolvidos os projetos de turismo étnico, cultivo de ostras, produção do azeite de dendê, comercialização de peixes e mariscos, artesanato e o Banco Solidário Quilombola do Iguape (BSQI), em parceria com as iniciativas públicas e privadas, as quais integram o projeto coletivo Rota da Liberdade.

Com a implantação dos Núcleos Produtivos houve o fortalecimento da proposta de desenvolvimento sustentável e solidário, com a organização da produção, aproveitamento dos recursos endógenos, uso racional dos bens naturais e utilização de tecnologias sociais, com o apoio do Centro de Educação e Cultura do Vale do Iguape (CECVI). Já o Conselho corresponde a instância consultiva e deliberativa. Os resultados dos núcleos produtivos são distribuídos de forma coletiva e uma parte da produção contribui na manutenção do BSQI, que tem como moeda social o “sururu”. Vale ressaltar que os conceitos matemáticos aplicados pelo BSQI diferem do convencional, pois entende-se que “por trás das técnicas, as pessoas que as operam e, à frente delas, as pessoas que se servirão de seus resultados”, ou

seja, as mesmas que mantêm em operação o BSQI.

Para gerir essa estrutura, o Conselho tem-se responsabilizado pela formação e qualificação profissional dos quilombolas, com vistas à economia solidária e tem como estratégia prática a organização, a superação do individualismo, do desemprego, mitigação dos impactos ambientais, enfim, promover a transformação social.

Por fim, destaca o papel do Conselho Quilombola e dos núcleos produtivos na construção de princípios emancipatórios, tecidos de forma coletiva e solidária, com vistas a potencializar e valorizar os saberes ancestrais e o fortalecimento da identidade quilombola.

Observamos que o termo quilombo sofreu transformações significativas do ponto de vista simbólico, mas em sua essência manteve princípios primordiais que orientam na contemporaneidade as comunidades quilombolas. A abertura desses territórios a visitação, estudos, experiências e convívio não tem preocupado tanto os quilombolas quanto a necessidade de visibilizar e valorizar a cultura e o conhecimento produzido e reproduzido pelos quilombolas.

Esse breve resgate histórico possibilita a contextualização das lutas por direitos e suas conquistas, materializadas institucionalmente através da Constituição Federal, leis e decretos vigentes.

4 AGROECOLOGIA: DE UTOPIA A CIÊNCIA

A agroecologia prima pela preservação dos bens naturais e ecossistemas, de sorte a possibilitar a sustentabilidade e ecologia do lugar. Neste capítulo, propomos discutir sobre pontos que parecem fundamentais na consolidação de qualquer discussão acerca da agroecologia: a) Origem da agricultura: o homem de nômade a fixo; b) As plantas: de silvestres a domesticadas; c) O cenário da agricultura brasileira: quando a palavra de ordem é produtividade; d) Agroecologia: agricultura com base científica e, e) Agroecologia quilombola. Essa última é apresentada não como categoria de agricultura, mas para trazer algumas especificidades quando desenvolvidas por esse grupo étnico.

4.1 Origem da agricultura: o homem de nômade a fixo

O que conhecemos por agricultura começou a surgir aproximadamente há dez mil anos, quando os humanos conhecidos como caçadores e coletores começaram a apresentar mudanças de comportamento acerca do cultivo de plantas e criação de animais, no período neolítico (MAZOYER; ROUDART, 2010). Ou seja, esse humano não nasceu agricultor, tampouco, criador; ele se constituiu a partir da sua evolução biológica, cognitiva e cultural. Neste período, o homem passa a polir pedra, volta-se para domesticação das plantas e dos animais, além da construção de abrigos, dando início ao processo de civilização. Lembrando que ao se fixarem em lugares de forma permanente, os seres humanos procuravam os vales e beiras de rios, locais aprazíveis, onde observavam a influência das águas, a fertilidade do solo, a brotação de vegetais, a aproximação dos animais, início de uma nova fase para a humanidade.

Para Sereno, Wiethölter e Terra (2008), a origem da agricultura se baseia na hipótese de que os humanos, ao retornarem da caça e da coleta dos alimentos, depositavam as sobras dos frutos, das raízes e dos grãos no entorno próximo a sua habitação. O acúmulo dos restos de alimentos foi fertilizando o solo, criando condições favoráveis à germinação e ao desenvolvimento de plantas, geradas a partir dos grãos excedentes e sementes descartadas. Esse estágio pode ser reputado como um dos processos mais importantes para a mudança de comportamento dos seres humanos, que deixaram de ser nômades, fixando

habitações e, tão logo, passando a observar o ambiente, adaptaram-se às novas condições para melhor conviver.

O cultivo do solo, ainda que inicialmente inconsciente durante o período de transição em que o homem deixa de ser caçador e coletor para criador e plantador, o que resultou no processo de domesticação das plantas, que Dean (1989, p. 21) considera como sendo “[...] uma das realizações mais consequentes da humanidade. O cultivo de vegetais multiplicou os humanos, impulsionou a civilização e estabeleceu, para melhor ou pior, o domínio do homem sobre a natureza.” Sereno, Wiethölter e Terra (2008, p. 39) também explicitam a relevância da domesticação das plantas, ao afirmar que ela “[...] pode ser considerada como um dos processos mais importantes relacionados com a história dos seres humanos com o planeta [...]”. Isto porque, ao iniciar os processos de seleção de plantas comestíveis e resistentes àquele ambiente, os seres humanos estavam atentos a dois fatores, tais como: facilidade de coleta e de transporte das sementes (SERENO; WIETHÖLTER; TERRA, 2008). Se inicialmente os humanos usavam seu tempo para se proteger em abrigos das intempéries, dos animais selvagens que os rodeavam e na atividade de coleta e caça, com a domesticação dos animais e vegetais, passaram a ter controle da natureza e a modificar o ecossistema do planeta. Aquelas atividades que demandavam maior gasto de energia e tempo deram espaço a atividades criativas voltadas à agricultura, como a criação de ferramentas, instrumentos, que viessem auxiliar e facilitar suas atividades, por conseguinte a produção.

A partir das exposições de Dean (1989) e Sereno, Wiethölter e Terra (2008) é possível inferir duas reflexões: a primeira, que a domesticação das espécies representa uma passagem importante na história da agricultura, que ocorre não só por modificação do genótipo através de um processo evolutivo contínuo e natural, como também, de maneira empírica, pela ação do homem, no desenvolvimento da agricultura de subsistência; e a segunda que, o início da agricultura deu-se quando o homem ampliou seus conhecimentos, em diferentes locais, diversos segmentos, com variados cultivos e em tempos desiguais. Pode-se inferir que o processo de expansão da agricultura deu origem aos primeiros sistemas de predação da natureza nos espaços habitados, os humanos deixam de ser nômades e passam a produzir alimentos.

4.2 As plantas: de silvestres a domesticadas

As plantas silvestres tendem a desenvolver-se mais facilmente nos locais de origem, porém, não se descarta a possibilidade de encontrar alguns vegetais em pleno desenvolvimento e, em alguns casos, com melhor aproveitamento vegetativo, em outras regiões. Para Sereno, Wiethölter e Terra (2008, p. 54-55),: “o principal desafio é definir o que realmente é a área de crescimento original (do silvestre) e o que pode vir a ser apenas um escape da espécie”. Isto porque, existem inúmeros agentes disseminadores de espécies vegetais, o que pode dificultar a precisão quanto ao local de origem de determinadas plantas, contudo, este fenômeno não tem impedido o processo evolutivo natural dessas plantas, muito menos o processo de mudança de caracteres silvestres em domesticados.

Por sua vez, Sereno, Wiethölter e Terra (2008, p. 40-41) afirmam que:

[...] a domesticação das plantas é um processo evolutivo, constituído de inúmeras mudanças genéticas e morfológicas, que podem ser percebidas a partir de modificações comportamentais humanas, as quais estão diretamente relacionadas com o desenvolvimento da agricultura de subsistência (cultivo), efetuada, primariamente, pelo grupo dos caçadores-coletores.

A relação estabelecida no processo de domesticação das plantas está sempre associada a evolução e seleção genética do vegetal, seja natural e/ou artificial, bem como às mudanças de comportamento humano no planeta. Os primeiros seres humanos, coletores e caçadores, desenvolviam o processo de domesticação das plantas e animais de forma empírica com vistas à adaptabilidade destes a ambientes adversos. A domesticação de espécies vegetais e animais mudou o comportamento dos humanos, fixando-os em locais propensos ao desenvolvimento da agricultura primitiva. Importante frisar que o processo de domesticação busca a seleção de caracteres desejados, enquanto que o cultivo implica a plantação e/ou criação sob práticas e manejos coordenados e objetiva a produção. As ferramentas e instrumentos foram criadas em etapas posteriores, para facilitar e ampliar a capacidade humana. As implicações decorrentes das “novas tecnologias” refletiram no processo de obtenção do alimentos, levando-os a deixar de ser caçadores e coletores, para assumir a condição de produtores e criadores, passando a modificar e controlar a natureza, ainda que de forma incipiente.

De acordo com Rindos (1984 apud SERENO; WIETHÖLTER; TERRA, 2008), há três estágios para a domesticação de plantas, a saber: a) incidental, b) especializada e c) agrícola. A *domesticação incidental* é resultante de seleção involuntária entre plantas e decorrente da interação dos seres humanos (caçadores e coletores) com os vegetais no processo de busca de alimento para subsistência. As pressões de seleção exercidas pela atuação do homem sobre essas plantas, por não utilizar técnicas agrícolas especializadas, são consideradas de baixo impacto ambiental e caracterizam-se como agricultura de subsistência.

A *domesticação especializada*, por sua vez, ocorreu a partir das mudanças de comportamento dos seres humanos e interação destes com o ambiente. Neste contexto, o homem estabelece relação de preservação e conservação de algumas espécies vegetais de características morfológicas marcantes em detrimento de outras. Neste momento intensifica a seleção desses vegetais, buscando caracteres desejados e produtivos, estabelecendo, assim, uma dependência direta dos humanos a determinadas plantas, para sua sobrevivência e, por consequência, a sobrevivência dessas plantas depende dos humanos. Conforme Sereno, Wiethölter e Terra (2008), neste estágio dá-se início a um sistema agroecológico primário que tem como modo de atuação o cuidado com o cultivo, a proteção, a colheita, o transporte e o armazenamento da produção.

Com o avançar das mudanças do comportamento humano e a coevolução das espécies domesticadas, surge a *domesticação agrícola*. Sereno, Wiethölter e Terra (2008, p. 43) esclarecem que “a domesticação agrícola é a consequência imediata do comportamento humano e da evolução dentro do sistema agroecológico”. Assim sendo, com a manipulação do ambiente o homem avança no sistema agroecológico, através de práticas de fogo, de aração, de irrigação e de sistemas de domesticação de plantas. Na mesma intensidade desestabiliza o ecossistema, favorecendo o aparecimento de inimigos naturais, oportunistas, que parasitam as lavouras.

É oportuno sinalizar que a domesticação agrícola não resultou no fim dos estágios de domesticação, visto que se prossegue avançando com técnicas que objetivam o aumento da produtividade. Todavia, supõe-se que o sistema agrícola é decorrente da coevolução das plantas, da relação simbiótica dos humanos com as plantas, e da criação de técnicas agrícolas de produção, além da manutenção de antigas formas de obtenção de alimentos. Para Sereno, Wiethölter e Terra (2008, p.

44), “a seleção das características na planta, que permitem o desenvolvimento de um processo simbiótico entre humanos e plantas, confere o início do sistema agrícola de fato, estabelecendo a domesticação agrícola.”

Ao longo dos anos, os humanos foram aperfeiçoando o processo produtivo, ao melhorar os manejos e práticas de cultivo, com o uso de ferramentas adequadas para atividades específicas, na seleção de espécies maiores e saudáveis, e na colheita de grãos e frutos mais saborosos para consumo e armazenamento. Não obstante o processo de seleção de espécies vegetais e animais continua ocorrendo na natureza, seja por força da seleção natural para manter vivas as espécies, seja devido às pesquisas científicas em busca do aumento da produtividade e/ou seja nas práticas e manejos dos agricultores no intuito de garantir sua sobrevivência. Temos observado que a vegetação encontrada no Vale do Iguape corresponde à cobertura vegetal de substituição das antigas plantações de cana-de-açúcar, fumo, dendê, o que deixa evidente a força dos seres vivos nativos em detrimento dos seres exóticos (vegetais e animais).

A CQEP, com o projeto de implantação da cultura do dendê, é um exemplo do processo de seleção e plantação de espécies da planta do dendê com qualidades organolépticas desejadas, maior produtividade de azeite, maior resistência a pragas e doenças, características essas desejadas em uma plantação comercial. Portanto o processo de domesticação e seleção dos vegetais e animais visam garantir a segurança alimentar e nutricional da humanidade.

4.3 O cenário da agricultura brasileira: quando a palavra de ordem é produtividade

Foram muitas as transformações ocorridas no percurso histórico da agricultura, todavia, a domesticação agrícola representou um estágio de ruptura de paradigma, em que a produção de subsistência e agroecológica é desvalorizada, frente à agricultura produtivista.

Esse processo tomou vigor com a expansão das fronteiras das “grandes” nações e com a incorporação de novas terras em diferentes continentes, período marcado por conflitos e pelo “desenvolvimento” da agricultura. Conforme Mazoyer e Roudart (2010, p. 46),

Após as grandes descobertas, os sistemas agrários europeus

enriqueceram-se com as novas plantas provenientes da América (batata, milho etc.), enquanto se estendia nas colônias de povoamento das regiões temperadas das Américas, África do Sul, Austrália e Nova Zelândia. Ao mesmo tempo, nas regiões tropicais, as plantações agroexportadoras desenvolviam-se no seio de sistemas preexistentes a ponto de substituí-los e dar origem a novos sistemas muito especializados (cana-de-açúcar, algodão, café, cacau, palmeiras para extração de óleo, banana etc).

Nesse período Portugal invadiu parte do continente americano e logo estabeleceu critérios para exploração das terras, instituindo as sesmarias como forma de ocupação do território.

Os sesmeiros, os quais receberam da coroa portuguesa uma gleba de terra (sesmaria), eram obrigados a cultivá-las e povoá-las. As primeiras terras ocupadas pelos portugueses no Brasil foram as margens do rio Paraguaçu, em virtude de apresentarem qualidades edafoclimáticas favoráveis à agricultura. O trabalho intitulado *Colonização e resistência no Paraguaçu – Bahia, 1530-1678* da mestrandia Juliana Brainer Barroso Neves, (2008, p. 10), informa que

Já no século XVI, os portugueses viram nas áreas próximas às margens do Paraguaçu um local de povoamento promissor. Esta é uma das razões explicativas para este rio ser um dos primeiros a atrair o movimento de colonização e da ocupação e exploração de suas terras ter ocorrido logo nos primeiros anos da presença efetiva dos colonos na capitania da Bahia.

Nesta época, os métodos utilizados nas práticas agrícolas não atendiam aos critérios de conservação e preservação dos bens e recursos naturais. A abundância de terras virgens e férteis desonerava os sesmeiros de preservar e recuperar as terras. Quando reduziam a produção, estas eram logo substituídas, pois a busca por produtividade foi sempre constante nas sesmarias. No entanto a implementação de práticas agrícolas simples poderia prolongar o tempo de uso dos bens e recursos naturais da época.

Neste período histórico brasileiro, tornou-se uma prática comum para os fazendeiros abandonar as terras cultivadas todas as vezes que esgotavam a fertilidade do solo, passando a cultivar em terra virgem, iniciando assim um novo plantio. Conforme Holanda (1995, p. 50) “a regra era ir buscar os lavradores novas terras em lugares de mato dentro, e assim raramente decorriam duas gerações sem que uma mesma fazenda mudasse de sítio ou de dono [...]”. Apesar desta prática, os fazendeiros dessa época sabiam da existência de técnicas agrícolas que poderiam reduzir o desgaste do solo provocado pelo uso intensivo da

cultura, como manejo e conservação do solo e das águas, tratos culturais e fitossanitários preventivos dos cultivos e adubação do solo, a exemplo de: reposição de matéria orgânica, diversificação de cultura, a policultura, a proteção da superfície do solo com restos vegetais.

Prática de manejo e conservação são simples e acessíveis, capazes de manter a fertilidade do solo, a cobertura vegetal, sem exaurir a terra, evitando assim ter de dispensar um tempo maior para recuperação. Para Primavesi (1989, p. 69), “a vida do solo depende essencialmente da matéria orgânica”, encontrada na natureza em diversos estágios, desde a condição de alimento até a produção de adubo orgânico após ter ocorrido o processo de decomposição. Do Brasil colonial ao final dos anos 1800 constatamos que não houve mudanças significativas no cenário da agricultura brasileira. A proposta para o desenvolvimento da agricultura no mundo ganhou forças na segunda metade do século XIX e durante o século XX, com expansão da agricultura no mundo. O Brasil nessa época continuava despreparado para acompanhar o modelo de desenvolvimento rural e agrícola vigentes no velho continente e nos Estados Unidos da América. O modelo de agricultura convencional atingiu o ápice entre os anos de 1950 e 1980 com a chegada da “Revolução Verde”. Toda essa modernidade tinha como objetivo a redução de mão de obra e o aumento da produtividade das fazendas, e, como pano de fundo, expansão do mercado de máquinas e equipamentos agrícolas, uso de insumos externos e a formação de profissionais que engrossassem as trincheiras em defesa das indústrias agrícolas. A propósito disto, Caporal (2011, p. 126) observa que:

Se for certo que a Revolução Verde contribuiu para aumentar a produção e produtividade de alguns cultivos e criações em algumas regiões do planeta, também é certo que onde ela foi levada ao seu extremo, foi responsável por danos ambientais e níveis de exclusão social de desproporcional grandeza.

Nesse período a agricultura brasileira representava um atraso frente aos países tidos como industrializados, pois quando confrontados os equipamentos e insumos por eles utilizados, a nossa apresentava-se primitiva. Observamos que a “Revolução Verde” foi marcada pela industrialização da agricultura com a introdução de fertilizantes sintéticos, a utilização de máquinas e tratores agrícolas, a seleção artificial de plantas e, por conseguinte, a ampliação das fronteiras agrícolas. A estas práticas subjazia o discurso de produtividade máxima e a promessa de resolver o

problema da fome no mundo. Sobre essa modernidade, Henrique (2010, p. 4) esclarece que:

Em suma, com a modernização da agricultura, o uso de seus métodos, técnicas, preceitos, aparelhos, o agricultor estaria levando a modernização ao campo, e com isso poderia diminuir os gastos com mão de obra ao mesmo tempo que aumentaria a sua produção agrícola, elevando, digamos assim, o nível técnico e econômico na perspectiva em última estância de galgar uma melhor posição na economia mundial.

O agronegócio é o conjunto de processos e operações relacionados à agropecuária, desde a produção, passando o beneficiamento até à comercialização dos produtos. Pelo fato de o agronegócio ter a matéria-prima advinda dos latifundiários e empresas agrícolas, estes assumem o papel de protagonistas da economia brasileira, ao transformar a produção em *commodity*, influenciando no aumento do Produto Interno Bruto (PIB) nacional. Dessa forma o agronegócio exerce pressão maior na definição de critérios de seleção e distribuição de recursos públicos para a agricultura e pecuária, a exemplo do Programa de Agricultura de Baixo Carbono (Programa ABC), que visa desenvolver práticas e tecnologias adaptadas e sistemas produtivos eficientes que contribuam para a redução da emissão dos gases de efeito estufa. Outro exemplo é o Programa de Incentivo à Produção Sustentável do Agronegócio (PRODUSA) – destinado a recuperação de áreas agropecuárias de baixa fertilidade do solo ou com deterioração física. Com esses exemplos fica demonstrada a capacidade de reversão de posição dos latifundiários, de réu a vítima da natureza, e, assim, asseguram recursos financeiros públicos para serem utilizados na “recuperação” de áreas degradadas sob sua responsabilidade.

Considerando que o agronegócio tem como referencial tecnológico a “Revolução Verde” – que defende os interesses privados capitalistas, não atende a nenhuma política pública e apresenta dinamismo próprio nos componentes estruturais – não justifica tanto o Estado ser o agente financiador e sim atuar como regulador para evitar os excessos. Portanto, a estrutura do agronegócio promove a acumulação de riqueza, dependência externa, redução dos ganhos de produtividade e degradação ambiental. Acerca deste último, Caporal, Costabeber e Paulus (2011, p. 58-59) refletem que:

[...] não aparecem na contabilidade do empresário agrícola, e sequer do conjunto das cadeias do agronegócio, os custos de externalidades evidentes deste tipo de agricultura, tais como a exportação de micronutrientes, a contaminação da água superficial e subterrânea, a perda de biodiversidade, o assoreamento de reservatórios de hidroelétricas causado pela erosão dos solos resultante do manejo ambientalmente irresponsável, ou mesmo o tratamento de pacientes que foram intoxicados pelo uso de agrotóxicos ou que desenvolveram câncer ou problemas hormonais devido à contaminação sofrida por pesticidas.

Se analisarmos a contabilidade do empresário agrícola, certamente não encontraremos deduzidos de seus lucros esses custos, decorrentes do modelo de desenvolvimento agrícola adotado no Brasil.

Importante frisar que a introdução e disseminação da química agrícola foi motivada pela promessa de aumento da produtividade, inclusive em situação adversa às condições ambientais necessárias a cada tipo de cultivo, e assim resolver o problema da fome do mundo. Esse argumento foi utilizado para convencer os agricultores a migrarem para a chamada “agricultura moderna”, desrespeitando as leis da natureza e promovendo o desequilíbrio ecológico.

Presenciamos mais uma vez, o capital ocultar e negligenciar a produção da agricultura familiar, do pequeno e do médio produtor, responsáveis pelo alimento que é consumido nos lares brasileiros, além da preocupação destes agricultores com a sustentabilidade do sistema agrícola. O termo Agricultura Familiar refere-se a uma categoria de agricultores, que tem como princípio de gestão e de produção o núcleo familiar. Para Neves (2012, p. 35), “a agricultura familiar corresponde a formas de organização da produção em que a família é ao mesmo tempo proprietária dos meios de produção e executora das atividades produtivas.” Enquanto Caporal (2011) acrescenta, algumas vantagens advindas do incentivo à agricultura familiar, como ampliação da inclusão social, implementação de sistemas produtivos sustentáveis, redução da degradação dos recursos naturais e produção de alimentos saudáveis para subsistência e venda do excedente. A agricultura familiar ora tratada é formada por pequenos produtores rurais, povos e comunidades tradicionais (aqui estão incluídos os quilombolas), assentados da reforma agrária, silvicultores, aquicultores, extrativistas e pescadores. Os agricultores familiares têm a terra como local de trabalho, moradia e subsistência; por essa razão o cuidado especial no plantar, criar, tratar, colher, servir, em uma relação de respeito ao sistema de produção como um todo, pois ao mesmo tempo em que são donos, são trabalhadores e consumidores. De acordo com o censo agropecuário de 2017, este apresenta dados em percentual

do número de estabelecimentos agrícolas que foram considerados como da agricultura familiar, o que representa 77% do total de propriedades rurais de todo o Brasil. Portanto, a agricultura familiar fixa o homem no campo, gera renda familiar, produz alimentos para subsistência e comercialização e preserva a natureza com suas práticas e manejos de policultivo, como observamos durante a pesquisa na CQEP.

