

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA**

LAURA DE BIASE

**Agroecologia quilombola ou quilombo agroecológico?
Dilemas agroflorestais e territorialização no Vale do Ribeira/SP**

**São Paulo
2016**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA**

LAURA DE BIASE

Agroecologia quilombola ou quilombo agroecológico?

Dilemas agroflorestais e territorialização no Vale do Ribeira/SP

Tese apresentada ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Geografia.

Área de Concentração: Geografia Humana

Orientadora: Profa. Dra. Valéria de Marcos

**São Paulo
2016**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

D278a De Biase, Laura
Agroecologia quilombola ou quilombo agroecológico?
Dilemas agroflorestais e territorialização no Vale
do Ribeira/SP / Laura De Biase ; orientador Valéria
de Marcos. - São Paulo, 2016