Nas comunidades quilombolas observamos práticas convergentes, com algumas especificidades no que tange às áreas coletivas, onde são desenvolvidas atividades no coletivo com distribuição de tarefas conjuntas (envolvimento de todos os núcleos familiares), e os resultados são coletivos, partilhados solidariamente. As comunidades quilombolas são enquadradas na categoria de agricultores familiares, portanto, são assistidos pelo programa oficial do governo federal que potencializa usuários do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) (BRASIL, 1996).

Urge publicizar que a produção da agricultura familiar não se resume a subsistência – sua produção é responsável pela maior parte dos gêneros alimentícios da cesta básica.

Portanto, esse público atendido pelo PRONAF diferencia-se da agricultura patronal, quanto ao regime de trabalho e à finalidade da produção, em grande número partícipe do processo de construção do modelo de agricultura alternativo, propondo técnicas e práticas que respeitem a complexidade dos sistemas produtivos e resgatem os saberes ancestrais de povos tradicionais, demonstrando sua viabilidade tecnológica e econômica.

Existe um movimento de retomada de pensamento que havia sido desprezado e negado pelo modelo de desenvolvimento agrícola vigente, que incentiva o uso de agrotóxicos, máquinas pesadas, seres transgênicos: são os agricultores que desenvolvem agricultura de base agroecológica.

4.4 Agroecologia: agricultura com base científica

A agroecologia surge como um conhecimento que dá suporte teórico de fundamentação científica para sistematização de procedimentos, que envolve diferentes etapas – a análise, o monitoramento e a avaliação de sistemas de produção agrícola de base ecológica. Com o avanço desses estudos houve

crescimento do número de agricultores interessados em implantar sistemas agroecológicos, por conseguinte, aumento na produção de alimentos de qualidade. Como esclarece Caporal (2011, p. 94),

[...] a Agroecologia se consolida como enfoque científico na medida em que este novo paradigma se nutre do conhecimento acumulado por várias outras disciplinas, assim como de saberes, conhecimentos e experiências dos próprios agricultores, o que permite o estabelecimento de marcos conceituais, metodológicos e estratégicos com maior capacidade para orientar, não apenas o desenho e manejo de agroecossistemas mais sustentáveis, mas também, processos de desenvolvimento rural mais humanizados.

Assim como assume diferentes campos do conhecimento, a agroecologia se manifesta sob diversas correntes de pensamento: Ecológica, Orgânica, Permacultura, Biodinâmica, Natural, Agroecológica, Regenerativa, Alternativa, Baixos Insumos Externos, Biológica, entre outras. Estas correntes têm realizado um enfrentamento frente à agricultura convencional, uma vez que seguem na contramão da história, do ponto de vista do modelo de desenvolvimento agrícola e agrário proposto pela elite ruralista. Acerca da mudança de paradigma do cultivo da terra, Caporal (2011, p. 124) adverte que,

[...] somente poderão se converter em políticas e práticas ambientalmente amigáveis, na medida em que transformarmos nossa agricultura e estratégias de desenvolvimento rural adotando princípios da Agroecologia e fazendo isso a partir de um processo de transição e não de novos enfoques de revolução no campo.

Apesar da resistência da elite ruralista, os adeptos da agroecologia observam resultados positivos, com aumento do consumo dos produtos resultantes da agroecologia. A reforma agrária é uma política pública que pode ampliar a área de cultivo agroecológico, se for efetivada, pois os fazendeiros e o agronegócio foram ou são responsáveis pela concentração de terras e por influenciar nas decisões políticas, impedindo que ocorra a redistribuição fundiária.

Foram muitos os obstáculos transpostos, bem como a preocupação sobre as questões ambientais para obter o reconhecimento quanto à relevância da agroecologia para a agricultura brasileira. Todavia, os órgãos e instituições públicas e privadas têm dificuldade em aceitar o conhecimento produzido pela agroecologia, como alternativa de paradigma para a agricultura brasileira. Para referendar este

conhecimento foram necessárias diferentes iniciativas, para garantir a certificação desses produtos orgânicos no mercado brasileiro. Sambuichi et al. (2017, p. 34), no trabalho intitulado *A política nacional de agroecologia e produção orgânica no Brasil*, apresenta uma trajetória histórica das principais iniciativas (Quadro 2).

Quadro 2 – Principais iniciativas sobre agroecologia e produção orgânica nas políticas públicas brasileiras (1989-2002)

Período	Iniciativas
1989-1992	A política municipal de abastecimento alimentar na Prefeitura de Porto Alegre-RS, que reunia ações de fortalecimento das feiras livres, incluindo-se a Feira da Coolmeia. Essa feira foi uma das primeiras e maiores feiras agroecológicas do Brasil. Promoveu-se também a manutenção de um centro de referência em agroecologia.
1990	Projeto Piloto – PDA.
1992	Sistema Integrado de Produção Agroecológica (Fazendinha Agroecológica Km 47); trata-se de parceria entre a Embrapa Agrobiologia, a Pesagro e a UFRRJ no município de Seropédica (RJ), no qual pesquisadores, estudantes, técnicos e produtores interagem para a construção do conhecimento (capacitação de produtores e técnicos, bem como elaboração de dissertações e teses).
1994	Criação de comissão no Mapa para tratar da regulamentação da agricultura orgânica. Programa de Tecnologia e Desenvolvimento Rural Sustentável desenvolvido na região Sul, por entidades governamentais e não governamentais de ensino, pesquisa e extensão. Foi formado pelas seguintes entidades: Embrapa, UFRGS, Emater/RS, Fepagro/RS, Prefeitura Municipal de Porto Alegre, Rede TA-Sul e o Programa de Cooperação em Agroecologia.
1995	Realização, em Porto Alegre (RS), da Conferência Tecnológica e Desenvolvimento Rural Sustentável. Essa conferência representa um marco na mudança de orientação e incorporação do debate agroecológico nas instituições de ensino, pesquisa e extensão rural na região Sul.
1997-2000	Projeto Lumiar: proposta do Incra emergencial, para descentralizar os serviços de prestação de assistência técnica aos assentados da reforma agrária.
1998	Rede Agroecologia Rio – Projeto com recursos da Finep e da Faperj (1998 e 1999), para o desenvolvimento da agricultura orgânica, em parceria com a Embrapa, a Emater-Rio, a Pesagro-Rio, a UFRRJ, a Abio, a AS-PTA e a Agrinatura.

1999-2002	A Emater/RS definiu os princípios agroecológicos como política pública prioritária para a agricultura familiar.
1999	Publicação da IN nº 007/1999 do Mapa, fruto da discussão entre a sociedade civil e o Poder Executivo. Essa IN dispõe sobre as normas e os procedimentos para produção, tipificação, processamento, envase, distribuição, identificação e certificação da qualidade para os produtos orgânicos de origem vegetal e animal no Brasil.
2000	GT, coordenado pela Embrapa Agrobiologia, para identificar demandas de pesquisa sobre agricultura orgânica no Brasil.
2002	Definição dos procedimentos para o credenciamento das certificadoras definidos pela IN no 006/2002 do Mapa.

Fonte: Sambuichi et al. (2017, p. 34).

Quadro 2 apresenta uma evolução das discussões acerca da agroecologia em diferentes espaços e envolvendo diferentes segmentos da sociedade, como agricultores, gestores públicos, pesquisadores, técnicos e estudantes. Curiosamente, a partir da ação de fortalecimento das feiras livres, promovida pelo estado do Rio Grande do Sul, especificamente através da Feira da Coolmeia foi possível levar ao reconhecimento e visibilidade, a agricultura de base agroecológica. Vale salientar que as discussões acerca da importância e valor da ecologia nas práticas e manejos da agricultura e pecuária já estavam ocorrendo em outros estados brasileiros.

Cumprido destacar que, à medida que os produtos agroecológicos são reconhecidos pela qualidade e consumidos pela sociedade, avançam também as pesquisas sobre a agroecologia como um campo de produção científica. A partir desse momento, não apenas os Agricultores Familiares são defensores dos princípios agroecológicos, mas também os Centros de Pesquisa, as Instituições de Ensino Superior, a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural e a sociedade. Diante dos resultados apresentados nos estudos e pesquisas sobre a produção agroecológica, foi possível formular normas e procedimentos para o processo produtivo, beneficiamento, identificação, certificação, distribuição, comercialização dos produtos orgânicos de origem vegetal e animal no Brasil, conforme a Instrução Normativa 007/1999 do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). Com o aumento do consumo dos produtos agroecológicos, aumentou também o

número de agricultores interessados em desenvolver agricultura com base nos princípios agroecológicos. Este fato demandou para o Estado a definição de procedimentos necessários para o credenciamento das certificadoras responsáveis pela certificação e a qualidade desses produtos, quando o MAPA publicou a Instrução Normativa 006/2002 para regulamentar.

Saliente-se que os princípios da agroecologia são utilizados por diferentes correntes de pensamento da agricultura não convencional, como já se mencionou, a Ecológica, a Orgânica, a Permacultura, entre outras. Contudo, apesar das especificidades de cada uma delas, no Brasil o termo agricultura orgânica tem sido utilizado pelos consumidores e produtores como sinônimo das denominações das diferentes correntes.

Após três décadas de início das discussões sobre agroecologia, em 21 de dezembro de 2017, entra em vigor a Lei 13.565, que institui o Dia Nacional da Agroecologia. No Art.3º da referida lei, institui o Prêmio Nacional de Agroecologia “ANA PRIMAVESI”⁵ a ser dispensado à pessoa ou entidade que se destaque no desenvolvimento e apoio à agroecologia e à produção orgânica. Esta lei representa o símbolo de luta da Agricultora de Base Ecológica e de legitimação dos princípios Agroecológicos (BRASIL, 2017).

Romper com as travas da transição agroecológica implica compreender que a agroecologia vem como alternativa de modelo de agricultura de caráter ecológico, humanizador e sustentável. Para tanto, faz-se necessário ampliar esses conhecimentos e validar outros já existentes. A formação profissional na área das ciências biológicas de certa forma promove práticas inovadoras e tecnologias sociais, responsáveis pela melhoria da qualidade de vida do ser humano. Nesta perspectiva, é oportuno sinalizar que “a transição agroecológica, assim como ocorreu na implantação da Revolução Verde, deve contar com semelhantes recursos financeiros e técnicos para o apoio aos agricultores familiares.” (CAPORAL, 2011, p. 147).

4.5 Agroecologia quilombola

Araújo (2011), ao discutir sobre agroecologia em comunidade quilombola,

⁵ Engenheira Agrônoma de formação pioneira em agroecologia, nasceu na Áustria em 1920 e faleceu no Brasil em 2020.

estabelece uma relação entre produção agrícola e resistência quilombola. De acordo com o autor,

[...] foram as trocas, os intercâmbios de produtos gerados com a produção e a possibilidade concreta de autonomia e produção de alimentos que permitiu a sobrevivência dos quilombos tipicamente dedicados à produção agrícola, além da sua autonomia política. (ARAÚJO, 2011, p. 100).

Inicialmente, estas comunidades recorriam a agricultura de corte e queimada, prática comum à agricultura tradicional que resulta em alguns prejuízos para a sustentabilidade da atividade agrícola. Com relação a agricultura de corte e queimada, Pedroso Junior (2008) lembra que não existe consenso na literatura sobre esta prática, pois o autor constatou estudos que evidenciaram resultados negativos da prática, com prejuízos para os recursos naturais, em contrapartida, também foram evidenciados relatos de pesquisa que aferem a sustentabilidade da referida prática. Tradicionalmente, os quilombolas, além de cultivar e produzir produtos como: mandioca, feijão, cana-de-açúcar, bananas, milho, inhame, entre outros vegetais, é habitual a prática do extrativismo (UNGARELLI, 2009).

A história da agricultura quilombola articula-se com a história da agricultura agroecológica, entretanto, muitos deles não têm conhecimento de técnicas e manejos agroecológicos, todavia, desenvolvem em processo dialógico constante, a saber, no que diz respeito ao que/onde/como/por que plantar, período do cultivo, ponto de maturação, forma de colheita, controle de pragas, são alguns dos saberes e fazeres quilombolas, que se alicerçam no empirismo, ao observarem o ciclo de vida das plantas. Machado (2016, p. 19) deixa claro que “o ‘saber plantar’, é transmitido de geração em geração. E, não plantar o próprio alimento é tido como um ‘desgosto’ [...]” A dinâmica, o tempo, o espaço, o lugar, o saber, o fazer do agricultor quilombola apresenta particularidades ainda presentes nesse grupo étnico. É possível encontrar quilombolas influenciados pelo meio externo, no que diz respeito a distribuição do trabalho, o qual estratifica o sistema produtivo, fragmentando-o e estabelecendo cadeias produtivas, em que o trabalhador (agricultor) conhece parte do processo de produção e não o todo. No entanto, esse número de sujeitos não representa o coletivo, daí o “desgosto” atribuído àquele quilombola que não produz alimento, e adquire do meio externo ao território todo o alimento que consome. Vale salientar que os quilombos urbanos mesmo não

possuindo áreas extensas para o desenvolvimento da agricultura, reservam pequenos espaços para o cultivo de ervas e hortaliças, reafirmando a necessidade de estreitamento entre comunidade quilombola e agricultura.

Para Reis, Mariot e Mantovani (2008, p. 669), “tal manejo só é sustentável no tempo na medida em que a retirada de um número de indivíduos (ou de partes deles) possa ser reposta pelo próprio dinamismo da espécie a cada ciclo de exploração.” Dessa forma torna-se compreensiva a definição de agricultura de base ecológica, a qual se fundamenta na aplicação de conhecimentos da ecologia na agricultura, levando em consideração as relações dos seres vivos com o seu meio natural.

Recorde-se que alguns territórios quilombolas foram terras exploradas pela agricultura convencional, portanto trazem resquícios e vícios desse modelo. O solo, as águas, a vegetação, os animais e os próprios quilombolas apresentam sequelas da agricultura convencional, seja nas práticas de corte e queima das terras roçadas, seja no imaginário da produção em escala empresarial. Todavia, as discussões presentes nas comunidades quilombolas tem como base a construção de agriculturas sustentáveis, em que as dimensões econômicas e políticas estejam presentes, mas sem sobrepor as questões ecológicas, sociais, religiosas, ancestrais, culturais e éticas.

Um fator de destaque na agricultura quilombola diz respeito à pouca condição econômica, material e tecnológica que caracteriza as comunidades, obrigando-as a explorar os recursos e bens naturais do território. O trabalho coletivo nas comunidades quilombolas pode ter sido uma estratégia e prática com vistas a potencializar a mão de obra e a produção, por conseguinte, garantir a subsistência, já que os resultados eram e são partilhados por todos de maneira solidária, sendo o excedente comercializado.

Para os leigos, o fato de a agroecologia não seguir um método rígido para o desenvolvimento de suas práticas, leva-os a crer que a produção deve-se ao acaso, achismo ou sorte. Puro engano, pois, para atender aos princípios agroecológicos, exigem-se estratégias convergentes que envolvem conhecimentos complexos, sistêmicos e holísticos.

Ao estudar comunidades quilombolas que têm como atividade econômica principal o extrativismo, identificamos que esta atividade não se restringe apenas a catação, ou coleta, ou extração de produtos das matas, mas conta com a

observação, investigação e experimentação. Essas práticas visam a sustentabilidade da ecologia do lugar, com vista a reprodução, preservação e continuidade das espécies por eles utilizadas. O extrativismo é uma atividade como outras atividades agropecuárias: exige cuidado e atenção específicos de acordo com a cultura. Tem definido o período de colheita, conforme o ciclo vegetativo, bem como pode-se estimar a produção de acordo com observação dispensada ao clima, solo, controle fitossanitário e ao comportamento fisiológico da planta a cada ciclo produtivo, no intervalo de uma colheita a outra. Os tratos e manejo das áreas de extrativismo são processuais e ocorrem durante a colheita de outras culturas nos períodos de entressafra. “Quanto mais diversificados e integrados forem os sistemas de cultivos e criações, mais próximos estarão da sustentabilidade ambiental desejada e possível.” (CAPORAL; AZEVEDO, 2011, p. 101). O sistema agroextrativista tem seu reconhecimento no campo científico das ciências da natureza, exatas e humanas, devido às práticas sustentáveis asseguradoras da preservação da biodiversidade, e atende aos princípios agroecológicos.

Nas áreas onde são cultivadas as culturas de ciclo curto (feijão, milho, quiabo, abóbora, mandioca), a utilização do solo ocorre sob uma outra lógica de manejo e tratos culturais. Geralmente são roçadas e coivaradas para facilitar o plantio, já que não se dispõe de grandes recursos tecnológicos e financeiros, quando não deixam o solo nu, para a implantação das referidas culturas, em um sistema de policultivo e de alelopatia positiva. O solo apresenta características e funções importantíssimas para a vida vegetal, animal e humana, portanto as condições biológicas, físicas e químicas do solo definem a sanidade dos seres vivos que dele dependem e providenciam a sua resistência ao ataque de pragas e doenças. Contudo, esse ambiente favorável ao desenvolvimento vegetal e animal demanda manejos adequados para alcançar os resultados desejados, como explica Caporal e Azevedo (2011, p. 103), ao afirmar que

A maior ou menos presença de plantas espontâneas é determinada por muitos fatores, logo, o equilíbrio necessário para reduzir efeitos de competição também deverá ser estabelecido mediante múltiplas estratégias, que vão desde o arranjo espacial dos cultivos, densidade de plantas, época de plantio, rotações de culturas, ou uso de policultivos, até a potencialização de efeitos benéficos da alelopatia, entre outros.

A base epistemológica da agroecologia consiste na participação dos sujeitos

sociais nas práxis, de onde emerge o conhecimento. O saber popular quilombola constitui-se por conhecimentos baseados nas experiências, que dão fundamento, propósito, veemência e razão aos estudos de casos, os quais são adaptados e sistematizados pelas ciências, permitindo a produção de teorias, metodologias, técnicas, literatura, passando a assumir o “status” de conhecimento científico. Tratar os saberes populares de forma reducionista, ou assistencialista, ou folclórica, empobrecendo-os e subordinando-os ao conhecimento científico é um equívoco. Existe, sim, uma integração de saberes. Teoria e prática são ações inseparáveis e imprescindíveis na produção do conhecimento e, por conseguinte, no desenvolvimento humano.

5 ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Este trabalho vincula-se à linha de pesquisa Novos Contextos de Aprendizagem, que se ocupa das aprendizagens em rede às aprendizagens experienciais comunitárias, e é produto de uma investigação na comunidade quilombola do Engenho da Ponte, cuja atenção esteve justamente nos saberes experienciais.

A presente pesquisa estava ancorada em duas noções que consideramos fundamentais para uma aproximação sensível do tema proposto: a noção de etnoaprendizagem, tal como desenvolvida por Michele Sá (2013, p. 158), que afirma que “[...] aprender não significa ter que perder referências, esquecer-se das nossas tradições, ou mesmo ausentar-se do mundo da vida.”, ou seja, aprender é uma ação sempre contextualizada, fundamentada em experiências culturalmente compartilhadas por um grupo particular; e o conceito de etnométodos, noção forjada por Garfinkel, para quem os estudos etnometodológicos “abordam as atividades práticas, as circunstâncias práticas e o raciocínio sociológico prático, como temas de estudo empírico.” (GARFINKEL, 1980 apud COULON, 1995). Ainda referente à etnometodologia, Macedo (2018, p. 60) afirma que, “a etnometodologia trata teoricamente de como as pessoas constroem, pelas suas ações, seus etnométodos, constituídos nas relações interativas enraizadas na cultura”.

Desse modo, ao trabalhar a partir e com os etnométodos construídos pelos sujeitos sociais da Comunidade Quilombola Engenho da Ponte, interessa-nos nessa pesquisa nos aproximar dos seus saberes e práticas quanto ao cultivo da terra, particularmente quanto à cultura do dendê, bem como a forma de organicidade e distribuição do trabalho, de modo a contribuir para a segurança alimentar e nutricional, a sustentabilidade ambiental e a organização social, política, econômica e cultural, da atual e futuras gerações da comunidade.

Fundamentados nestas duas noções, propomos, nesta investigação, uma pesquisa-ação. Justifica-se aqui a escolha da pesquisa-ação, tendo em vista que esta “[...] exige todo rigor conceitual, o que é próprio da ciência, mas que acrescenta a possibilidade da construção do conhecimento no nível da ação [...]” (ZART, 2001, p. 47). Dito isto, esta pesquisa estabelece-se como um mecanismo de democratização do saber resultante das trocas de conhecimento entre o pesquisador e os sujeitos sociais que integram a comunidade, possibilitando assim a

transformação de todos os envolvidos, inclusive do pesquisador, a partir do envolvimento em todas as etapas da pesquisa. Acerca dessa construção coletiva, Thiollent (1992, p. 7) esclarece que a pesquisa-ação é a “[...] linha de pesquisa associada a diversas formas de ação coletiva que é orientada em função da resolução de problemas ou de objetivos de transformação”, reafirmando assim a relevância dessa metodologia na comunidade investigada.

Para a realização da pesquisa-ação, levamos em consideração as orientações de Tripp (2005) adaptadas, acerca das etapas da pesquisa-ação, a saber: diagnóstico – primeiras aproximações junto à comunidade, rodas de saberes e observação participante; planejamento – em diálogo com a comunidade, planejamos ações no campo da produção agroecológica e da organização coletiva da produção; implementação – foram alteradas algumas ações e procedimentos acordados com a comunidade durante o planejamento, devido à suspensão do projeto produtivo por conta da pandemia da COVID-19. Embora não tenha sido feita a implantação do projeto, foram realizados estudos de manejo e controle do molusco (*Achatina fulica*) nas roças e difusão dos conhecimentos em torno dos cuidados preventivos e práticas por ele desenvolvidas, bem como a sensibilização quanto à importância de todos vigiarem suas roças, e assim no futuro obterem bons frutos; acompanhamento/descrição – ação de acompanhar e descrever detalhadamente as ações e seus resultados, etapa também adaptada devido à pandemia, obrigando-nos a manter contato remoto via WhatsApp para monitoramento das ações implementadas e garantir a integridade física dos sujeitos sociais (quilombolas) envolvidos; avaliação – consiste em analisar e interpretar os resultados das ações. Constatou-se que, após as intervenções, houve uma conscientização dos cuidados necessários no controle do molusco e também uma maior compreensão quanto à organização e envolvimento de todos nos momentos formativos e na implementação das ações acordadas. Todas essas etapas contribuíram para a construção do folheto informativo de uso paradidático, no qual ficarão registrados através da escrita os saberes oralmente compartilhados em torno do cultivo e do cuidado com a terra e aqueles outros aprendidos no processo de intervenção e convivência coletiva.

5.1 Dispositivos metodológicos

Para melhor compreensão acerca de como foram alcançados os objetivos

desse trabalho, propõe-se, nesta subseção, apresentar os dispositivos metodológicos eleitos para essa pesquisa:

5.1.1 Entrevista semiestruturada

Como etapa introdutória da presente pesquisa-ação, foram realizadas entrevistas semiestruturadas, que, segundo Quivy (1998, p. 69), têm “[...] como função principal revelar determinados aspectos do fenômeno estudado em que o investigador não teria espontaneamente pensado por si mesmo e, assim, completar as pistas de trabalho sugeridas pelas suas leituras.”

As entrevistas semiestruturadas foram realizadas com a participação de 06 (seis) sujeitos sociais⁶ (quilombolas), os quais desenvolvem atividades laborais na agricultura e na pesca na comunidade investigada. Com base nas informações produzidas nas entrevistas, foram identificadas as necessidades da comunidade no que diz respeito às possíveis intervenções no campo da agroecologia e da organicidade da comunidade. Vale esclarecer que este se constituiu em um momento de escuta sensível, de percepção do pesquisador, pois este deve “saber sentir o universo afetivo, imaginário e cognitivo do outro para poder compreender de dentro suas atitudes, comportamentos e sistema de ideias, de valores de símbolos e de mitos.” (BARBIER, 2002).

As entrevistas semiestruturadas contribuíram para identificar questões técnicas, econômicas, políticas e sociais a serem superadas, bem como compreender os saberes e fazeres cotidianos da comunidade. Importante frisar que devido à pandemia da COVID-19 fez-se necessário que as entrevistas ocorressem por meio eletrônico (mensagem de áudio via WhatsApp), o que impediu o exercício do olhar e da escuta sensível do pesquisador; por outro lado, pôde estimular o sujeito social entrevistado a desinibir-se e falar para além do questionado, enriquecendo ainda mais a pesquisa.

Em concordância com a fala de Macedo (2015), considero a entrevista semiestruturada uma interessante opção de produção de informações, na medida em que contribui para “compreender os conteúdos que os sujeitos entrevistados

⁶ Nesta pesquisa adotou-se código alfanumérico para identificar os sujeitos sociais que participaram da pesquisa. O código Mestre Popular Agroecológico 001-004 e Liderança Comunitária 001 – 003, referem-se aos agricultores, pescadores e criadores da comunidade investigada. O referido código foi elaborado pelo autor desta dissertação.

narram a partir das suas experiências, com o mínimo de interferência do entrevistador” (MACEDO, 2015, p. 75).

Nessa perspectiva, a entrevista semiestruturada, devido às suas características, possibilita o alcance de experiências vivenciadas pelo/a entrevistado/a em vários aspectos, inclusive aqueles não planejados pelo/a entrevistador/a, mas que são revelados no momento da entrevista.

É importante destacar que a oralidade é o dispositivo de comunicação mais utilizado e valorado pelos/as quilombolas, motivo pelo qual tem sido explorado, nessa pesquisa, de forma continuada. Para além disso, a fonte oral nos oferece diversas faces de linguagem portadoras de significados. Em virtude do contexto de pandemia, não foi possível identificar os olhares e os gestos dos/as colaboradores/as da pesquisa, mas tornou-se perceptível identificar a entonação das vozes, expressa por corpos que falam, o que colaborou para a expressão das vivências e experiências do cotidiano, as quais não seriam possíveis de captar na escrita.

5.1.2 Observação participante

Apesar da experiência no campo e a relação com os movimentos sociais de luta pela terra, penso que observar o/no campo constitui-se um grande desafio, principalmente no que se refere a tentar capturar de forma cuidadosa as pistas e pormenores que por vezes possam se apresentar durante a observação, sem produzir constrangimentos aos/às colaboradores observados/as.

Boumard (1999) explica que o olhar etnográfico define uma postura e não somente uma técnica. Sob esse viés, a ida a campo é sempre impregnada de valores, crenças, concepções, numa postura nunca neutra de registrar, fotografar e escutar, e sim, compreender as maneiras como os sujeitos sociais produzem sentido sobre a vida. Durante essa pesquisa, em especial, antes da pandemia da COVID-19, tive⁷ a oportunidade de observar como os/as colaboradores/as da pesquisa cultivavam o dendê e se organizavam coletivamente na comunidade quilombola investigada, e participar de momentos do seu cotidiano.

⁷ Com a pandemia, foram adotados alguns procedimentos de segurança como a realização de entrevistas por vídeo-chamada, assim como o distanciamento social e todas as demais medidas de segurança, como uso de máscaras e higienização das mãos para a última roda de saber realizada no campo com a concordância da comunidade.

Para Boumard (1999, p. 234),

[...] o trabalho de campo obriga a levar em consideração e a aprender a cultura do grupo observado. Daí a importância da observação participante, que permite, num movimento pendular metodológico entre o ponto de vista do investigador e dos atores sociais, reconhecer uma multivetorialidade da análise em cujo processo aqueles **a priori do investigador** são questionados da mesma maneira que os **pontos de vista dos autores**.

Importa destacar que o campo impõe-nos tempos muitas vezes não sincronizados com o tempo de produção acadêmica, mas que devemos levar em consideração, buscando o equilíbrio entre a cronologia da pesquisa e a cronologia dos sujeitos sociais da pesquisa. Para além desses tempos, estamos sujeitos a situações não esperadas, como a provocada pela pandemia da COVID-19, obrigando-nos a “re-pensar”, “re-estruturar”, “re-ver”, “re-definir”, “re-agir” e “re-criar” diante desse cenário vivenciado por todos nós.

5.1.3 Pesquisa Documental

A pesquisa documental ocorreu em consulta à peça técnica do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Esta compõe o processo que culminou no reconhecimento do território quilombola das comunidades Calembá, Dendê, Caonge, Engenho da Ponte e Engenho da Praia.

Do parecer jurídico consta laudo técnico e antropológico, bem como leis, decretos, portarias e parecer jurídico, os quais apresentam informações e dados que subsidiaram a construção de argumentos em defesa do reconhecimento do território das referidas comunidades.

Esses documentos ratificaram levantamentos apontados por outras pesquisas e a própria vivência do pesquisador no campo, ao confirmar a identidade daquele grupo como comunidade quilombola. Eles também contribuíram para a descrição do território e de suas lutas na seção referente ao Vale do Iguape.

5.1.4 Rodas de saberes

A opção pelas rodas de saberes deu-se a partir de leituras das obras de Paulo Freire, por meio dos Círculos de Cultura, compreendidos como espaços de diálogos

entre os sujeitos sociais, onde os saberes socializados na roda eram reconhecidamente valorizados. Freire (1974) entende que o círculo de cultura é um lugar de aprendizagem não formal, no qual a figura do professor e do aluno são substituídas pelo coordenador e participante, respectivamente. Em vez de aulas expositivas, o diálogo; contrário à sala de aula, espaços alternativos; em oposição ao conteúdo, programação contextualizada. Sobre as rodas de conversas, Sampaio e demais autores (2014, p. 1301) esclarecem que “[...] possibilitam encontros dialógicos, criando possibilidades de produção e ressignificação de sentido – saberes – sobre as experiências dos partícipes.” Mas temos ainda uma variante muito interessante das rodas de saberes que muito interessaram a essa pesquisa de campo. Refiro-me às Rodas de Saberes e Formação (RSF). Sobre elas, afirma Almeida (2017, p.134):

As RSF remetem-nos, conforme Jesus & Nascimento (2016), à imagem circular, como nas rodas de samba, de capoeira, de candomblé e de conversas, e horizontalizada, em que todos podem ensinar e contribuir com as experiências científicas, sociais e culturais em um contexto específico de formação dos sujeitos.

Assim, considero que as rodas de saberes proporcionaram maior interação e discussão acerca do tema abordado, permitindo uma narrativa integrada à vida cotidiana dos/as participantes da pesquisa. Elas nos permitiram a todos formação!

Para Macedo (2006), a ideia de se trabalhar no coletivo temas específicos está associada ao recurso metodológico grupo nominal ou focal, em que é valorizada a participação de todos/as os/as integrantes do grupo nas discussões, desconstruindo a representação e/ou percepção intelectual única. Macedo (2006) apresenta alguns elementos a serem considerados, em uma entrevista coletiva, como a preparação para a entrevista; lugar do encontro; domínio da temática e dinâmica grupal.

Como dispositivo de pesquisa eminentemente grupal, o grupo nominal ou focal é extremamente válido para tratar com os objetos da pesquisa em educação, afinal de contas a prática pedagógica se realiza como prática grupal e coletivamente argumentada em todas suas perspectivas. (MACEDO, 2006, p. 117-118).

É interessante compreender que com esse dispositivo metodológico é possível obter informação de um maior número de pessoas em menor espaço de tempo e com diferentes pontos de vista. A proposta das rodas de saberes objetivou

diálogos reflexivos e horizontalizados durante o processo interventivo e formativo, junto à comunidade, no intuito de, ao longo do processo, produzir folhetos informativos de uso paradidático com temas relativos aos usos agroecológicos da terra, tais como: *Território Quilombola do Engenho da Ponte: o controle do molusco (Achatina fulica) com base nos princípios agroecológicos e suas implicações sócio-político-econômico-ambientais*. Foram realizadas nessa pesquisa duas rodas de saberes, conforme anuência e adesão dos/as participantes, a saber:

- **1ª Roda de Saberes** – nessa roda, realizamos a apresentação do projeto de pesquisa aos/às representantes da Associação da Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte e membros da comunidade para socialização, sensibilização e contribuição por parte deles, quanto à proposta de intervenção.
- **2ª Roda de Saberes** – essa roda foi realizada após a realização das entrevistas, bem como a sistematização dos referidos dispositivos metodológicos, com o intuito de discutir e planejar a formação agroecológica para a comunidade e seu desdobramento no processo de implantação da cultura do dendê.

Cumpramos destacar que foi planejada também a **3ª Roda de Saberes**, que correspondia ao processo de formação agroecológica, em que seriam produzidas informações sobre os princípios agroecológicos que representassem a ecologia do lugar, nesse caso, do território quilombola. Nessa roda, seria sistematizada a concepção, assim como a formatação, *design*, ilustração e construção coletiva do caderno paradidático intitulado *Território Quilombola do Engenho da Ponte: o controle do molusco (Achatina fulica) com base nos princípios agroecológicos e suas implicações sócio-político-econômico-ambientais*. Todavia, foi necessário repensar essa etapa e também a produção do caderno, devido ao momento em que vivemos de isolamento e distanciamento social, por motivos já mencionados. Da proposta inicial foi possível realizar a 1ª e a 2ª Roda de Saberes, as quais subsidiaram a análise preliminar com as informações registradas em áudio. Optamos

por fazer folhetos informativos a partir da análise dos dados, mas não foi possível contar com uma participação mais ativa da comunidade na elaboração.

5.2 Delimitação do campo

Conforme já mencionado, essa investigação foi realizada na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte, localizada no município de Cachoeira, na região conhecida como Vale do Iguape, no Estado da Bahia.

Para acessar a comunidade partindo do município de Salvador (BA), toma-se a BR-324 e, após percorrer 53km, chega-se ao viaduto que dá acesso à BA-001, que liga o município de Santo Amaro (BA) ao município de Cachoeira (BA).

A partir deste ponto, segue-se pela BA-001 por 13km, chegando ao município de Santo Amaro (BA), de onde se prossegue, pela mesma rodovia estadual, por mais 15km, até alcançar a entrada para o Vale do Iguape. Nesse ponto, deve-se fazer uma conversão à esquerda para uma estrada pavimentada, na qual se percorrem mais 10km até o Território da Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte. A essa altura vê-se uma entrada para o acesso não pavimentado que fica à margem direita da via.

Se a partida for do município de Cachoeira (BA), segue-se pela BA-001 em direção ao município de Santo Amaro (BA) e, após percorrer 19km, alcança-se a estrada pavimentada supracitada, desta vez à direita da BA-001.

O território da CQEP tem a localização geográfica e político-administrativa no município de Cachoeira (BA), tendo como região de planejamento Paraguaçu; região administrativa Santo Antônio de Jesus; e região econômica Recôncavo Sul. Todavia, a formação administrativa do município ocorreu a partir da Vila de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, elevada à categoria de cidade por meio da Lei Provincial nº 43, de março de 1837.

O Vale do Iguape foi considerado a região mais opulenta na produção de açúcar, devido às condições edafoclimáticas, o que demandava mais mão de obra, por conseguinte a concentração de negros escravizados na região foi constante, o que caracteriza, hoje, um território quilombola único, formado por proximadamente 12 (doze) comunidades.

Esse fato por si só já demonstra a força e a importância de reconhecer esses territórios para as respectivas comunidades. Outro aspecto importante diz respeito

ao alto nível de organização política dessas comunidades, as quais constituíram associações e integram o Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape.

Do ponto de vista dos aspectos socioeconômicos, recentemente foram contemplados com projeto de construção de casas e implantação da cultura do dendê em base agroecológica em parceria com o Governo do Estado, mas a questão do saneamento básico ainda preocupa. Esses investimentos contam com a contrapartida da comunidade, a qual envolve todos quilombolas no processos de construção e implantação dos projetos.

5.3 Os sujeitos sociais

Os sujeitos sociais desta pesquisa são membros da Comunidade Remanescente de Quilombolas do Engenho da Ponte, particularmente homens e mulheres envolvidos/as no cultivo do dendê e outras culturas de subsistência da comunidade, bem como responsáveis pela organização político-social da comunidade. Têm idade entre 20 e 65 anos, cadastrados no Projeto de Implantação do cultivo do Dendê.

Destes, apenas 01 (um) sujeito social concluiu o curso de Pedagogia em Instituição de Ensino Superior particular; 02 (dois) estão cursando o ensino superior na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, em uma turma de alternância, no município de Feira de Santana (BA); 06 (seis) cursaram até o Ensino Médio; 11 (onze) cursaram até o Ensino Fundamental; e 08 (oito) não alfabetizados.

5.4 Questões de ordem ética

Nesta subseção esclarecemos algumas questões éticas que nortearam esta pesquisa.

5.4.1 Submissão do Projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa

Esta é uma etapa importante para execução da pesquisa e ocorreu antes de nossa entrada na comunidade para a realização do trabalho de campo e das ações da pesquisa. Para tanto, encaminhou-se o projeto de pesquisa para o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade do Estado da Bahia, cujo parecer nº 4.141.501,

datado de 08 de julho de 2020, consta como aprovado. É oportuno sinalizar que, em decorrência do período crítico de pandemia da COVID-19, oficializada no Brasil no mês de março de 2020, a coleta da assinatura do Termo de Autorização Institucional da Coparticipante e o Termo de Concessão junto à representante da comunidade pesquisada sofreu um pequeno atraso no percurso para submissão do projeto ao comitê de ética.

5.4.2 Critérios para seleção dos/as participantes da pesquisa

O primeiro critério para seleção dos/as participantes da pesquisa era ser pertencente à Comunidade Remanescente de Quilombolas do Engenho da Ponte. O segundo diz respeito à vinculação dos/as participantes no desenvolvimento de atividades de agricultura na comunidade. Todos os/as participantes das entrevistas, das rodas de saberes e das oficinas foram adultos/as e/ou em processo de envelhecimento. Não participaram da pesquisa pessoas menores de idade.

Os/As participantes foram convidados pela líder comunitária do Engenho da Ponte para uma primeira roda de saberes. Nesta, foi apresentada a proposta de pesquisa, ocasião em que nos colocamos à disposição para esclarecer quaisquer dúvidas. A partir desta conversa, foram combinadas as primeiras entrevistas e demais atividades utilizando os dispositivos metodológicos elaborados para fins dessa pesquisa.

O critério de escolha dos participantes de algumas atividades ocorreram conforme mencionado em subseções anteriores. Cumpre recordar que os dispositivos sofreram ajustes na sua aplicação, devido aos motivos já mencionados de pandemia da COVID-19.

5.4.3 Local, Tempo, Roteiro da Entrevista Semiestruturada e Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Quanto às entrevistas semiestruturadas, algumas aconteceram na própria residência do/a entrevistado ou em outro local de sua escolha na comunidade, desde que estivessem asseguradas as condições necessárias para que o/a entrevistado/a pudesse dialogar sem constrangimentos de qualquer ordem. Todavia, foram utilizados meios não presenciais como vídeo-chamada de whatsapp, devido à

COVID-19, garantindo assim a integridade dos sujeitos sociais. O dispositivo de produção de informações elaborado para esse fim é o roteiro da entrevista semiestruturada (Apêndice G). A previsão de tempo de duração da entrevista foi de 1 a 2 horas; quando havia necessidade, era solicitado um outro encontro para finalizar a entrevista, conforme está descrito no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice B).

Antes da realização da entrevista, foi apresentado o TCLE, e me coloquei à disposição para tirar quaisquer dúvidas relativas à proposta da pesquisa, de modo a deixar o/a entrevistado/a o/a o mais à vontade possível, e tranquilo quanto aos procedimentos éticos de uma pesquisa com seres humanos.

5.4.4 Local e condições de participação das rodas de saberes

A primeira roda de saberes, ainda na etapa inicial de aproximação anterior à submissão ao Comitê de Ética, aconteceu em espaço disponibilizado pela líder comunitária, com autorização da Associação, durante a Assembleia Geral, com a presença dos quilombolas, quando tratamos do projeto da cultura do dendê; já a segunda roda de conversa resultou no “dia de campo”, quando foi tratada a infestação do molusco nas roças dos quilombolas, conforme consta em termo de concessão (Apêndice A). Os/As participantes foram convidados/as pela líder comunitária em um primeiro momento, e depois, também pelo pesquisador participante, que apresentou a proposta e agendou uma segunda roda de saberes conforme a disponibilidade do coletivo.

5.4.5 Procedimentos relativos às entrevistas e rodas de saberes

Levando em consideração que se trata de um território marcado pela diversidade cultural e cujos membros das comunidades locais, especialmente os/as mais velhos/as, nem sempre tiveram acesso à escolarização em função da localidade de suas moradias, ou, em outros casos, interromperam seus estudos em idade precoce em face de fatores de ordem socioeconômica, optamos, nesta pesquisa, por conceder ao/a participante a opção de registrar seu consentimento por escrito ou através de áudio.

Assim, foram, preferencialmente, os/as próprios/as participantes os leitores do

TCLE que deveriam assinar, exceto nos casos em que a pessoa não pudesse fazê-lo pelos motivos já citados. Nestes casos, este era lido para a pessoa antes do início da entrevista e da roda de saberes por uma pessoa de sua confiança, e, ao final, o/a participante respondia se desejava participar da pesquisa, podendo mudar sua posição a qualquer tempo da entrevista e da roda de saberes, inclusive em sua finalização. Em quaisquer dos casos, a pessoa que mantivesse sua concordância em participar até o fim da entrevista e após ela era convidada a assinar o termo lido, sempre que isso fosse possível, visto que algumas pessoas não sabiam ler, mas sabiam assinar seu nome.

6 O TRABALHO DE CAMPO: “EXTENSÃO OU COMUNICAÇÃO”

Esta seção é reservada a análise dos dados, através de recorte do trabalho de campo que surge a partir de diálogos com os sujeitos sociais da Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte (CQEP), localizada no Vale do Iguape, município de Cachoeira, Bahia-Brasil, os quais demandaram por formação agroecológica, inicialmente para o cultivo do dendê. Na oportunidade foram observadas algumas curiosidades e particularidades, sobre as quais refletiremos agora. Nessa seção será priorizada a palavra dos quilombolas, de maneira que seus saberes e fazeres possam ficar registrados e colaborem com as ciências.

O “trabalho de campo”, com agricultores, significa, de um modo geral, discutir, propor e acompanhar, em um processo dialógico formativo, uma determinada atividade, nesse caso, agropecuária, em qualquer estágio em que se encontre, desde que possibilite a transmissão de saberes e fazeres produzidos pelos participantes. Nesse caso específico, teve início em uma assembleia, espaço democrático e participativo, onde foi franqueada a palavra a todos os presentes, os quais contribuíram com as discussões, em um encontro dialógico.

Por ter a formação profissional forjada no seio dos movimentos sociais de luta pela terra, apresentar interesse sobre o tema agroecologia e ter cursado Engenharia Agrônômica, percebemos o quanto seria desafiador e enriquecedor conhecer ainda mais as práticas, costumes, crenças e tradições que envolvem o povo quilombola do Vale do Iguape.

Imediatamente instituí que os conhecimentos técnicos não poderiam sobrepor os saberes e fazeres locais, tampouco apresentar palavras rebuscadas, dificultando a compreensão, mas estabelecer uma dialogicidade entre os sujeitos envolvidos na atividade durante o “trabalho de campo”. Impessoalidade, humildade e empatia no diálogo com os sujeitos aproximou e permitiu que todos expusessem seus conhecimentos, vivências, experiências e práticas. É oportuno dizer que “o trabalho de campo” é um método de intervenção social muito utilizado por profissionais da área de extensão rural, entretanto, precisa-se ter a preocupação com o processo dialógico. Como afirma Freire (2011, p. 89-90),

Em torno de um fato – a colheita, por exemplo – poderemos usar um sistema simbólico ininteligível para eles. Nossa linguagem técnica, que se exprime num universo de signos linguísticos próprios, pode deixar de ser

alcançada por eles como o significante do significado sobre o qual falamos.

Não basta apresentar conhecimento com linguagem técnica e seu significado para que o outro compreenda, e sim, a significação, para que torne compreensível o significado. Portanto essa atividade, quando bem planejada e articulada com a realidade local, assume o papel de comunicação rural.

Para a vertente cultural da Geografia, o conceito de paisagem tem uma importância expressiva, tanto para as abordagens sobre os elementos materiais do espaço, quanto para a leitura das questões imateriais, como as narrativas dos lugares e sobre os lugares (CASTRO, 2020). As narrativas aqui apresentadas são recheadas de razão e sentimento a partir de vivências identitárias dos quilombolas da CQEP, narrativas essas que exprimem suas histórias de vida construída e experienciada por seu coletivo social. As suas narrativas identitárias não podem ser inventadas de fora para dentro, e sim pelos sujeitos sociais imersos no contexto geográfico específico, a CQEP.

A gestão comunitária nas mãos das mulheres

Nesse espaço de interação percebemos que são as mulheres que têm As mãos, símbolo forte da representação feminina no seio desta comunidade. As mãos que catam as ostras, o dendê, o marisco, o sururu, que tocam a lama, que separam as raízes, que cozinham, que cuidam do roçado, que cuidam, que sofrem, que lutam... Mãos de mulheres negras. Na verdade, são Mãos de mães, avós, jovens, meninas negras. Mãos que falam das relações étnico-raciais no Brasil, mãos que falam das relações de gênero e, principalmente, do ponto em que estas categorias se intersectam.

Consideramos que gênero é uma categoria fundante, obviamente, na sua relação com raça, como vão observar as feministas negras. Foram as feministas norte-americanas as primeiras a destacarem a necessidade de distinguir gênero de sexo. Embora esta distinção já estivesse em alguma medida antecipada na conhecida obra de Simone de Beauvoir (2009), intitulada *O segundo sexo*, é somente por volta dos anos 1970 que o conceito iniciará a sua longa trajetória de elaboração, mobilizada pela necessidade de lutar contra o pensamento determinista biológico. Uma das primeiras autoras feministas a preconizar a distinção entre sexo

e gênero foi Ann Oakley. Em *Sex, gender & society*, a socióloga feminista (1972) “argumenta que é necessário reformular nosso pensamento acerca dos papéis femininos e masculinos, admitindo a distinção entre sexo e gênero. Segundo essa autora, sexo é um termo que faz referência ao biológico, gênero um termo que faz referência ao psicológico e ao cultural” (URPIA, 2020, p. 390). Mas será que nos anos 1980 este conceito ganhará corpo no campo das teorias feministas, que será fortemente questionada e ampliada com as contribuições do feminismo negro e do conceito de interseccionalidade?

Como observa Sardenberg (2015), graças à luta dos movimentos sociais e dos estudiosos do campo das ciências sociais e humanas, hoje podemos reconhecer que,

por operarem também como matrizes preponderantes de hierarquização, desigualdade social e subordinação na grande maioria das sociedades contemporâneas, racismo e sexismo, ao lado do capitalismo, produzem diferenças relevantes em termos de gênero e raça na experiência de classe [...] (SARDENBERG, 2015, p. 58).

Para a nossa discussão é oportuno enfatizar essa passagem do foco em gênero para o foco em gênero e suas interseccionalidades,⁸ na medida em que as experiências das mulheres se diferenciam a depender do modo como estas categorias de diferença se interconectam, gerando efeitos diversos na vida das mulheres.

Essas diferenças, completa Sardenberg (2015), não raro, podem se traduzir em divergências de interesses entre membros de um mesmo segmento social e também, é bom sublinhar, em desigualdades. É justamente isso que as feministas negras, desde Sojourner Truth, mulher afro-americana liberta, que ficou conhecida por sua fala proferida em 1851, na Convenção dos Direitos das Mulheres, em Akron, Ohio, quando questiona a todos/as, se ela e suas irmãs negras não seriam mulheres, haja vista que não tinham os privilégios que estavam sendo citados naquela convenção como fazendo parte da vida das mulheres. Obviamente, ao questionar o sexismo, Sojourner Truth acaba por questionar a um só tempo o racismo e a evidenciar, ainda no século XIX, que nem tudo é uma questão de gênero, assim como nem tudo é uma questão de raça, e de que o fato de ser uma

⁸ Para maiores aprofundamentos sobre gênero e suas interseccionalidades ler Sardenberg (2015) e Henning (2015) citados nesta seção.

mulher negra a colocava numa posição de desvantagem em relação não apenas aos homens negros como às mulheres brancas. A provocação de Sojourner Truth nos interessa sobremaneira para o desenvolvimento das análises desta seção, na medida em que aponta para as particularidades da experiência de viver num corpo negro feminino e entender-se não exatamente como uma mulher, mas como uma mulher negra quilombola. Estar nesse lugar, nessa posição do ponto de vista socio-subjetivo, é viver as consequências do entrelaçamento de gênero, raça e território.

Reconhecendo a importância da figura de Sojourner Truth no simbolismo das lutas e nas discussões do movimento feminista negro, foi só nos anos 70 e 80 do século XX que maiores desenvolvimentos sobre as interseções entre gênero e raça vão emergir. É interessante refletir que: “Assim, ao mesmo tempo que nos anos 1980 uma crítica à estabilidade da categoria ‘mulher’ se desenvolvia, apontando as diferenças sociais que a recortavam, também se estabelecia uma crítica ao conceito de gênero, tal como fora pensado até então.” (HENNING, 2015, p. 109). É nesse campo de discussões levantadas sobretudo por teóricas do feminismo negro como Bell Hooks (2015), Kimberlé Crenshaw (2002) e Patrícia Hill Collins (2016), que se assentam os dados apresentados nessa discussão, que deixa ver as especificidades da interseção entre gênero, raça e território recortando a experiência das mulheres do Engenho da Ponte. Nesse contexto, as mulheres não só sofrem as consequências do sexismo e do racismo, como assumem um notório protagonismo na luta contra as desigualdades deles decorrentes. Um protagonismo certamente conquistado no jogo das relações de gênero e raça, que, no mundo lá fora, digo fora da comunidade e também desse território no qual se encontra a comunidade quilombola do Engenho da Ponte, nem sempre elas encontram. Em sua comunidade, elas ganharam uma autoridade que é digna de nota, e que dialoga com a autoridade dos homens e, principalmente, dos mais velhos. Como já dissemos, os velhos gozam de muito respeito no seio de comunidades africanas e de comunidades negras quilombolas que guardam valores de África, e nesse espaço fora do continente africano não é diferente.

A assembleia geral de apresentação da proposta de intervenção agroecológica pela liderança da associação da CQEP foi o ponto de partida dos estudos de investigação, quanto à organicidade, formação, saberes e fazeres.

Admiravelmente, o grupo composto por aproximadamente 12 (doze) mulheres, de idades entre 25 e 58 anos, foi quem deu o tom da reunião, durante

apresentação, discussão e decisão. Não significa dizer, todavia, que os demais não participassem e colaborassem com todo o processo. A liderança da presidente na gestão da associação deixa ver a força das mulheres naquele grupo quilombola, suponho que resultante da convicção e do poder tecido historicamente pelo grupo de mulheres da CQEP.

Mara da Ponte, como é conhecida, é uma liderança forte e amorosa. Ela cuida de todos e é cuidada pelos seus pares, ao tempo em que assume o protagonismo na luta que precisa ser tecida não tanto dentro, mas com outras instâncias de poder fora da comunidade. A luta dentro é grande, afinal, não é fácil costurar as diferenças sem criar melindres, mas a luta que se dá para além das fronteiras da comunidade, na comunicação com o mundo lá fora, parece mais desafiadora. A luta dentro acaba sendo vencida pelo forte sentimento identitário que os une e pela compreensão de que somente unidos a luta pode ser feita: o sistema é forte e muitas vezes parece querer engoli-los com suas garras, ou melhor, excluí-los dos direitos que lhes são devidos e que são resultado de muitos enfrentamentos históricos. Vejamos um trecho da fala:

*Então, gente, boa tarde. Primeiro eu gostaria de agradecer, né, essa semana pra mim foi bem corrida e mesmo que não chegou todos, mas eu pedi a Liderança 002 e Liderança 003 que foi **as encarregadas** de ficar de avisar a vocês que hoje era necessário sentar e eu vou estar aqui nesse primeiro momento, mas depois do primeiro momento a gente vai se dividir porque a gente tem um outro assunto que não compete a discutir aqui, **aí vai ficar os homens e a juventude** aqui com Mário e **as mulheres a gente vai chegar num cantinho aí que a gente precisa conversar**. (Liderança 001, 2020).*

O discurso de abertura da assembleia já prova o poder exercido pela presidente, mas sem apresentar sinais de autoritarismo, e sim autoridade inerente ao cargo, sem perder a delicadeza, moderação, sensatez, amor, objetividade e política. Para Sodré (2015), “política aí não se entende como a participação no movimento contraditório em torno do poder de Estado, mas como a linguagem ambivalente da emancipação, a linguagem das demandas do grupo na sociedade global [...]”. A liderança e o prestígio da presidente não são uma imposição, resultam da responsabilidade e do compromisso com a gestão coletiva. É apresentada uma outra contribuição:

[...] então aí a gente vai fazer esse primeiro momento todos juntos, mas as

*mulheres a gente vai se afastar porque a gente também, enquanto **articulação**, enquanto **rede de mulher**, a gente hoje tem trabalho. Eu até aconselho quando os homens sair de casa fazer um café e trazer, porque hoje o pau quebra (gargalhada, voz de criança, sussurros) [...]. (Liderança 001, 2020).*

Nesse momento fica evidenciado o respeito que a comunidade tem para com a Articulação de Mulheres da CQEP. A compreensão dos quilombolas, quanto à importância dessa organização política feminina para a comunidade, denota resiliência, resistência, determinação de um grupo em busca de espaço, voz, visibilidade, direitos. Importante lembrar, como o faz Grada Kilomba (2019, p. 33) em “Memórias da plantação”, título bastante sugestivo no contexto de nossas discussões, a máscara que cobria a boca de Anastácia é um símbolo do qual não podemos nos afastar totalmente, com risco de esquecermos que “a boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala, a enunciação. No âmbito do racismo [e do sexismo, eu também destacaria], a boca se torna o órgão da opressão por excelência [...]” (KILOMBA, 2019, p. 33) e pode, como observam Urpia, Carneiro e Barros (2020), em artigo que tematiza a vida das mulheres e das crianças no seio desta mesma comunidade quilombola em que essa pesquisa se dá, ser também símbolo da libertação. As mulheres do Engenho da Ponte, na figura da Mara da Ponte e de outras mulheres que lutam como ela e com ela, têm levado a muitos lugares questões importantes relativas à luta quilombola. A comunidade reconhece isso.

Ter na presidência da associação uma líder mulher faz diferença ao reafirmar os diferentes papéis que as mulheres da CRQEP podem e devem desenvolver e exercer na sociedade. A transparência e a delicadeza no lidar com as questões de gênero pelo grupo de mulheres, sem transparecer exclusão dos homens, pode ser o grande segredo para o estreitamento e a cumplicidade dos respectivos companheiros e maridos, ao tratarem do assunto.

Ainda que em tom de brincadeira, Mara diz, “[...] *aconselho quando os homens sair de casa fazer um café e trazer porque hoje o pau quebra [...]*”. Essas palavras podem soar aos ouvidos para algumas pessoas que não têm contato sempre com a comunidade como inversão de valores sociais e culturais, provocação e insulto; longe disso, denota respeito à diferença, conquistado no seio da comunidade quilombola do Engenho da Ponte. Os homens não são mais fracos por isso: ao contrário, fortalecem-se junto às mulheres; sabem que suas lutas são

também lutas deles. Elas trabalham por todos. E os homens reconhecem isso – daí o respeito e a consideração, o que obviamente não implica dizer que não haja situações difíceis para as mulheres nesse ambiente.

Depois de apresentada a proposta de trabalho para os estudos agroecológicos, as mulheres pediram licença, levantaram-se e foram reunir-se em outro espaço, conforme anunciado no início da reunião. As mulheres da CQEP fazem parte de um grupo maior que discute as questões de gênero, fortalecem e engrossam as trincheiras: “[...] *a gente tem um outro assunto que não compete a discutir aqui [...]*”. Com essa afirmativa, Mara marca uma diferença no grupo: há questões que cabe às mulheres realizar uma discussão especial. Uma discussão que não se limita a questões étnico-raciais e agroecológicas, mas que é atravessada por elas, por certo. A luta das mulheres envolve o confronto do racismo, mas não somente; também do machismo e em defesa da vida, de mulheres adultas, idosos, jovens e crianças. Frente ao ponto em que gênero e raça se intersectam, gerando problemas específicos para as mulheres e não para os homens, como é o caso da violência doméstica, os direitos trabalhistas como mulheres negras quilombolas, a morte de seus filhos jovens, dentre outros temas, elas agarram-se umas às outras, para lamuriar-se e buscar solução para problemas que as afetam na posição de mulheres negras quilombolas. E é nesses espaços que observamos o desenvolvimento cognitivo e emocional de mulheres que, até então, tinham sua força de trabalho e o imaginário social restrito às prendas doméstica e a ações invisibilizadas por uma sociedade não somente racista como sexista. No enfrentamento da luta que faz cruzar marcadores como gênero, raça e território, assumem a posição de protagonistas *“sou moradora do Quilombo do Engenho da Ponte, sou marisqueira, pescadeira, agricultora e de tudo eu faço parte, cato caranguejo, ranco sururu, tiro ostra, tudo que existe no mar eu sei pescar e sou mãe de Edison.”* (Liderança 003) – escrevem suas próprias histórias de luta, resistência e conquistas. A Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) é uma prova do resultado da organização política das mulheres quilombolas rurais, da qual a Articulação de mulheres negras no Quilombo do Engenho da Ponte participa e contribui nas discussões.

Estas reuniões da associação têm ajudado os/as quilombolas da comunidade a participarem com ideias e sugestões que têm melhorado o convívio e as suas condições de vida. Além desse aspecto, é possível observar e avaliar a riqueza de

habilidades que são estimuladas nesse lugar (as reuniões), quando contrastadas aos espaços formais de educação.

A troca de saberes e informações compartilhados em ambientes identitários e de tom afirmativo como o movimento quilombola – cada vez mais forte apesar dos constantes ataques sofridos – colaboram para a participação dos sujeitos sociais (quilombolas), motivando-os, desinibindo-os, incentivando-os e politizando-os nas discussões e tomada de decisões, anteriormente assumidas apenas por aqueles sujeitos mais desenvolvidos. Nessa comunidade, repito, as mulheres chamam a atenção pela forma como têm construído sua representação na luta, em diálogo aberto com os homens e em posição de protagonismo.

Mestres Populares: “comunicação ou extensão”

A nossa compreensão é que os mestres populares são aqueles sujeitos sociais de comunidades tradicionais – enquadrando-se aqui as comunidades quilombolas – responsáveis pela preservação e transmissão de saberes ancestrais. Esses saberes resultam dos relatos de seus ancestrais e de experiências cotidianas vivenciadas, transmitidos de geração para gerações.

Os mestres populares entrevistados da CQEP são negros(as), com idade entre 25 a 65 anos, casados. As escolaridades vão de não alfabetizados a possuidores de nível superior, com habilidades na pesca, agricultura e pecuária.

Por longo período as nações que utilizavam a escrita como via para registro de conhecimento julgavam ser superiores àquelas que tinham a oralidade como principal veículo de comunicação; da mesma forma, também não tinha cultura o povo que não tivesse a escrita. Desde essa matriz eurocêntrica, comunidades africanas, assim como comunidades negras quilombolas, não tinham vez e nem voz na produção do conhecimento considerado científico, já que, nessas culturas, os conhecimentos produzidos são transmitidos pela tradição oral e resultam da experiência cotidiana e do testemunho de fatos passados, difundidos de forma transgeracional, muitas vezes através da boca “[...] dos velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura [...]” (KI-ZERBO, 2010, p.XXXVIII-XXXIX).

Conhecimentos orais são então questionados quanto à veracidade. De acordo com Ki-Zerbo (2010, p.168), na obra *História geral da África*, volume I, “[...] o

problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados.” Não obstante, os escritores, antes de colocar o pensamento no papel, dialogam consigo mesmos sobre fatos e testemunhos experienciados ou não por eles. Portanto, nada prova que a escrita apresenta registros mais fidedignos que a oralidade transmitida de geração a geração, tanto nas comunidades africanas, como também como nas comunidades negras quilombolas.

Pudemos experienciar essa herança da tradição cultural na CQEP. Lá, a oralidade constitui-se como importante veículo transmissor de conhecimento transgeracional, ainda hoje utilizado pelos seus membros, sobretudo dos mais velhos para os mais novos. Ao menos em parte das sociedades africanas e em grande medida nas comunidades negras quilombolas, guardadas as diferenças construídas em face dos processos migratórios de escravização e colonização, podemos observar, como destaca Oyewùmí (2004), que mais dominantes que as diferenças de gênero são as diferenças em termos de “antiguidade”. De acordo com essa autora, nessas sociedades os centros de poder são mais difusos e “o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa [...]”. Confirmando mais uma vez esse princípio, define Oyewùmí (2004, p. 6): “Antiguidade é a classificação das pessoas com base em suas idades cronológicas. [...] O princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não rígido ou estático.”

Em culturas marcadas por estas fortes influências de África, os velhos são mestres, e a tradição oral preservada por eles e por toda a comunidade é “repositório e vetor do capital de criações socioculturais acumuladas pelos povos ditos sem escrita: um verdadeiro museu vivo”, diz Ki-Zerbo (2010, p. 10).

Nas palavras de Hampaté Bâ (2010, p. 167),

quando falamos de tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história africana e o espírito dos povos africanos [como os trazidos de forma forçada para o Brasil e cujas culturas sobrevivem até hoje em nossas comunidades quilombolas] terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie [...].

É no campo da tradição oral que esse trabalho transita, ou seja, no interior desse conhecimento guardado pela memória dos mestres da comunidade e dos membros que os escutam e buscam preservar esse saber transgeracional.

Durante as investigações, o veículo de comunicação mais utilizado foi justamente a oralidade, como não podia deixar de ser, já que é sobretudo nesse campo, do saber transmitido oralmente, que se nutre e preserva essa cultura. O “trabalho de campo” aqui apresentado, com base numa experiência de observação participante – que em alguns pontos transita para a participação observante, dada a posição mais ativa do pesquisador em resposta à demanda da própria comunidade –, teve como tema a infestação de “caramujos” nas roças dos quilombolas da CQEP, e contou com a participação de quilombolas da comunidade. Essa atividade foi pensada e construída com o intuito de aproximação e conhecimento das práticas agropecuárias desenvolvidas na referida comunidade. Cumpre frisar que a atividade surgiu a partir de diálogo com alguns quilombolas da CQEP, a respeito das dificuldades enfrentadas para manter a produção agrícola sadia e de uma certa expectativa deles de que o pesquisador, como agrônomo, pudesse ajudá-los eventualmente, com o seu saber, em alguma questão mais desafiadora.

Em uma das visitas iniciais da CQEP, estavam presentes 08 (oito) quilombolas da CQEP em frente à casa do Mestre Popular Agroecológico 002, aos quais nos juntamos para “dar um dedo de prosa” [conversar]. Logo surgiu o assunto do ataque de “caramujos” às roças dos quilombolas da comunidade, e o Mestre Popular Agroecológico 001 saltou de pés, dizendo: “*lá no quintal eu não deixo se criar*”; nesse momento, na condição de pesquisador, confesso ter ficado curioso para ver a área de cultivo do referido quilombola. Todavia, para não alterar o compromisso dos presentes, decidimos por combinar uma data para a visitação à roça do Mestre Popular Agroecológico 001; no entanto a conversa continuou acerca do estrago causado pela praga nas roças das comunidades, o que tem comprometido a produção.

No dia determinado, estávamos todos presentes e mais alguns outros quilombolas, que se interessaram pelo assunto. Partimos então, para conhecer a roça do Mestre Popular Agroecológico 001. A caminho do local, fomos dialogando sobre os “caramujos” e logo percebemos tratar-se de momento oportuno para apresentar-lhes a agroecologia, associando os saberes e práticas quilombolas aos princípios e métodos agroecológicos. Essa decisão pautou-se na compreensão de que havia ali também um desejo forte de interlocução e, como pesquisador, eu não podia me furtar a esse posicionamento mais ativo.

Ao chegar à roça do Mestre Popular Agroecológico 001, este logo tratou de

denunciar o comportamento da praga no cultivo do feijão (*Phaseolus vulgaris*), cultura esta responsável pela feijoada de “todos os dias”. O feijão é um alimento que contém nutrientes como proteínas, ferro, cálcio, vitaminas (principalmente do complexo B), carboidratos e fibras, essenciais para nossa alimentação e presente no cardápio dos quilombolas. Por esse motivo entendemos a preocupação dos quilombolas em controlar o ataque do molusco. A escolha do local para o “trabalho de campo”, deveu-se ao entusiasmo e conhecimento demonstrados pelo Mestre Popular Agroecológico 001 em relação ao controle da praga (molusco), o que se mostrou acertado, pois experienciamos a importância de se ter um manejo do solo e controle fitossanitário das plantas adequado. A área estava toda bem tratada, roçada, coivarada e plantada com quiabo (*Abelmoschus esculentus*), feijão (*Phaseolus vulgaris*), batata doce (*Ipomoea batatas*), abóbora (*Cucurbita pepo*), milho (*Zea mays*), todas as culturas (cultivos) produzindo.

Rememorando a fala do Mestre Popular Agroecológico 001 no início da conversa, de fato, a infestação do molusco na referida roça estava sob controle, e, mais interessante, sem uso de insumos externos à propriedade. Esse foi o tempo/espço de partida para as discussões sobre agroecologia. Nesse momento, o Mestre Popular Agroecológico 001 assumiu seu lugar de Mestre, explicando como ocorria o processo de captura dos “caramujos”, assim chamados por ele. Com riqueza de detalhe o Mestre Popular⁹ Agroecológico 001 explica como o molusco se manifesta nas roças, o hábito alimentar, como se camufla na natureza, os horários mais frequentes de ação e como ocorre o processo de captura do molusco:

[...] o horário, pô, pega ele, de manhã, de manhã, de manhã cedo. Cê pode ir na roça, cê pode ir na roça, que ele tá em cima do pé de quiabo, no quiabo, [...] de manhã cedo, aí se você chegá, você espie, você chegou, na roça, você encontrou um caramujo ne um pé de quiabo, nunca tem um, pode i no chão, óia que os outo, os outo tá debaixo do pé, [...] enterrado ou sob o solo ali, o arredo ali ô, você nunca encontra um, você encontra de dois a

⁹ Nesta dissertação o termo Mestre Popular é empregado para descrever a importância atribuída a esses sujeitos sociais responsáveis pela transmissão de saberes e fazeres através da oralidade de geração a geração. Esses quilombolas da CQEP são envolvidos nas atividades laborais de plantação, criação e pesca, às margens da foz do Rio Paraguaçu-BA, onde aprendem e ensinam valores culturais, religiosos, ancestrais, cultivados a séculos por seu povo. Considerá-los mestres populares fundamenta-se no fato de estes serem considerados depositários da tradição oral, memória viva, “fazedores de conhecimento”, verdadeira biblioteca e arquivo vivo, cuidadores da natureza. Embora não tenham frequentado o campo científico, seus saberes e fazeres contribuem na construção e transmissão do conhecimento, os nossos Mestres Populares. Diferente do conhecimento hegemônico que produz especialistas, os mestres populares em sua maioria são generalistas. Estes mestres estudam a “ciência da vida”, cujos conhecimentos podem ser úteis na prática.

frente, um você não encontra. De manhã, e pela tarde, de tardinha seis hora quando o sol se escavar, tiver escuro, aí ele começa a rastejar pa entrar pra roça [...] não, é inimigo dele, é inimigo dele, o sol é inimigo dele [...]. (Mestre Popular Agroecológico 001).

Entusiasmado, explicou que a catação dos moluscos pode ser “correndo”, digo, circulando a roça ou colocando armadilhas (restos vegetais) em pontos estratégicos, em horários bem definidos. Nesse ponto, revela as particularidades da “língua nativa”, ou seja, da cultura local. “Correr” aqui ganha um significado que só pode ser acessível no contexto dessa cultura. Recomenda a captura dos moluscos em dois tempos e horários distintos: antes das 7h e ao final da tarde, após as 17h, quando o sol fica brando e o molusco começa a movimentar-se por entre as roças. Quando perguntado sobre como montar as armadilhas, o Mestre Popular Agroecológico 001 falou com orgulho: são as “coivaras” – mais um termo próprio da cultura quilombola em meios rurais, local de deposição dos restos vegetais resultantes da limpeza das roças para futura queima. Esses montes de gravetos, ramos e folhas resultantes da limpeza das roças, são ambientes perfeitos para os moluscos, que adoram ambiente fresco, úmido, e com vegetal em decomposição que serve de alimento, assim como se alimentam de vegetação em pleno ciclo vegetativo. Vale ressaltar que os restos vegetais empilhados formam um micro-habitat perfeito para os moluscos, antes da coivara propriamente dita, que é a queima dos restos vegetais.

Após a explicação do Mestre Popular Agroecológico 001, ocorreram intervenções com o intuito de adequar as práticas e manejos agroecológicos à realidade local, bem como explicar a importância de aproveitar os bens e recursos naturais existentes dentro e no entorno da propriedade no processo produtivo. Foi proposto o controle dessa praga em pequenas áreas através da captura do molusco, seguindo a sugestão do Mestre Popular Agroecológico 001, “*E no lugar que tá que vai tá o aceiro, ele vai pra debaixo, porque vai tá fresco, vai tá fresco pra procurar [...] e vai fazer muito sol pra ele [...] pra podê pegá ele*”, ou seja, depois da limpeza das roças, pegar os restos vegetais, amontoar em dois a três locais ou mais de acordo com o tamanho da área, formando pequenos abrigos para os moluscos se protegerem da alta temperatura, facilitando a captura deles, nos horários estratégicos, conforme mencionado.

O trabalho de campo foi assumindo um lugar de interação, dialogicidade, com

troca de saberes e experiências, na intenção de resolver problemas enfrentados pela CQEP, com a infestação do caramujo-gigante-africano (*Achatina fulica*). Durante a atividade, foram surgindo mais quilombolas, que logo foram interagindo e apresentando suas observações e contribuições no coletivo:

Mestre Popular Agroecológico 003: *Eu vim aqui, pensei que ninguém vinha, não tinha ninguém aqui [...]*

Mestre Popular Agroecológico 002: *Eu ainda gritei, Marco, você é, é, é você. Gritei.*

Técnico: *Onde? [...]*

Mestre Popular Agroecológico 002: *Eu tava lá em cima [...] eu tava em cima do pé de dendê.*

Técnico: *Tava arrancando dendê, foi?*

Mestre Popular Agroecológico 002: *Foi [...]*

Mestre Popular Agroecológico 001: *Ói um caracol aí, Claudinho, mata aí. Aí só tirô o cisco.*

Mestre Popular Agroecológico 004: *Onde?*

Mestre Popular Agroecológico 001: *Ói o caracol aí.*

Mestre Popular Agroecológico 004: *Ah! tá.*

Mestre Popular Agroecológico 003: *Aí cê tirou o dedo.*
[Conversas paralelas]

Mestre Popular Agroecológico 002: *Lá na roça tá, tá, o que tem, tem desse aqui!* [Conversas paralelas]

Mestre Popular Agroecológico 003: *Os grande morreu e os miúdo ficou debaixo da terra.*

Mestre Popular Agroecológico 002: *Você faz assim na roça lá, ói, não corta o mato.* [Conversa paralela]

Mestre Popular Agroecológico 003: *Peguei o cisco assim, suspendi, quando olhei tinha pa mais de cem.*

Mestre Popular Agroecológico 001: *Olha um bicho andando aqui, ói.*
[Conversas paralelas]

Mestre Popular Agroecológico 001: *Se tem esse bicho todo miúdo assim, é é é não vai tirar feijão não.*

Mestre Popular Agroecológico 003: *Ah, mané, aqui na sua roça eu tô vendo que não tem tanto não.*

Mestre Popular Agroecológico 002: *Mas só que nesse sol, esse sol, quando chega lá, tá a ruma assim, ô, [...] que a gente bota, que a gente botou lixo, né, fica tudo dibaixo do lixo.*

Mestre Popular Agroecológico 004: *Já pra chamá eles mesmo.*

Mestre Popular Agroecológico 002: *A gente pega o lixo, quando tira o lixo dali, e bota o lixo lá adiante, quando é nouto dia tá tudo morto. Aqueles bicho que tá pequeno.*

Mestre Popular Agroecológico 001: *É, é o sol.* [Conversas paralelas]

Mestre Popular Agroecológico 002: *Eles vão andando aí não guenta e morre.*

Mestre Popular Agroecológico 003: *É, mas tem que fazê assim mesmo, porque senão, assim não, assim não, não tira não, véio.*

Mestre Popular Agroecológico 002: *Fazer a coivara aí e, e, e, botando o mato, e, e, e, botando fogo, fogo, qui aí vai morrendo.*

Mestre Popular Agroecológico 003: *Aí vai morrendo.*

Os diálogos entre os quilombolas foram traçando caminhos para condução das ações de controle da praga, objetivando a solução dos problemas enfrentados pela comunidade e apontaram para a necessidade de sistematização dos procedimentos necessários à captura do molusco, de sorte a descrever um método de controle da praga, de maneira sistematizada, ainda que com as devidas ressalvas, seguindo passo a passo. A agricultura de base ecológica desenvolve na família agricultora um posicionamento crítico diante da realidade, identificando e priorizando os problemas e formulando estratégias concretas para seu enfrentamento (INSTITUTO GIRAMUNDO MUTUANDO, 2005, p. 37). Inicia-se com a observação do comportamento e dos hábitos da praga, seguidos da identificação dos insumos internos à propriedade que possam ser utilizados, depois a definição do momento exato da ação, e, por fim, acompanhamento e monitoramento das ações, com vistas ao controle da infestação. Com essa estratégia não se pretende exterminar pragas e pestes, por ser isso impossível e por elas pertencerem, em níveis naturais, ao ecossistema (PRIMAVESI 1989, p. 33). “Além do mais, essa preocupação deve extrapolar os limites da unidade de produção, já que os recursos naturais não se limitam às porteiras ou às cercas criadas pelas pessoas.” (REINIGER; WIZNIEWSKY; KAUFMANN, 2017, p. 34). Quanto a essa preocupação do autor, o Mestre Popular Agroecológico 001 apresentou uma preocupação:

Mai eu vou te dizer agora o seguinte aqui, ói, eu vô te dizê aqui [...] mai un quem tem que fazer sua parte hoje ééééé a gente faz, aaa a gente faz a nossa parte, militança com o vizinho faça a dele, mas tu acha que o vizinho não tem um um não tenha aquilo que o bicho tá comendo ele vai se interessar tanto? (Mestre Popular Agroecológico 001).

Enfim, foi dialogado sobre as várias intervenções que envolvem a agroecologia, não só a ambiental, mas também questões culturais, econômicas, políticas, sociais e éticas. Sobre a ética, o Mestre Popular Agroecológico 001 trouxe à tona uma das grandes dificuldades de se viver em comunidade. Na resolução de problemas complexos, não basta superar as incertezas cognitivas, compreensivas. A estas somam-se as incertezas éticas, derivadas dos valores conflitivos da sociedade (CAPORAL, 2011). De fato, o controle natural de pragas exige de toda a comunidade quilombola o compromisso, a consciência e a responsabilidade de observar, corrigir e monitorar o sistema produtivo, independentemente da produção que desenvolva. “Se não houver o compromisso verdadeiro com o outro e com os recursos naturais, primando os valores éticos de valorização da vida, elas [as ações] não se sustentarão a longo tempo.” (REINIGER; WIZNIEWSKY; KAUFMANN, 2017, p. 54). A dimensão ética na agricultura implica a compreensão e aceitação do agricultor quanto ao desenvolvimento de ações conscientes de socialização do conhecimento, solidariedade mútua e ambientalmente equilibrada, em uma compreensão holística da natureza, enquanto sistema integrado e indissociável. Conforme Borges e Albuquerque (2014, p. 367),

não se modifica um componente de um sistema sem afetar os outros. O conjunto de modificações e efeitos altera o equilíbrio dinâmico como um todo. A compreensão dessas interdependências permite uma intervenção mais profissional e mais social e eticamente engajada.

O ser vivo, molusco, tem preferência por determinados alimentos, quando estes ficam escassos, recorrem a outros vegetais, daí a importância de todos estarem envolvidos, pois todos podem ser vitimados.

A sequência de falas dos mestres a seguir apresentam elementos que ratificam a importância das práticas no controle da praga e demonstra que o método desenvolvido pelos quilombolas tem apresentado bons resultados. A surpresa do Mestre Popular Agroecológico 003, ao chegar à roça em pauta, colocou-o extasiado: “[...] *aqui na sua roça eu tô vendo que não tem tanto não* [...]”. Essa constatação do referido Mestre vem fortalecer a proposta de controle da praga com base nos princípios agroecológicos, e ao mesmo tempo demonstrar a viabilidade do cultivo da terra, desde que a praga esteja sob controle, e o quão importante é o ato de socializar saberes e fazeres.

A utilização de insumos de dentro da propriedade desonera o agricultor, além

de promover o controle e equilíbrio ecológico do território. Ainda que sem domínio dos princípios agroecológicos, os quilombolas da CQEP já praticam a agroecologia, “[...] *a gente botou lixo, né, fica tudo dibaixo do lixo [...]*”; “[...] *já pra chamá eles mesmo [...]*” (Mestre Popular Agroecológico 002). Este relato demonstra conhecimento quanto aos hábitos da praga que está provocando danos ao cultivo, conhecimentos esses imprescindíveis para o sucesso do controle através da construção de armadilhas, como explica o Mestre Popular Agroecológico 002, “[...] *a gente pega o lixo, quando tira o lixo dali, [...] quando é nouto dia tá tudo morto. Aqueles bicho que tá pequeno. [...] É, é o sol. [...] Eles vão andando, aí não guenta e morre*”. Ora, “A ideia de que o único combate possível seria o químico não é correta.” (PRIMAVESI, 1989, p. 31). De fato a agroecologia tem demonstrado na prática outras possibilidades de produção que não utilizam insumos agroquímicos ou agrotóxicos, sem comprometer o resultado da produção, mas garantem a sustentabilidade do sistema produtivo.

Vale salientar que o lixo aqui mencionado refere-se aos resíduos orgânicos resultantes da limpeza das roças dos quilombolas, ou seja, são os vegetais espontâneos de pouco valor nutricional e econômico para os humanos, os quais são retirados durante a roçagem. No enfoque agroecológico, as plantas espontâneas devem ser observadas e manejadas segundo suas funções ecológicas (CAPORAL; AZEVEDO, 2011), são indicadores de deficiência nutricional do solo, atraem predadores naturais de pragas, recuperam áreas degradadas, entre outras, ou seja, apresentam préstimos à natureza.

A própria natureza nos tem mostrado que a vida é dinâmica e cíclica, o que nos leva a crer que não são os insumos artificiais que resolverão nossos problemas de produção (alimentos), tampouco os ambientais (sustentabilidade). Os mestres da comunidade mostram saber disso. Para Primavesi (1989, p. 31), “todos os métodos de ‘combate’ possuem um enfoque comum: o sintomático. E tanto faz se os métodos forem químicos ou biológicos, eles continuam a ser antiecológicos”. Bem verdade que existem casos em que a infestação assume uma proporção que obriga os quilombolas a adotar medidas mais ostensivas, utilizando métodos mecânicos: coleta manual e armadilhas; e métodos biológicos: uso de inimigos naturais, nicotina e água de mandioca. A verdade é que a prevenção deve anteceder esses métodos, ou seja, o equilíbrio e diversificação de seres vivos do e no solo melhoram a nutrição para os vegetais e aumentam a resistência a pragas e doenças.

O caramujo-gigante-africano, molusco nativo do leste-nordeste da África, foi introduzido no Brasil com propósito comercial. Todavia, devido à pouca procura do produto, este foi descartado na natureza de forma inconsequente e irresponsável. O ataque desse molusco sobre os cultivos agrícolas é lento e silencioso, mas compromete a produção, além de outros riscos à saúde. Os argumentos apresentados a seguir trazem alguns esclarecimentos:

Rapaz [...] o caracol pru feijão, não tem isso não, [não tem época não] você prantô aí, você prantô aí, [...] você prantô o feijão aqui ô [...] começou e aí ficar assim [...] aqui assim pior [...] já passa a lapeia tudo [...] Um rego d'água desse de feijão de fora a fora, que ocê chegar de manhã e vê o caracol aqui, cê não encontra um pé, [é mesmo] vai passando, vai cortando tudo, vai comendo tudo, não sei como esse bicho dá um estrago desse. (Mestre Popular Agroecológico 001).

Durante todo o percurso e tempo dispensado para o trabalho de campo, foi explorado o tema agroecologia, o qual integra e articula conhecimentos de diferentes ciências, assim como o saber popular compartilhado, como se pode notar no seio desta comunidade, permitindo tanto a compreensão quanto a análise e a crítica do atual modelo de desenvolvimento e de agricultura industrial (CAPORAL; AZEVEDO, 2011). Aqui a produção agrícola é vista enquanto um sistema muito mais complexo e que transcende os limites da unidade de produção individual (REINIGER; WIZNIEWSKY; KAUFMANN, 2017) traz uma perspectiva holística da ecologia do lugar, onde a produção está integrada a um sistema maior, a vida.

Na esperança de garantir a segurança e a saúde dos agricultores no processo de captura, sugerimos o uso de luvas ou sacos plásticos para evitar o contato direto das mãos com o molusco, e assim evitar contágio. Outra preocupação diz respeito ao descarte dos moluscos, os quais podem ser incinerados ou esmagados e enterrados logo em seguida, pois a concha calcária pode acumular água e servir de microambiente propício ao criatório de insetos. Foi explicado que, em ambientes silvestres, existem predadores naturais (animais) em quantidade suficiente para manter em equilíbrio a população dos moluscos. Todavia, em áreas rurais antropizadas e urbanas demanda-se ação humana para controle da infestação, podendo ser realizada de forma natural e/ou química com uso de pesticidas. Esta última não é recomendada para a comunidade, como já foi citado.

Informou-se e explicou-se à comunidade acerca dos riscos do uso de pesticidas, por contaminar o solo, a água de superfície e subterrânea, bem como

animais e seres humanos, mesmo quando atendidas as normas de segurança, assim como foram reiterados os riscos de criar dependência externa.

Não obstante, foi discutida a possibilidade de contaminação das hortaliças e frutos pelos caramujos, principalmente aqueles que ficam mais próximos ou sob o solo. Nesse caso, recomenda-se lavar o alimento em água corrente e depois fazê-lo submergir por 10 a 15 minutos em um litro de água com adição de uma colher de sobremesa de água clorada.

Talvez para descontrair, ao final do trabalho de campo o Mestre Popular Agroecológico 001 trouxe um experimento que ele utiliza para um animal que ataca a lavoura do quintal:

mais o Cueio ainda tem solução, né, entre o cueio e a largata, entre o Cueio e o, e o, e o, e o caramujo, porque o Cueio você arresolve o problema, você roça [...] terra aqui aqui, corta purlá, roçou, pronto, botô um chucaio, um negoço pá batê, ele vai lá, nunca aí, aqui mermo tem um bucado de coisa aqui, ói, quando planto meu quiabo tem vez que gente que quando acorda doído de noite, aí dizendo que zorra é isso [risos] [...] bota ãas lata, aí bota ãas lata e ãas panela véia, aí aqui nesse pau aqui meio molengo, né, aí aqui eu puxo uma corda, um cordão, boto dento de casa, de dento de casa mermo deitado eu ô puxo a corda [risos], eu vou saí de noite, meia-noite, aí aí à noite, aí de manhã cedo tava um alvoroço danado [risos], o cueio pá pode espantá o cueio, aí ele se manda quando vê a zuada, [...] você tem que tê é [...] é de cima da cama, não saiu não, é pergunta aí aos menino. (Mestre Popular Agroecológico 001).

Com este experimento fica notório que a criatividade do agricultor dá liberdade para invenções e criação de modelos alternativos de combate e controle de pragas e predadores, com recursos disponíveis na propriedade, bem como a reciclagem de material que seria descartado, por não atender a sua finalidade inicial. A reutilização de materiais descartados pode ser uma alternativa. Este “causo” nos faz lembrar dos espantalhos, símbolos de áreas rurais presente no imaginário de parte da sociedade.

Concluimos que as práticas propostas pelos Mestres Populares Agroecológicos não só elimina o uso de insumos externos (pesticidas, agrotóxico, fertilizante artificial), mas reduz custos, fertiliza o solo, evita a contaminação das águas, dos animais, do solo, dos vegetais, e de nós, humanos. Para os Mestres, a terra está diretamente conectada com o ser quilombola, assume o lugar não só da produção de alimentos, mas de sabedoria, de resistência, de cultura, de tradição, de espiritualidade. A proposta de fazer um registro escrito desses saberes é uma forma

de preservar esses conhecimentos. Ainda que não consigamos apresentar a riqueza de detalhes, a entonação das vozes, mostrar a expressão facial, podemos sensibilizar o leitor e dar margem à criação daqueles que o acessarem.

Portanto, propor a construção de folhetos informativos paradidáticos contendo os saberes ancestrais do povo quilombola com ilustrações que os representem é uma iniciativa com vistas a visibilizar a comunidade e fortalecer a identidade quilombola, bem como compartilhar seus conhecimentos com outras culturas.

Breve narrativa: saberes, fazeres, memórias do dendê para a CQEP

O dia amanhece cedo na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte, até porque a vida do campo difere da rotina das cidades: os raios solares energizam os seres que lá habitam e os convidam a dar continuidade à vida. O raiar do sol para os vegetais estimula o processo fotossintético, nos seres animais contribui na absorção de vitaminas extraídas dos alimentos; para as rochas, acelera o processo de intemperização dando lugar à formação dos solos; já as águas, estas são renovadas através do ciclo hidrológico – evaporação, condensação, precipitação, infiltração e transpiração. E nós, seres humanos, onde estamos nesse sistema? Bastaria falar da importância do sol na assimilação da vitamina D pelo organismo humano, que só ocorre quando nossos corpos são expostos ao sol [sem exageros], assim fortalecemos os ossos. E o que dizer dos encantados, esses seres iluminados que se encontram livres e presentes em nossas vidas e que compõem o universo sagrado?

Uma vez que se considera a natureza como viva e animada pelas forças, todo ato que a perturba deve ser acompanhado de um “comportamento ritual” destinado a preservar e salvaguardar o equilíbrio sagrado, pois tudo se liga, tudo repercute em tudo, toda ação faz vibrar as forças da vida e desperta uma cadeia de consequências cujos efeitos são sentidos pelo homem. (BÂ, 2010, p. 188).

Se bem observarmos, todos os fenômenos que a natureza produz estão interligados uns aos outros de maneira equilibrada, e suas vibrações são sentidas, de acordo com a concepção e compreensão de mundo, natureza, de cada ser humano. Para as comunidades quilombolas existe uma estreita relação entre as

suas vidas e a dos outros seres da natureza. Nas religiões de matriz africana, essa relação estreita é também facilmente observada, de modo que em geral há, entre os membros de comunidades quilombolas, um respeito muito grande por tudo aquilo que é da natureza. Dialogando sobre a comunidade litúrgica, Sodré (2015, p. 261) complementa, “[...] é um lugar natural (entendendo-se o “natural” não como um determinismo incondicional, mas como estabilidade do plural, do múltiplo), assim como o é a terra, da coexistência do diverso – de deuses, humanos, minerais, vegetais, animais, fogo e água.”

A própria relação com a terra, o mangue e a maré mostra-nos isso. Há quilombolas que chegam a chamar a Maré de mãe, por entenderem que é dali que eles recebem muitos de seus nutrientes e de que dela dependem para sobreviver.

Ciente dessa íntima relação, Santos (1962 apud BARROS, 2014, p. 30) afirma: “de repente, viu diante de si uma palmeira igi òpè e, sem poder se conter, plantou no tronco da árvore seu cajado ritual, o òpá sóró, e bebeu a seiva (vinho de palmeira). Bebeu até perder os sentidos e ficou estendido no meio do caminho.” Esse relato apresenta informações interessantes do ponto de vista étnico-religioso, ao descrever a relação do orixá Oxalá com a palmeira, a palmeira do dendê, a qual apresenta substância mítica comum aos dois. No Brasil fica proibido ao orixá Oxalá fazer uso dos produtos e subprodutos da palmeira do dendê, inclusive consumir vinho de palma extraído do igi òpè (SANTOS 1962 apud BARROS, 2014).

Na CQEP, a cultura do dendê é carregada de simbologia, numa aproximação perceptível com os modos de ver e viver de África. Esse dendê está presente na culinária, na economia, na cultura dos quilombolas, motivo esse que tem levado a comunidade a buscar alternativas para melhorar seus pomares através de práticas agroecológicas; esta sim, dialoga com a comunidade e com o território.

Para Portères e Barrau (2010), a coleta de alimentos de África obedece a critérios naturais de desenvolvimento dos vegetais, respeitando o ciclo vegetativo, colaborando para o bom desempenho da planta. Essa preocupação permeia os agricultores quilombolas, motivo pelo qual desejam renovar seus pomares com a implantação de projeto agroecológico da cultura do dendê, não mais nos moldes do monocultivo, prática que eles dominam muito bem devido ao fato de terem trabalhado na agroindústria Opalma, produtora do azeite de dendê nas décadas de 60 a início de 90, no Vale do Iguape. Por isso,

Ao lado da coleta, encontramos na África essa forma de agricultura nascente que consiste em ajudar, em favorecer o desenvolvimento de um vegetal sem, no entanto, intervir diretamente na sua reprodução. É o que ocorre ainda hoje com plantas alimentícias arborescentes, como a cola, a sapotácea ou o dendezeiro. (PORTÈRES; BARRAU, 2010, p. 801).

De acordo com os/as quilombolas, para que esse sistema tenha êxito, faz-se necessário respeitar o processo sincrônico da natureza. Ainda que haja intervenção humana, devem-se reduzir os impactos, buscando um ponto de equilíbrio. Pode-se aferir essa preocupação com a produção no processo descrito pela Liderança Comunitária 001, quando se refere à extração do dendê e da ostra, conforme transcrito:

[...] essa mesma roda [de catação de ostra] [...] ela também é muito parecida com a roda da catação do dendê [...] porque o dendê também bota, aí, aí quando os balde enche, um pega, leva já pra botá no fogo, outro já pega o bagaço, os lixo, vai tirando pra jogá fora e as mulheres se envolve ali na seleção de catação [...] é esse processo que eu não quero perder, independente do rodão, do isso eu não quero perder, esse porque é isso que eu acho que agrega qualidade e o valor porque não é qualquer azeite [...] (Liderança Comunitária 001).

O trecho da entrevista acima descreve o processo de catação, tanto do dendê quanto das ostras, e apresenta um termo que pode suscitar dúvidas. Ao dizer que: “[...] pega os bagaço, os lixo, vai tirando pra jogá fora [...]” (Liderança Comunitária 001), é interessante considerar que o “lixo” aqui citado nada mais é do que o caroço com as fibras após extrair-se da semente do dendê o azeite; portanto, matéria orgânica; ou, as conchas de onde são extraídas as ostras, resíduos sólidos orgânicos. Este último, inclusive, quando triturado, pode ser aproveitado como matéria-prima na Engenharia Civil, na Engenharia Agrônômica, na Farmacologia, entre outras áreas do conhecimento, na composição de materiais diversos, úteis para a sociedade.

O “rodão” citado é um equipamento antigo utilizado para esmagar os frutos do dendê para extrair a polpa do caroço e facilitar a etapa seguinte no processo de extração do azeite de dendê. Observe que a preocupação no produzir o azeite está em manter a tradição do trabalho comunitário e a qualidade do produto, e não apenas no valor econômico da produção. Vale salientar que esse produto incrementa o cardápio das mesas dos quilombolas do Engenho da Ponte e compõe a sua cesta básica de alimentos. Importa frisar que a cultura do dendê atravessou o

oceano Atlântico, vindo da África Ocidental, de onde se origina a *Elaeis guineensis*, introduzida no Brasil no século XVI, supostamente pelos africanos escravizados. O dendezeiro, palma de dendê, palmeira-dendém, palma-de-guiné, dendém,¹⁰ coqueiro de dendê, dendê, são os variados nomes populares ou de batismo para esse vegetal, tão emblemático na relação histórico-cultural do povo negro (quilombola). Faz sentido compreender que:

Ao dendê está associado o passado escravo, a religião do candomblé, elemento central na lógica de parentesco e organização social das comunidades mencionadas pertencentes a este território étnico. O dendê indica locais, saberes e fazeres que, no contexto dos conflitos territoriais, permitem o diálogo entre essas comunidades quilombolas e os demais grupos sociais com os quais interagem. É uma forma de inclusão e, ao mesmo tempo, processo de identificação e de autonomização dessas coletividades. (CARVALHO; FERNANDES, 2015, p. 9-10).

Portanto, a planta do dendê é um vegetal de significado, significante para o povo negro, estabelece identidade, subsistência, religiosidade, cultura e ancestralidade, cunhando resistência em face das tentativas de subjugação e apagamento. O azeite de dendê é hoje difundido no mundo, mas principalmente nos países tropicais onde sua adaptação e desempenho produtivo é melhor. O azeite/óleo de dendê tem sua utilização para além das cozinhas domésticas e industriais – segue uma trajetória de préstimos à sociedade, na metalúrgica, na modelação de lâminas metálicas, na cosmética, entre outras serventias.

Trata-se de uma cultura perene com produção de frutos ao longo do ano, sem apresentar entressafra. Seu rendimento de óleo de dendê por hectare de área plantada pode chegar a 8 toneladas, mas o rendimento médio brasileiro está entre 4 e 6 toneladas. Por contraste, considerando 1 (um) hectare de área plantada com a cultura do dendê com outras oleaginosas cultivadas, observa-se que o óleo de dendê corresponde a 1,5 vez a produtividade do óleo de coco, a 2 vezes a do óleo de oliva e mais do que 10 vezes a do óleo de soja (BRASIL, c2003). A palmeira do dendê é um vegetal que possui atributos de grande importância econômica, ecológica e social.

De acordo com Macedo e Nogueira (2005, p. 38), algumas matérias-primas

¹⁰ A variante da forma *dendê* com sílaba terminal nasalizada (*dendém*), embora não registrada nos principais dicionários do vernáculo, ocorre, segundo o autor, na fala de alguns quilombolas, e está registrada em um sítio eletrônico paracientífico.

apresentam potencial para produção de biodiesel (Tabela 3).

Tabela 3 – Características de algumas matérias-primas, com potencial para a produção de biodiesel

Espécie	Origem do Óleo	Conteúdo do Óleo (%)	Meses de Colheita	Rendimento em Óleo (t/ha)
Dendê (<i>Elaeis guineensis</i> N.)	Amêndoa	26	12	3,0 - 6,0
Babaçu (<i>Attalea speciosa</i> M.)	Amêndoa	66	12	0,4 - 0,8
Girassol (<i>Helianthus annuus</i>)	Grão	38 - 48	3	0,5 - 1,5
Colza (<i>Brassica campestris</i>)	Grão	40 - 48	3	0,5 - 0,9
Mamona (<i>Ricinus communis</i>)	Grão	43 - 45	3	0,5 - 1,0
Amendoim (<i>Arachis hipogaea</i>)	Grão	40 - 50	3	0,6 - 0,8
Soja (<i>Glycine max</i>)	Grão	17	3	0,2 - 0,6

Fonte: Macedo e Nogueira (2005, p. 38).

Apesar dos resultados de pesquisa apresentados na Tabela 3, os quais comprovam as vantagens do cultivo do dendê em relação às demais oleaginosas, os incentivos, investimentos e pesquisa são poucos quando considerada a soja. Outras aptidões são identificadas na cultura do dendê como apelo ecológico justo aos seus reduzidos níveis de impacto ambiental e expressivos níveis de “seqüestro de carbono”; sua versatilidade quanto a utilização em inúmeros produtos industrializados; a produtividade superior, conforme já citado; e a pouca mecanização e reduzido uso de insumos agroquímicos (BRASIL, c2003). Talvez essa última aptidão contribua com o pouco interesse em difundir e incentivar o plantio do dendê, pois ele está acessível a todos os agricultores, em especial ao agricultor familiar, quilombola e não quilombola, que deseje desenvolver a cultura do dendê em seu território ou propriedade rural, respectivamente.

A luta dos quilombolas está voltada para uma visão de desenvolvimento sustentável e solidário orientada pela construção de cidadania e da organização social, democratização do poder local e pelo desenvolvimento do potencial e da capacidade de reter e reinvestir a riqueza produzida com

os recursos locais, de forma a respeitar os valores humanos e ambientais. (JOVELINO, 2018, p. 182).

Os quilombolas apresentam uma característica diferenciada de distribuição da terra, pois são trabalhadas roças individuais, semelhante a critérios da propriedade privada, e roças coletivas, onde todos têm as mesmas responsabilidades. Ainda que ocorra a distribuição de tarefas de forma estratificada, trata-se de uma combinação acordada, de uso coletivo das terras. As áreas de cultivo e extrativistas da cultura do dendê são caracterizadas pelo uso coletivo, o que tem facilitado bastante a sua manutenção, pois são culturas de ciclo longo e exigem áreas maiores, demandando práticas e manejos continuados, ao contrário do que se imagina.

A produção do óleo de dendê é superior às outras plantas oleaginosas cultivadas, quando ponderado o seu rendimento por hectare. No entanto, o mercado mundial continua incentivando o plantio da soja em detrimento da cultura do dendê, ainda que esse último apresente qualidades significativas quanto à produção de óleo vegetal por hectare plantado, a redução dos impactos ambientais e a inclusão social.

Para a comunidade quilombola do Engenho da Ponte, a cultura do dendê significou e significa resistência, resiliência, subsistência, identidade e ancestralidade. Acrescenta Sodré (2015, p. 54), “a cultura é um vazio positivo, uma ideia de unidade, mas ideia forte o bastante para levar à invenção tanto de representações de identidade quanto de alteridade.”

A planta do dendezeiro para os quilombolas da CQEP representa a garantia da preservação e reprodução da cultura e tradição do seu povo, transmitida de geração para geração através da oralidade e no saber fazer. Decerto, por esse motivo querem manter a produção do azeite de dendê tradicional, **“porque é isso que eu acho que agrega qualidade e o valor, porque não é qualquer azeite [...]”** (Liderança Comunitária 001).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa tinha a intenção inicial de produzir uma cartilha numa intensa aproximação com a comunidade quilombola do Engenho da Ponte, no município de Cachoeira (BA). Contudo, face ao cenário instalado por conta da COVID-19, foi remodelada, o que trouxe alguns limites para a pesquisa. Esses limites, entretanto, não comprometeram de todo os resultados, pois o vínculo com a comunidade já havia sido construído, o que permitiu a continuidade em outros moldes.

Além disso, já havíamos feito uma primeira aproximação para levantamento do conhecimento da comunidade acerca da cultura do dendê, tendo em vista a implantação de um projeto de cultivo do dendê com base em princípios agroecológicos. Isso foi muito importante tanto para a proposta de implantação do projeto quanto para a construção do vínculo entre pesquisador e participantes.

O aprofundamento dessa relação e os primeiros passos no processo de implantação do projeto de cultivo do dendê permitiu a coleta e produção dos dados que apresentamos nessa dissertação e que apontam, como se pode notar na análise e discussão dos dados, para:

- a) um conhecimento construído no interior da própria comunidade e transmitido transgeracionalmente pela oralidade, que revela um saber significativo no campo dos princípios agroecológicos, como: controle biológico, controle mecânico e controle químico. Quanto a esse último, é importante sublinhar que não se deve confundir aqui controle fitoquímico – habitual entre os quilombolas – com controle químico com uso de agrotóxico;
- b) a destacada influência dos mais velhos ou dos mais experientes na preservação e transmissão desse saber ancestral, motivo pelo qual nessa pesquisa, assim como em outras, eles “ganham” o título de mestres. Obviamente não no sentido usado no contexto da cultura branco-ocidental, mas no contexto de culturas de povos tradicionais, em que o saber da experiência pode valer mais que mil títulos de papel;
- c) uma prática de cultura do dendê que se diferencia pelo modo de produção, que se fundamenta em princípios, tais como: trabalho que se inicia e se organiza de forma coletiva e cujos resultados da produção são

também coletivamente partilhados, métodos que dialogam com a vida da natureza, respeito ao ciclo vegetativo da planta, práticas de cultivo que se encontram completamente ligadas a um modo de ver a vida e a um conjunto de crenças, valores e práticas conectadas à cosmovisão africana;

- d) um protagonismo feminino que é visível desde a gestão da associação e da criação de uma Articulação de Mulheres – que teve grande importância na construção de uma consciência por parte das mulheres de seu papel na comunidade e das suas potencialidades e visibilidade, para além da vida doméstica da comunidade – até ações das mulheres no campo da produção agrícola, pecuária e pesca, sem falar de suas habilidades na comercialização dos produtos.

Do ponto de vista do impacto científico e social, poderíamos afirmar que a pesquisa teve um papel relevante, quer dizer, na sensibilização de todos os membros da comunidade para a importância da preservação dos modos de organização coletiva das atividades produtivas que caracterizam a vida quilombola nesta comunidade; a preservação e visibilização do conhecimento quilombola em torno da eficiência do controle biológico do molusco com uso de recursos naturais de dentro da própria comunidade, reduzindo custos e preservando a natureza – princípio fundamental do campo de saberes agroecológicos; a proposta de implantação do cultivo do dendê num sistema agrícola consorciado em contraste com o monocultivo, típico da agricultura convencional, reflexo da cultura branco-ocidental que se instalou em terras brasileiras; o registro do conhecimento acumulado na comunidade em torno de práticas agroecológicas, que pode resultar em importante contribuição para o campo da educação escolar e não-escolar, sobretudo a educação quilombola; o reconhecimento dos saberes quilombolas e suas implicações para a construção positiva da identidade negra quilombola.

Os resultados dessa pesquisa ratificam os achados de outras investigações em torno da organicidade das comunidades quilombolas do Vale do Iguape, ou seja, das conquistas alcançadas pelas comunidades desse território em função, sobretudo, de uma organização social pautada na preservação da cultura afro-brasileira, especialmente no que diz respeito à conquista do direito à terra, que está completamente ligado a um modo específico de uso da terra. Ressalta-se ainda a

influência que teve a agroindústria Opalma no cotidiano das comunidades do entorno. Essa agroindústria repercutiu nas práticas agrícolas, na redução de áreas plantadas com cultivos de gêneros alimentícios, por conseguinte aumento do consumo de produtos externos aos territórios pela comunidade e dispersão da mão de obra nos cultivos local. Além disso, confirmou as atividades produtivas principais das comunidades do Vale do Iguape, a saber: a pesca e a mariscagem, a agricultura e a pecuária.

Essa pesquisa se destaca-se ao contribuir para a preservação, transmissão (escrita) e visibilização do saber acumulado e transmitido oralmente por esta comunidade quilombola em torno das práticas agroecológicas, saber que confirma o conhecimento científico partilhado no âmbito da academia, ao propor uma ação interventiva que visou colaborar para o diálogo entre universidade e comunidades quilombolas, no que diz respeito aos saberes e práticas agroecológicas e a elaboração de folhetos informativos fundamentados nos saberes transmitidos oralmente pelos mestres populares da comunidade do Engenho da Ponte. Esse produto vem tanto colaborar para a preservação como para uma possível disseminação desse conhecimento no campo da educação escolar quilombola e não-quilombola.

Essa pesquisa aponta para a necessidade de uma compreensão mais acurada acerca das práticas agroecológicas em todo o Vale do Iguape, com vistas à ampliação do diálogo entre os saberes das comunidades e os saberes da academia no que diz respeito ao tema em questão, de modo a construir, respeitando o modo de vida quilombola, um corredor agroecológico na região. Isso é fundamental para a sustentabilidade do sistema agroecológico.

O desdobramento dessa pesquisa poderia ser, de um lado, o levantamento dessas práticas em toda a região, identificando aproximações e distâncias entre os usos da terra; de outro lado, de posse desse levantamento, a sistematização das práticas agroecológicas que resultem em melhoria para o desenvolvimento das comunidades do Vale do Iguape.

Por fim, a pesquisa aponta ainda uma outra possibilidade de desenvolvimento importante do tema, relativo à produção de materiais que possam circular em meios digitais e que cumpram o papel de partilhar esses conhecimentos entre as comunidades e com as gerações mais novas, fortemente ambientadas com as novas tecnologias.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. *O perigo de uma única história*. [20--]. Disponível em: <https://www2.ifmg.edu.br/governadorvaladares/noticias/adelia-a-poesia-e-a-vida-convite-para-o-3o-encontro-do-dialogos/o-perigo-de-uma-historia-unica-chimamanda-ngozi-adichie-pdf.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2020.
- ALMEIDA, A. L. M. *Rodas de saberes e formação e as metodologias ativas no ambiente virtual de aprendizagem da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia*. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre a Universidade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/25027/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Rodas%20de%20Saberes%20e%20Forma%C3%A7%C3%A3o%20e%20as%20metodologias%20ativas%20no%20Ambiente%20Virtual%20de%20Aprendizagem%20da%20Universidade%20Federal%20do%20Rec%C3%B4ncavo%20da%20Bahia.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2020.
- ARAÚJO, M. G. de. *A Comunidade Remanescente de Quilombo do Engenho Siqueira: conhecimento tradicional e potencialidade da agroecologia na zona da mata Pernambucana*. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.
- ARAÚJO, M. C. de. *Incra reconhece território quilombola no Recôncavo Baiano*. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2018. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=50557>. Acesso em: 13 nov. 2020.
- ARRUTI, J. M. A. A emergência dos “Remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2020.
- ARRUTI, J. M. A. Quilombos. In: PINHO, O. A.; SANSONE, L. *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: Edufba, 2008. p. 315-350.
- BÂ, A. H. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (ed.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2.ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 167-212
- BARBIER, R. L'écoute sensible dans la formation des professionnels de la santé. In: CONFÉRENCE À L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DE SCIENCES DE LA SANTÉ. *Anais [...]*. [S. l.: s.n.], 2002. Disponível em: <http://www.barbier-rd.nom.fr/ESCUTASENSIVEL.PDF>. Acesso em: 13 ago. 2018.
- BARBOSA, J. C. da S. *Processos educativos formais e não formais na constituição das identidades quilombolas: o caso do Kaonge*. 2013. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: <http://www.cdi.uneb.br/site/wp-content/uploads/2018/09/DISSERTACAO-IMPRESSAO-CD.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2020.

BARICKMAN, B. J. E se a casa-grande não fosse tão grande? uma freguesia açucareira do Recôncavo Baiano em 1835. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29-30, p. 79-132, 2003. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21055/13652>. Acesso em: 7 nov. 2020.

BARROS, J. F. P. de. *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. São Paulo: Zahar, 2001.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BORGES, L. de O.; ALBUQUERQUE, F. J. B. de. Socialização organizacional. In: ZANELLI, J. C.; BORGES-ANDRADE, J. E.; BASTOS, A. V. B. (org.). *Psicologia, organização e trabalho no Brasil*. 2.ed. Porto Alegre: Artmed, 2014. p. 351-384.
BRASIL. Câmara dos Deputados. *Lei nº 13.565, de 21 de dezembro de 2017*. Institui o Dia Nacional da Agroecologia. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 2017. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2017/lei-13565-21-dezembro-2017-785988-publicacaooriginal-154595-pl.html>. Acesso em: 15 jan. 2020.

BOUMARD, P. O lugar da etnografia nas epistemologias construtivistas. *PSI: Revista de Psicologia Social e Institucional*, Londrina, v. 1, n. 2, nov. 1999. Disponível em: <http://www.uel.br/ccb/psicologia/revista/textov1n22.htm>. Acesso em: 6 set. 2010.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Resolução CNE nº 1, de 17 de jun. de 2020*. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, DF: Conselho Nacional de Educação, 2004. Disponível em: <https://www.normasbrasil.com.br/norma/?id=100919>. Acesso em: 15 jan. 2020.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior. *Projeto potencialidades regionais: estudo de viabilidade econômica*. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior, c2003. Disponível em: http://www.suframa.gov.br/publicacoes/proj_pot_regionais/dende.pdf. Acesso em: 20 dez. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. *Parecer CNE/CEB nº 16/2012*. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. Relatora: Nilma Lino Gomes. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2012. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11091-pceb016-12&category_slug=junho-2012-pdf&Itemid=30192

BRASIL. Ministério da Educação. *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2013. Disponível em: https://crianca.mppr.mp.br/arquivos/File/publi/mec/diretrizes_curriculares_etnicorraciais__mec_2013.pdf. Acesso em: 15 dez. 2020.

BRASIL. Presidência da República. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso 15 jan. 2020.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 1.946, de 28 de junho de 1996*. Cria o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – PRONAF, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1946.htm. Acesso em: 13 dez. 2020.

BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF: Presidência da República, 2003a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm. Acesso em: 19 set. 2020.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850*. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Brasília, DF: Presidência da República, 1850. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm. Acesso em: 7 jul. 2020.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964*. Dispõe sobre o Estatuto da Terra, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1964. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L4504.htm. Acesso em: 7 ago. 2020.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm. Acesso em: 7 ago. 2020.

BRASIL. Presidência da República. *Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008*. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF: Presidência da República, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm. Acesso em: 7 ago. 2020.

CAMPOS, L. R. *Educação escolar quilombola e o currículo escolar histórico-cultural: olhares sobre as práticas educativas de um quilombo em São Miguel (PA)*. Disponível em: https://anpae.org.br/IBERO_AMERICANO_IV/GT4/GT4_Comunicacao/LaisRodriguesCampos_GT4_Integral.pdf. Acesso em: 1 nov. 2020.

CANDAU, V. M. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: MOREIRA, A. F.; CANDAU, V. M. (org.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 13-37.

CAPORAL, F. R. Em defesa de um plano nacional de transição agroecológica: compromisso com as atuais e nosso legado para as futuras gerações. In: CAPORAL, F. R.; AZEVEDO, E. O. de (org.). *Princípios e perspectivas da agroecologia*. Curitiba: Instituto Federal do Paraná, 2011. p. 123-163. Módulo da Educação a Distância. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/consagro/files/2012/03/CAPORAL-Francisco-Roberto-AZEVEDO-Edisio-Oliveira-de-Princ%C3%ADpios-e-Perspectivas-da-Agroecologia.pdf>. Acesso em 10 mar. 2020.

CAPORAL, F. R.; AZEVEDO, E. O. de. (org.). *Princípios e perspectivas da agroecologia*. Curitiba: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia, 2011.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A.; PAULUS, G. Agroecologia: matriz disciplinar ou novo paradigma para o desenvolvimento rural sustentável. In: CAPORAL, F. R.; AZEVEDO, E. O. de (org.). *Princípios e perspectivas da agroecologia*. Curitiba: Instituto Federal do Paraná, 2011. p. 45-82. Módulo da Educação a Distância. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/consagro/files/2012/03/CAPORAL-Francisco-Roberto-AZEVEDO-Edisio-Oliveira-de-Princ%C3%ADpios-e-Perspectivas-da-Agroecologia.pdf>. Acesso em 10 mar. 2020.

CARVALHO, A. P. C. de; FERNANDES, M. B. *O negro no Recôncavo da Bahia: reflexões sobre construções identitárias, retóricas de etnicidade, raça e cultura*. 2015. Disponível em: https://evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Ana%20Paula%20Comin%20de%20Carvalho%20-%201019703%20-%203277%20-%20corrigido.pdf. Acesso em: 13 ago. 2018.

CASTRO, J. R. B. de. Narrativas míticas e questões territoriais: contextos paisagísticos, lugares e sujeitos. *Revista Presença Geográfica*, Porto Velho, v. 07, n. 01, 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.unir.br/index.php/RPGeo/article/view/5083/3442>. Acesso em: 15 set. 2020.

CHIMAMANDA Adichie: o perigo de uma única história. 16 mar. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/chimamanda-adichie-o-perigo-de-uma-unica-historia/>. Acesso em: 13 ago. 2020.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan/abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2020.

CONCEIÇÃO, A. Dos S. *Comunidades negras no Vale do Iguaçu: identidades, religiosidades e trajetórias*. [201-]. Disponível em: http://www.encontro2018.historiaoral.org.br/resources/anais/8/1524866071_ARQUIVO_TEXTO-ANAISABHO2018.pdf. Acesso em: 13 ago. 2020.

COULON, A. *Etnometodologia e educação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2020.

CRUZ, A. P. B. da S. *Viver do que se sabe fazer: memória do trabalho e cotidiano em Santiago do Iguape (1960-1990)*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2014. Disponível em: <http://www2.uefs.br/pgh/docs/Dissertacao/Disserta%C3%A7%C3%A3oAnaPaula.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.

DEAN, W. *A luta pela borracha no Brasil*. São Paulo: Livraria Nobel, 1989.

DICIONÁRIO de sociologia. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, [2010]. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/praxis/482/5023019-DICIONARIO-DE-SOCIOLOGIA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 15 nov. 2020.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. P. 69-86. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. 20 mar. 2019.

FARIA, A. T. D. P. De. *Tramas e laços entre os quilombos das Cabeceiras do Iguape: configurações de um território*. 2019. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/30655/1/Dissertacao%20Mestrado%20Ana%20Tereza%20Faria.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2020.

FIDELIS, L. De M.; BERGAMASCO, S. M. P. P. Quilombos e a agroecologia: a agricultura tradicional como estratégia de resistência da Comunidade Quilombola João Surá. *Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros*, Lagoas, n. 18, ano 10, p. 112-141, nov. 2013.

FRAGA FILHO, W. *Encruzilhadas da liberdade: histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia, 1870-1910*. 2004. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?* São Paulo: Paz & Terra, 2011.

GOMES, N. L. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Ministério da Educação. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei federal nº10.639/03*. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2005. P.39-62.

HENNING, C. E. Interseccionalidade e pensamento feminista: as contribuições históricas e os debates contemporâneos acerca do entrelaçamento de marcadores sociais da diferença. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 20, n. 2, p. 97-128, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/22900/pdf%27#>. Acesso em: 15 dez. 2020.

HENRIQUE, A. B. *A cultura rotineira e a lavoura racional: proposições na revista agrícola (São Paulo, 1895-1907)*. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2010. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/93367/henriques_ab_me_assis.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 3 abr. 2020

HOLANDA, S. B. de. *Raízes do Brasil*. 26. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOOKS, B. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, v. 16, p. 193-210, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n16/0103-3352-rbcpol-16-00193.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2020.

INSTITUTO GIRAMUNDO MUTUANDO. *A cartilha agroecológica*. Botucatu: Criação, 2005.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. *Relatório antropológico Quilombo de São Francisco do Paraguaçu*. Salvador: INCRA, 2007. Disponível em: <http://www.observabaia.ufba.br/wp-content/uploads/RTID.-Comunidade-Quilombola-de-S%C3%A3o-Francisco-do-Paragua%C3%A7u.-Relat%C3%B3rio-Antropol%C3%B3gico.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2020.

JOVELINO, R. V. Desenvolvimento como prática democrática. *SUR: Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 15, n. 28, p. 181-192, 2018. Disponível em: <https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2019/05/sur-28-portugues-rosane-viana-jovelino.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2020.

KI-ZERBO, J. Introdução geral. In: KI-ZERBO, J. (ed.). *História geral da África 1: metodologia e pré-história da África*. 2.ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p.XXXI-LVII.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobojó, 2019.

LARAIA, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. 14.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LEITE, I. B. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, set./dez. 2008.

MACEDO, I. de C.; NOGUEIRA, L. A. H. Avaliação do biodiesel no Brasil. *Cadernos NAE*, Brasília, DF, n. 2, p. 9-112, 2005. Disponível em:

<https://livroaberto.ibict.br/bitstream/1/576/3/Biocombust%C3%ADvel%20%20Cadernos%20NAE%20n%C2%BA%202.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2020.

MACEDO, R. S. *Compreender/mediar a formação: o fundante da educação*. Brasília, DF: Líber Livro, 2010.

MACEDO, R. S. *Etnopesquisa crítica, etnopesquisa-formação*. Brasília: Liber Livro, 2006.

MACEDO, R. S. *Pesquisa contrastiva e estudos multicasos: da crítica à razão comparativa ao método contrastivo em Ciências Sociais e educação*. Salvador: Eufba, 2018.

MACEDO, R. S. *Pesquisar a experiência: compreender/mediar saberes experienciais*. Curitiba: CRV, 2015.

MACHADO, C. F. D. *Estratégias socioeconômicas da Comunidade Quilombola de Júlio Borges Frente ao cenário do desenvolvimento agrário da região do Alto Jacuí/RS*. Dissertação (Mestrado em Práticas Socioculturais e Desenvolvimento Social) – Universidade de Cruz Alta, Cruz Alta, 2016. Disponível em: <https://home.unicruz.edu.br/wp-content/uploads/2017/03/Cinara-Fontoura-Dorneles-Machado-ESTRATEGIAS-SOCIOECONOMICAS-DA-COMUNIDADE-QUILOMBOLA-DE-JULIO-BORGES-FRENTE-AO-CENARIO-DO-DESENVOLVIMENTO-AGRARIO-DA-REGIAO-DO-ALTO-JACUIRS.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2020.

MACHADO, M. F. *Lutas e resistências nas “terras de preto”: o caso de Santiago do Iguape*. 2015. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal de Pernambuco, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/22590/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Milena%20Machado%20%28%20Vers%C3%A3o%20Digital%29.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2020.

MARTINS, J. De S. *O cativo da terra*. 9. Ed. São Paulo: Contexto, 2010.

MAZOYER, M.; ROUDART, L. *História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea*. Tradução de Cláudia F. Falluh Balduino Ferreira. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2010.

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986. (Princípios, 40).

MUNANGA, K. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez./fev. 1995/1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364/30222>. Acesso em: 2 nov. 2020. Mutuando, Instituto Giramundo, 2005 A Cartilha Agroecológica / Instituto Giramundo Mutuando Botucatu, SP: Editora Criação Ltda, 2005 NASCIMENTO, A. Do. *O quilombismo: documentos de uma militância Pan- Africanista*. 2. Ed. Brasília, DF: Fundação Palmares; Rio de Janeiro: OR Editor Produtor, 2002.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus*

identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, A. do. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 2.ed. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2002.

NEVES, D. P. Agricultura familiar. *In: CALDART, R. S. et al. (org.). Dicionário da educação do campo*. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012. P.34-42.

NEVES, J. B. B. *Colonização e resistência no Paraguaçu-Bahia, 1530-1678*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008. Disponível em:
<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/11242/1/Dissertacao%20Juliana%20Nevesse%20g.pdf>. Acesso em: 3 dez. 2020.

NOBLES, W. W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afro-centrado. *In: NASCIMENTO, E. L. (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

OYEWÙMÍ, O. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução de Oyèrónké Oyewùmí. Dakar: CODESRIA, 2004. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_o_y%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acesso em: 15 dez. 2020.

PEDROSO JUNIOR, N. N. *No caminho dos antigos: agricultura de corte-e queima e intensificação agrícola em populações quilombolas do Vale do Ribeira, SP*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências) – Instituto de Biociências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em:
https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/41/41134/tde-08122008-165340/publico/Nelson_Pedroso_Jr.pdf. Acesso em: 15 jan. 2020.

PESSOA, K. De A. R. *Et al.* Casca de ostra: tendências recentes dos usos ambientais visando à economia circular. *Cadernos de Prospecção*, Salvador, v. 12, n. 4, p. 849-864, dez. 2019. Disponível em:
<https://portalseer.ufba.br/index.php/nit/article/view/32940/20253>. Acesso em: 15 jun. 2020.

PORTÈRES, R.; BARRAU, J. Origens, desenvolvimento e expansão das técnicas agrícolas. *In: KI-ZERBO, J. (ed.). História geral da África 1: metodologia e pré-história da África*. 2.ed. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 781-802.

PRIMAVESI, A. *Manejo ecológico de pragas e doenças*. São Paulo: Nobel, 1989.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, E. (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. 20 mar. 2019.

QUIVY, R. *Manual de investigação em ciências sociais*. Tradução de João Minhoto Marques, Maria Amália Mendes e Maria Carvalho. Lisboa: Grávida, 1998.

REINIGER, L. R. S.; WIZNIEWSKY, J. G.; KAUFMANN, M. P. *Princípios de agroecologia*. Santa Maria: UFSM, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/15770/Licenciatura_Educacao_campo_PrincipiosAgroecologia.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 7 abr. 2020.

REIS, M. S. dos; MARIOT, A.; MANTOVANI, A. Palmito. In: BARBIERI, R. L.; STUMPF, E. R. T. (ed.). *Origens e evolução de plantas cultivadas*. Brasília, DF: Embrapa, 2008. P. 653-676.

SÁ, S. M. L. M. de. *A emergência da etnoaprendizagem no campo antropológico: uma investigação etnológica sobre a aprendizagem como experiência sociocultural*. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 2013.

SAMBUICHI, R. H. R. et al. (org.). *A política nacional de agroecologia e produção orgânica no Brasil: uma trajetória de luta pelo desenvolvimento rural sustentável*. Brasília, DF: Ipea, 2017.

SAMPAIO, J. et al. Limites e potencialidades das rodas de conversa no cuidado em saúde: uma experiência com jovens no sertão pernambucano. *Interface*, Botucatu, v. 18, p. 1299-1312, 2014. Suplemento 2.

SANTOS, A. F. C. Dos. *Educação escolar quilombola em Santiago do Iguape: análise de livros didáticos e paradidáticos*. 2015. Dissertação (Mestrado em Crítica Cultural) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Alagoinhas, 2015.

SANTOS, B. de S. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.

SANTOS, B. de S. *O fim do império: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2003.

SARDENBERG, C. Caleidoscópios de gênero: gênero e interseccionalidades na dinâmica das relações sociais. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 20, n. 2, p. 56-96, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/28014/1/Caleidosc%c3%b3pios%20de%20G%c3%aanero.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2020.

SCHWARTZ, S. B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial 1550-1835*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SERENO, M. J. C. de M.; WIETHÖLTER, P.; TERRA, T. de F. Domesticação das plantas. In: BARBIERI, R. L.; STUMPF, E. R. T. (ed.). *Origens e evolução de plantas cultivadas*. Brasília, DF: Embrapa, 2008. P. 39-58.

SILVA, D. J. da. *Educação quilombola: um direito a ser efetivado*. [Olinda]: Centro de Cultura Luiz Freire: Instituto Sumaúma, [20--]. Disponível em: http://dhnet.org.br/dados/cartilhas/dht/cartilha_cclf_educ_quilombola_direito_a_ser_efetivado.pdf. Acesso em: 15 mar. 2020.

SILVA, D. J. da. A emergência da educação escolar quilombola no context das relações étnico-raciais no Brasil. *Tópicos Educacionais*, Recife, v. 20, n. 1, p. 99-132, jan./jun. 2014.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. Da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2014. P. 73-102.

SIMONS, A. J.; LEAKEY, R. R. B. Tree domestication in tropical agroforestry. *Agroforestry Systems*, Dordrecht, v. 61, p. 167-181, 2004. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1023/B:AGFO.0000028997.74147.f9.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2020.

SODRÉ, M. *Claros e escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

THIOLLENT, M. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1992.

TRIPP, D. Pesquisa-ação: uma introdução metodológica. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 31, n. 3, p. 443-466, set./dez. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v31n3/a09v31n3.pdf>. Acesso em: 15 set. 2018.

UNGARELLI, D. B. *A Comunidade Quilombola Kalunga do Engenho II: cultura, produção de alimentos e ecologia de saberes*. 2009. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2009. Disponível em: https://www.repositorio.unb.br/bitstream/10482/4187/1/2009_DaniellaBuchmannUngarelli.pdf. Acesso em: 1 dez. 2020.

URPIA, A. Por uma noção corporalizada e posicional de subjetividade de gênero. *Psicologia Política*, São Paulo, v. 20, n. 48, p. 385-401, 2020. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v20n48/v20n48a10.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2020.

URPIA, A.; BARROS, K.; CARNEIRO, S. O. “O imperativo de contar”: uma pesquisa-ação com mulheres e crianças quilombolas. *Educar em Revista*, 2020. No prelo.

VALDEMARIN, V. T. A construção do objeto de pesquisa. *In*: SILVA, M.; VALDEMARIN, V. T. (org.). *Pesquisa em educação: métodos e modos de fazer*. São Paulo: Editora UNESP: Cultura Acadêmica, 2010. p. 46-65. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/8w6rd/pdf/silva-9788579831294-03.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2019.

WOODWARD, K. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. [20--]. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4284077/mod_resource/content/1/cap%C3%ADtulo%20I%20-%20Woodward%20-%20IDENTIDADE-E-DIFERENCA-UMA-INTRODUCAO-TEORICA-E-CONCEITUAL.pdf. Acesso em: 15 fev. 2020.

ZART, L. L. A educação ambiental como proposta de superação da instrumentalização do desenvolvimento. *InformaLista*, n. 9, 28 jan. 2001. Disponível em: www.apoema.com.br/Informalista9c.htm. Acesso em: 13 ago. 2018

APÊNDICES

APÊNDICE A – Termo de Concessão

ASSOCIAÇÃO DE DESENVOLVIMENTO DOS MORADORES DO ENGENHO DA PONTE

Vale do Iguape, s/n – Cachoeira – BA Telefone: (75) 999600613

TERMO DE CONCESSÃO

A Associação de Desenvolvimento dos Moradores do Engenho da Ponte, CNPJ 06.304.424/0001-26, autoriza o acesso aos documentos que sejam utilizados como fonte de pesquisa, produção de informações da Associação, bem como atas, fotos, áudios, vídeos entre outros registros, que conste decisões da comunidade quanto às atividades, projetos e ações que tenham sido definidos coletivamente e que possam ajudar na execução do projeto intitulado “Uma proposta de intervenção em educação agroecológica na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte”, sob a responsabilidade do pesquisador **Mário Antonio Santana de Oliveira**, com finalidade científica e sem comprometer de nenhuma forma a integridade e a identidade dos participantes da pesquisa, conforme regulamenta a Resolução CNS 466/12.

Declara estar ciente dos objetivos e benefícios do estudo, assim como da justificativa para aplicar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e concorda com a coleta dos dados nesta Associação, exclusivamente para uso nesta pesquisa.

Cachoeira, 10 de abril de 2020.

Assinatura e carimbo do responsável institucional

APÊNDICE B – Termo de Livre Consentimento

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Esta pesquisa seguirá os critérios da Ética em Pesquisa com seres humanos conforme Resolução nº466/12 do Conselho Nacional de Saúde

I - DADOS DE IDENTIFICAÇÃO

Nome do Participante:		Sexo: F () M ()	
Data de Nascimento:	Documento de Identidade nº:		
Endereço:	Nº:	Complemento:	
Bairro:	Cidade:	CEP:	
E-mail:		Celular:	

II - EXPLICAÇÕES DO PESQUISADOR AO PARTICIPANTE SOBRE A PESQUISA

O(a) senhor(a) está sendo convidado(a) para participar da pesquisa **UMA PROPOSTA DE INTERVENÇÃO EM EDUCAÇÃO AGROECOLÓGICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ENGENHO DA PONTE** de responsabilidade do pesquisador **MÁRIO ANTONIO SANTANA DE OLIVEIRA**, discente da Universidade do Estado da Bahia, que tem como objetivo acompanhar e assessorar a implantação do sistema produtivo da cultura do dendê e demais cultivos de subsistência, bem como seus desdobramentos, no que se refere às questões de segurança alimentar e nutricional, sustentabilidade ambiental e econômica da Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte (CQEP), em uma relação de respeito quanto às suas etnoaprendizagens e etnométodos.

Com essa pesquisa pretende-se aproximar da CQEP, situada na bacia do Iguape, no município de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, com o propósito de encontrar respostas às **questões de pesquisa**: quais os saberes e práticas da CQEP quanto ao cultivo da terra, particularmente à cultura do dendê? Como acompanhá-los e assessorá-los no campo formativo da educação agroecológica em consórcio com cultivos de subsistência? Qual a contribuição dos conhecimentos agroecológicos para a segurança alimentar e nutricional bem como para a sustentabilidade ambiental e econômica da comunidade? Caso aceite, o (a) senhor(a) responderá um questionário, participará de entrevista semiestruturada e seções reflexivas realizadas pelo discente Mário Antonio Santana de Oliveira do curso de Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social (MPIES).

Devido à coleta de informações o (a) senhor (a) poderá se sentir constrangido (a) ou desconfortável. Existe um “risco mínimo” que é a possibilidade de que o participante se sinta constrangido em falar sobre a temática com o investigadora, mas este estará presente neste momento para lembrar que na pesquisa todas as opiniões são respeitadas. Caso haja qualquer mobilização a nível psicológico em algum participante da pesquisa, será garantido seu encaminhamento para avaliação e acompanhamento psicológico.

Sua participação é voluntária e não haverá nenhum gasto ou remuneração resultante dela. Garantimos que sua identidade será tratada com sigilo e, portanto, o

(a) senhor (a) não será identificado (a). Caso queira o (a) senhor (a) poderá, a qualquer momento, desistir de participar e retirar sua autorização. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com o pesquisador ou com a instituição. Os resultados estarão à sua disposição quando finalizada a pesquisa. Os dados e instrumentos utilizados ficarão arquivados com o pesquisador responsável, por um período de 5 (cinco) anos, e após esse tempo serão destruídos.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias: uma cópia será arquivada pela pesquisadora responsável e a outra será fornecida a você. A pesquisadora tratará sua identidade com padrões profissionais de sigilo, atendendo a legislação brasileira (Resolução Nº 466/12 do Conselho Nacional de Saúde), utilizando as informações somente para os fins acadêmicos e científicos. Quando terminar a pesquisa irei mostrar os resultados para senhor (a). Quaisquer dúvidas que o (a) senhor (a) apresentar serão esclarecidas pelo pesquisador e o (a) senhor (a), caso queira, poderá entrar em contato também com o Comitê de Ética da Universidade do Estado da Bahia. O (a) senhor (a) receberá uma cópia deste termo onde consta o contato dos pesquisadores, que poderão tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

III - INFORMAÇÕES DE NOMES, ENDEREÇOS E TELEFONES DOS RESPONSÁVEIS PELO ACOMPANHAMENTO DA PESQUISA, PARA CONTATO EM CASO DE DÚVIDAS.

PESQUISADOR RESPONSÁVEL:

Contato para dúvidas: Professor Dr. César Costa Vitorino, celular (71) 986341820.

E-mail: cesarvitorino@yahoo.com.br

Comitê de Ética em Pesquisa - CEP/UNEB. Endereço: Rua Silveira Martins, 2555, Cabula. Salvador - BA. **CEP:** 41.150-000. **Telefone:** (71) 3117-2445. **E-mail:** cepuneb@uneb.br.

Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP. Endereço: SEPN 510 NORTE, BLOCO A 1º SUBSOLO, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde - Brasília - DF. **CEP:** 70750-521.

IV - CONSENTIMENTO PÓS-ESCLARECIDO

Declaro que, após ter sido devidamente esclarecido pelo pesquisador sobre os objetivos e os benefícios da pesquisa e riscos de minha participação na pesquisa **UMA PROPOSTA DE INTERVENÇÃO EM EDUCAÇÃO AGRO-ECOLÓGICA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ENGENHO DA PONTE**, e ter entendido o que me foi explicado, concordo em participar sob livre e espontânea vontade, como voluntário, consinto que os resultados obtidos sejam apresentados e publicados em eventos e artigos científicos desde que a minha identificação não seja realizada e assinarei este documento em duas vias sendo uma destinada ao pesquisador e outra a mim.

Serrinha, 10 de abril de 2020.

Assinatura do participante da pesquisa

Assinatura do pesquisador discente (Orientando)	Assinatura do professor responsável (Orientador)
--	---

APÊNDICE C – Termo de Autorização Institucional da Coparticipante

TERMO DE AUTORIZAÇÃO INSTITUCIONAL DA COPARTICIPANTE

Eu, _____ presidente da Associação de Desenvolvimento dos Moradores do Engenho da Ponte, autorizo o pesquisador **Mário Antonio Santana de Oliveira** a desenvolver nesta comunidade o projeto de pesquisa intitulado “Uma proposta de intervenção em educação agroecológica na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte”, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Intervenção Educativa Social (MPIES) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus XI/Serrinha o qual será executado em consonância com as normativas que regulamentam a atividade de pesquisa envolvendo seres humanos.

Declaro estar ciente que a Associação é corresponsável pela atividade de pesquisa proposta e dispõe da infraestrutura necessária para garantir a segurança e bem-estar dos participantes da pesquisa.

Cachoeira, 10 de abril de 2020.

Assinatura e carimbo do responsável institucional

APÊNDICE D – Termo de Compromisso para Coleta de Dados em Arquivo



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
Comitê de Ética em Pesquisa – CEP

TERMO DE COMPROMISSO PARA COLETA DE DADOS EM ARQUIVOS

Título da pesquisa: **Uma proposta de intervenção em educação agroecológica na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte.**

Declaramos estar cientes das normativas que regulam a atividade de pesquisa com seres humanos, em especial as que disciplinam a utilização de documentos identificados de arquivos não publicados e na impossibilidade da obtenção do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) devido o quantitativo de pesquisados e muitos desses não se encontrarem mais na comunidade. Sendo assim, assumimos o compromisso de:

- I. Preservar a privacidade dos participantes cujos dados serão coletados e divulgados no anonimato sem possibilidade de identificação dos mesmos;
- II. Assegurar que as informações serão utilizadas única e exclusivamente para a execução do projeto apresentado;

Salvador, 10 de abril de 2020.

Nome do membro da unidade executora	Assinatura
Prof. Dr. César Costa Vitorino	
Mário Antonio Santana de Oliveira	

APÊNDICE E – Termo de Confidencialidade



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA Comitê de Ética em Pesquisa – CEP TERMO DE CONFIDENCIALIDADE

Assumimos o compromisso de preservar a privacidade e a identidade dos participantes da pesquisa intitulada “Uma proposta de intervenção em educação agroecológica na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte” cujos dados serão coletados através de questionários, entrevistas, seções reflexivas na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte, com a utilização dos dados única e exclusivamente para execução do presente projeto.

Os resultados serão divulgados de forma anônima, assim como os Termos de Consentimento Livre e Esclarecido guardados na Secretaria do Mestrado profissional em Intervenção Educativa e Social (MPIES), da Universidade do Estado da Bahia, na cidade de Serrinha/BA, pelo período de 5 (cinco) anos sob a responsabilidade do pesquisador Mário Antonio Santana de Oliveira. Após este período, os dados serão destruídos.

Serrinha, 10 de abril de 2020.

Nome do membro da unidade executora	Assinatura
Prof. Dr. César Costa Vitorino	
Mário Antonio Santana de Oliveira	

APÊNDICE F - Roteiro das Rodas de Saberes



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
Comitê de Ética em Pesquisa – CEP

ROTEIRO PARA AS RODAS DE SABERES COM OS PARTICIPANTES DA PESQUISA

A proposta das rodas de saberes faz parte da pesquisa intitulada **Uma proposta de intervenção em educação agroecológica na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte** e tem como objetivo realizar diálogos reflexivos durante o processo formativo e interventivo junto à comunidade, tendo em vista minimizar o distanciamento entre o pesquisador e os participantes da pesquisa, no intuito de produzir a cartilha paradidática intitulada “O cultivo do dendê na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte nos moldes da agroecologia”. Espera-se ao longo da aplicação da pesquisa, desenvolver três rodas de saberes, conforme anuência e adesão dos participantes da pesquisa, a saber:

1ª Roda de Saberes – será desenvolvida apresentação do projeto de pesquisa aos representantes da Associação da Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte e membros da comunidade para socialização, sensibilização e contribuição dos mesmos, quanto à proposta de intervenção.

2ª Roda de Saberes – ocorrerá após aplicação dos questionários e realização das entrevistas, bem como a sistematização dos referidos dispositivos metodológicos, com o intuito de discutir e planejar a formação agroecológica para a comunidade e seu desdobramento no processo de implantação da cultura do dendê.

3ª Roda de Saberes – corresponde ao processo de formação agroecológica, onde serão produzidas informações sobre os princípios agroecológicos que representa a ecologia do lugar, nesse caso, do território quilombola. Nessa roda, será sistematizada a concepção, assim como a formatação, *designer*, ilustração e construção coletiva de cartilha paradidática intitulada “O cultivo do dendê na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte nos moldes da agroecologia”.

APÊNDICE G – Roteiro da Entrevista Semiestruturada



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA Comitê de Ética em Pesquisa – CEP

ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS PARTICIPANTES DA PESQUISA

Esta entrevista é parte integrante da pesquisa intitulada **Uma proposta de intervenção em educação agroecológica na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte** e tem como objetivos identificar os saberes e práticas utilizados pela comunidade relativos ao uso da terra, indicando possíveis caminhos para a melhoria desse bem; compreender como as etnoaprendizagens produzidas pela comunidade quilombola, podem contribuir para os processos de segurança alimentar e nutricional e para a sustentabilidade ambiental e socioeconômica; compreender os etnométodos produzidos pela comunidade quilombola, bem como a maneira que eles dialogam com os processos formativos instituídos e instituintes, através da criação de espaços de reflexão e debates acerca do sistema produtivo.

QUESTÕES:

- 1) Fale sobre sua relação com a agricultura.
- 2) Qual a sua compreensão sobre agroecologia?
- 3) Qual a sua compreensão sobre agroecologia?
- 4) De que maneira adquire sementes e adubos para o plantio?
- 5) Você acredita que a agroecologia pode melhorar sua produção agrícola?
- 6) Fale sobre sua experiência com o cultivo do dendê e qual a importância desse cultivo para a CQEP?
- 7) Como podemos planejar uma ação/atividade agroecológica para melhorar o processo de beneficiamento do dendê na CQEP?
- 8) De quais maneiras podemos envolver os homens, as mulheres e os jovens no sistema produtivo da cultura do dendê?

APÊNDICE H – Roteiro do Questionário



UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA Comitê de Ética em Pesquisa – CEP QUESTIONÁRIO - PARTICIPANTES DA PESQUISA

Este questionário faz parte da pesquisa intitulada **Uma proposta de intervenção em educação agroecológica na Comunidade Quilombola do Engenho da Ponte** e tem como objetivo fazer o levantamento do perfil sócio- político-econômico-cultural dos quilombolas membros da referida comunidade.

Qual seu envolvimento com a comunidade:

- Membro da associação
- Membro da comunidade

Sexo:

- Feminino
- Masculino

Faixa etária:

- De 18 a 25 anos
- De 26 a 40 anos
- De 41 a 60 anos
- Acima de 60 anos

Estado civil:

Solteiro (a) Casado (a)

Divorciado(a) Viúvo (a)

Outro (especificar): _____

Grau de escolaridade:

Não alfabetizado/a

Ensino fundamental

Ensino Médio Completo

Superior Incompleto

Superior Completo

Especialização

Mestrado/Doutorado

No caso de superior completo, qual o curso?

Tempo que mora na comunidade

Desde que nasceu

De 1 a 5 anos

De 6 a 10 anos

De 11 a 20 anos

De 20 a 50 anos

Acima de 50 anos

Você é quilombola?

Não

Sim

Caso positivo, porque você é quilombola?

Você deseja morar fora da comunidade?

() Não

() Sim. Porquê? _____

Tem algum grupo cultural na comunidade?

() Não.

() Sim. Qual o nome? _____

Qual a importância da Associação Quilombola do Engenho da Ponte para a comunidade?

Como os membros da comunidade se relacionam com você?

Você tem vontade de participar da gestão da Associação?

() Sim

() Não

Qual a quantidade da sua produção que você vende mensalmente?

() Até 20 %

() De 20% a 50%

() Acima de 50%

Você recebe empréstimo financeiro para cultivar a roça?

Não

Sim. Onde? _____

Você tem alguma poupança?

Não

Sim

Você tem conta em banco?

Não

Sim

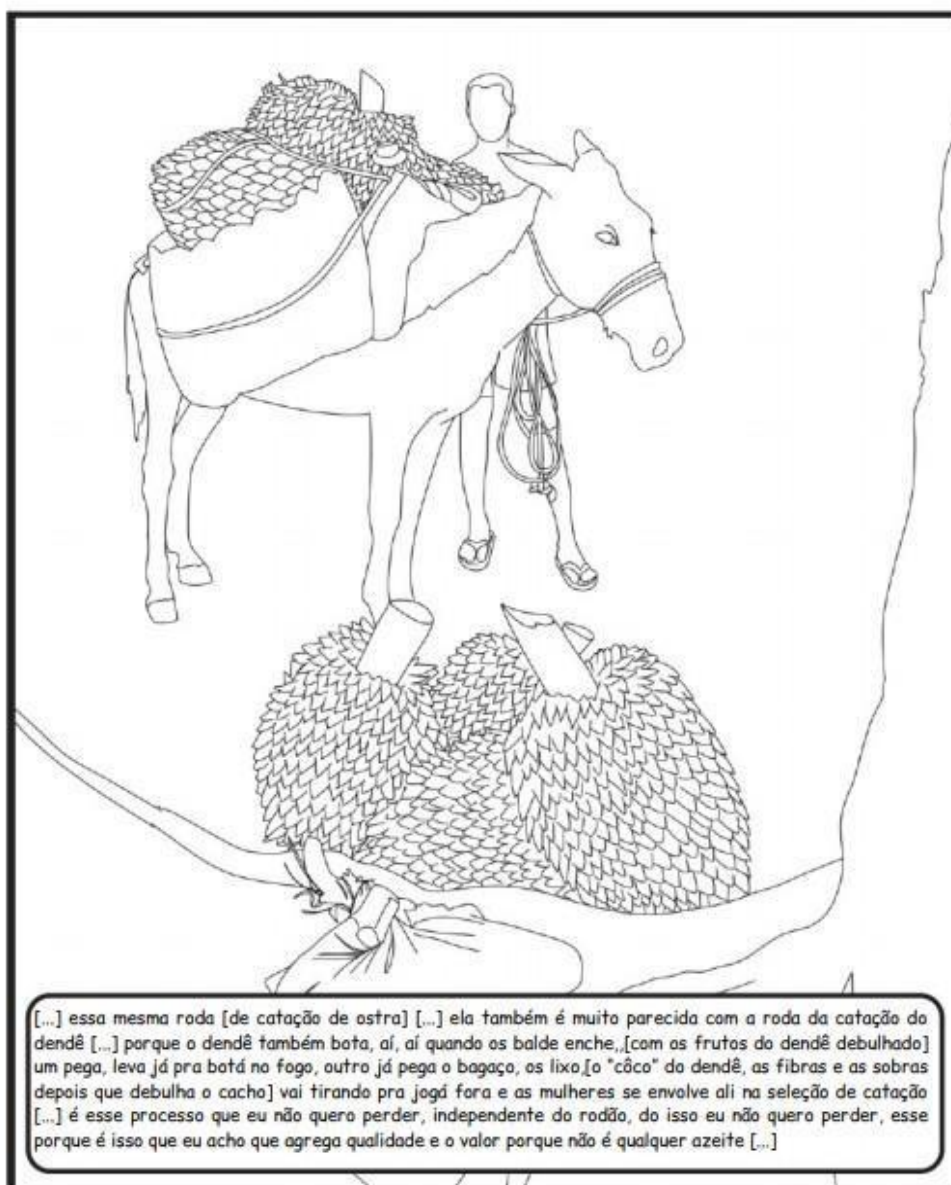
APÊNDICE I – Folhetos

FOLHETO (IN) FORMATIVO

DEZEMBRO/2020
Nº 02/20

“ EXPERIÊNCIAS COTIDIANAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA
DO ENGENHO DA PONTE (CQEP)”

Saberes, fazeres, memórias do dendê
para a CQEP



[...] essa mesma roda [de catação de ostra] [...] ela também é muito parecida com a roda da catação do dendê [...] porque o dendê também bota, aí, aí quando os balde enche, [com os frutos do dendê debulhado] um pega, leva já pra botá no fogo, outro já pega o bogaço, os lixo [o "côco" do dendê, as fibras e as sobras depois que debulha o cacho] vai tirando pra jogá fora e as mulheres se envolve ali na seleção de catação [...] é esse processo que eu não quero perder, independente do rodão, do isso eu não quero perder, esse porque é isso que eu acho que agrega qualidade e o valor porque não é qualquer azeite [...]

Ilustração: Lílian Moraes

O relato apresenta a preocupação no produzir o azeite em respeito aos costumes, práticas e saberes ancestrais transmitidos através da oralidade e práxis cotidiana, seguindo um verdadeiro ritual e mantendo a tradição do trabalho comunitário. Eliminar o uso de insumos externos e aditivos no produto, significa estabelecer equilíbrio homem/natureza, contrapondo a produção agroindustrial. O azeite de dendê produzido na CQEP, ultrapassa o valor econômico de mercado, esse produto atende aos princípios sócio-ambiental e gera renda e sustentabilidade para a comunidade.

CURIOSIDADE: A cultura do dendê atravessou o oceano Atlântico vinda da África Ocidental, onde se origina a *Elaeis guineensis*, introduzida no Brasil no século XVI, supostamente pelos africanos escravizados. Por contraste, considerando 1 (um) hectare de Área plantada com a cultura do dendê, sua produção é superior a todas as outras oleaginosas cultivadas.

" EXPERIÊNCIAS COTIDIANAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO ENGENHO DA PONTE (CQEP)"

139

O controle do caramujo a partir dos saberes
dos/as mestres/as populares



Ilustração: Lillian Moraes

Com a infestação do molusco, popularmente conhecido por caramujo-gigante-africano (*Achatina fulica*) no Vale do Iguape, os quilombolas da CQEP se mobilizaram e encontraram uma alternativa para controlar o ataque às lavouras. Observou-se o hábito se identificou a fragilidade do molusco quando expostos ao sol, então, criaram armadilhas simples e fáceis reproduzindo um habitat ideal. Montes com os restos vegetais da limpeza da lavoura foram distribuídos em vários locais da roça plantada, para captura do molusco, devido a umidade mantida nesses locais. Para concluir o trabalho, definiram o horário das 7 às 9 horas para remover os montes de lugar, expondo os moluscos a o sol, levando-os a desidratação. Outra estratégia usada é a catação manual dos moluscos nos horários das 6 às 8 horas e das 16 às 17 horas, com uso de luvas ou sacos plásticos.

CURIOSIDADE: O surgimento desse molusco no Brasil ocorreu na década de 1980, nativo do leste-nordeste da África, foi trazido com propósito comercial (escargot). Devido ao pouco interesse culinário do produto foram descartados na natureza, de forma irresponsável gerando um desequilíbrio ambiental.

ANEXOS

ANEXO A – Certidão de auto-reconhecimento



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
 MINISTÉRIO DA CULTURA
 FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
 Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.997 de 20 de novembro de 2002, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que as **Comunidades CAONGE, DENDÊ, ENGENHO DA PRAIA, ENGENHO DA PONTE E CALEMBÁ**, localizadas no município de Cachoeira, Estado da Bahia, registradas no Livro de Cadastro Geral n.º 001, Registro n. 042, f. 44, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **SÃO REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Julia Cardoso de Almeida CPF n.545.940.735-49; Lúcio Barbosa CPF n.246.663.945-91; Maria Januária dos Santos CPF n.476.444.865-34; Juvani Viana Jovelino CPF n.138.900.425-20; Maria das Dores Santos CPF n.375.106.145-20; João Abade Confessor CPF n.543.808.805-59.

Brasília, DF, 22 de Junho de 2004.

O referido é verdade e dou fé


UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
 Presidente da Fundação Cultural Palmares

ANEXO B – Portaria de reconhecimento do território quilombola

Nº 99, quinta-feira, 24 de maio de 2018

Diário Oficial da União - Seção 1

Presidência da República

DESPACHOS DO PRESIDENTE DA REPÚBLICA

MENSAGEM

Nº 378, de 22 de maio de 2018. Encaminhamento ao Supremo Tribunal Federal de informações para instruir o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.936.

Nº 379, de 22 de maio de 2018. Encaminhamento ao Supremo Tribunal Federal de informações para instruir o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3.937.

Nº 380, de 22 de maio de 2018. Encaminhamento ao Senado Federal, para aprovação, do nome do Senhor POMPEU ANDREUCCI NETO, Ministro de Plantão Classe da Carreira de Diplomata do Ministério das Relações Exteriores, para exercer o cargo de Embaixador do Brasil no Reino da Espanha e, cumulativamente, no Principado de Andorra.

Nº 381, de 22 de maio de 2018. Encaminhamento ao Congresso Nacional do texto do Relatório Anual de Avaliação do Plano Plurianual 2016-2018.

Nº 382, de 23 de maio de 2018. Encaminhamento ao Supremo Tribunal Federal de informações para instruir o julgamento do Mandado de Segurança nº 35.861.

CASA CIVIL

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA

PORTARIA Nº 862, DE 22 DE MAIO DE 2018

O PRESIDENTE DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo art. 23 da Estrutura Regimental deste Instituto, aprovada pelo Decreto nº 8.955, de 11 de janeiro de 2017, combinado com o art. 121, inciso VII do Regimento Interno aprovado pela Portaria/INCRA/Prº 48 de 31 de janeiro de 2017, publicada no DOU nº 23 do dia seguinte, e:

Considerando o disposto no artigo 68 dos Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, bem como o contido nos Artigos 215 e 216, todos da Constituição Federal de 1988 e, ainda, o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, a Convenção Internacional nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), e as Instruções Normativas/INCRA nº. 20/2005, 49/2008 e 57/2009;

Considerando os termos do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, relativo à regularização das terras da Comunidade Remanescente de Quilombo Córrego de Ubaramas, elaborada pela Comissão instituída pela Ordem de Serviço/INCRA/SR/0219º 57, de 13 de outubro de 2012;

Considerando os termos da Ata de 17 de novembro de 2015, do 8º Reunião Ordinária do Comitê de Decisão Regional - CDR, da Superintendência Regional do Iacri SR-02 no Estado do Ceará, que aprova o citado Relatório Técnico; e

Considerando todo o quanto mais consta dos autos dos Processos Administrativos INCRA/SR-02/BA nº 34160.00128/200401, resolve:

Art. 1º Reconhecer e declarar como terras da Comunidade Remanescente de Quilombo do Córrego de Ubaramas, a área de 1.226,8176 ha (um mil e setecentos e vinte e seis hectares, oitenta e um ares e setenta e seis centavos), situada no Município de Assaré, no Estado do Ceará.

§ 1º Os limites e confrontações do território quilombola de Córrego de Ubaramas são: ao norte com a ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIA SÍTIO CórREGO D'ÁGUA, JOSÉ ANTÔNIO CALIXTO PINHEIRO E DE-804; ao leste com ANTÔNIO AMÉRICO PORTO E COPAN; ao sul com a FAZENDA ESPERANÇA (JENACE); ao oeste com MARIA EUNICE FREITAS SILVA.

§ 2º A planta e memorial descritivo encontram-se disponíveis no Processo Administrativo nº 34130.00128/2010401 e no Acervo Fundiário do INCRA pelo endereço eletrônico <http://acervo.fundiario.incr.gov.br>.

Art. 2º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

LEONARDO GÓES SILVA

PORTARIA Nº 862, DE 22 DE MAIO DE 2018

O PRESIDENTE DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo art. 23 da Estrutura Regimental deste Instituto, aprovada pelo Decreto nº 8.955, de 11 de janeiro de 2017,

Considerando o disposto no artigo 68 dos Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, bem como o contido nos Artigos 215 e 216, todos da Constituição Federal de 1988 e, ainda, o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, a Convenção Internacional nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), e as Instruções Normativas/INCRA nº. 20/2005, 49/2008 e 57/2009;

Considerando os termos do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, relativo à regularização das terras das Comunidades Remanescentes de Quilombos Calango, Dendê, Engenho da Praia, Engenho da Ponta e Calumbá, elaborada pela Comissão instituída pelas Ordens de Serviço/INCRA/SR-03/0416º 28/2012, 35/2012 e 36/2013, dos dias 13/02/2012, 18/04/2012 e 11/03/2013, respectivamente.

Considerando os termos da ATAREJUNLAD/CDR/SR-05/Nº18/2015, de 24 de agosto de 2015, do Reunião Ordinária do Comitê de Decisão Regional - CDR, da Superintendência Regional do Iacri SR-05 no Estado de Bahia, que aprova o citado Relatório Técnico;

Considerando, por fim, todo o quanto mais consta dos autos dos Processos Administrativos INCRA/SR-05/BA nº 34068.00747/2014-73, resolve:

Art. 1º Reconhecer e declarar como terras das Comunidades Remanescentes de Quilombos Calango, Dendê, Engenho da Praia, Engenho da Ponta e Calumbá, a área de 975,0391 ha (novecentos e setenta e três hectares, cinco ares e noventa e três centavos), situada no Município Cachoeira, no Estado Bahia.

Parágrafo 1º Os limites e confrontações do Território Quilombola Calango, Dendê, Engenho da Praia, Engenho da Ponta e Calumbá são: ao norte com a Fazenda Opaluna, Rio Sapucaia, Estrada Vicinal e a Fazenda Calumbá; a leste com Fazenda Opaluna, Rio Sapucaia, Estrada Vicinal, Falsa de Domínio da BA-098, Marina Araújo e RESEX Marinha Baía do Iguaçu; ao sul com Estação Vicinal, Falsa de Domínio da BA-098, Marina Araújo e RESEX Marinha Baía do Iguaçu; a oeste com RESEX Marinha Baía do Iguaçu, Fazenda Opaluna, Estrada Vicinal, Rio Sapucaia e Fazenda Calumbá.

Parágrafo 2º A planta e memorial descritivo encontram-se disponíveis no Processo Administrativo nº 34160.00128/2004-77 e no Acervo Fundiário do INCRA pelo endereço eletrônico <http://acervo.fundiario.incr.gov.br>.

Art. 2º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

LEONARDO GÓES SILVA

CONSELHEIRO DIRETOR

RESOLUÇÃO Nº 12, DE 17 DE MAIO DE 2018

O CONSELHEIRO DIRETOR DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA, Autarquia Federal criada pelo Decreto-lei nº 1.118, de 9 de julho de 1970, alterado pela Lei nº 7.221, de 23 de outubro de 1984, por seu Presidente, no uso das atribuições que lhe são conferidas pelo art. 6º e 7º do Decreto nº 8.955, de 11 de janeiro de 2017, combinado com o art. 11, do Regimento Interno, aprovado pela Portaria/INCRA/Prº 338, de 9 de março de 2018, publicada no Diário Oficial da União de 13 de março de 2018, tendo em vista a decisão adotada em sua 68ª Reunião, realizada em 17 de maio de 2018, e:

Considerando os termos e exposições constantes no Processo nº 34700.001261/2006-82, referente à regularização fundiária da Comunidade Remanescente de Quilombo Mesquita, localizada no Estado de Goiás;

Considerando os termos do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, relativo à regularização fundiária das terras da Comunidade Remanescente de Quilombo Mesquita, elaborado pela Comissão instituída pela ORDEM DE SERVIÇO/INCRA/SR-28/DF/03º 07, de 19 de fevereiro de 2008;

Considerando os termos e exposições constantes na INFORMAÇÃO TÉCNICA/Nº 01/2011 - INCRA/DFQ, de 09/06 a 09/08, INFORMAÇÃO TÉCNICA/Nº 02/2017 - INCRA/DFQ, de 09/08 a 09/11 e PARÂMETRO/Nº 0003/2017/01/AFPE/INCRA, SEDE/PGF/AGU, de 09/08 a 09/08, presentes no Processo Administrativo INCRA nº 34700.001261/2006-82 e NOTA nº 00162/2017/01/AFPE/INCRA-SEDE/PGF/AGU, aprovada pelo DESPACHO nº 00036/2017/AGU/DFPE/PT/INCRA-SEDE/PGF/AGU;

Considerando a proposta formulada pela Associação Remanescentes Quilombo de Mesquita - Associação e legítima representante da comunidade perante o INCRA e a Fundação Cultural Palmares - FCP acerca dos limites do território;

Considerando o disposto no art. 6, do Decreto nº 3821, de 19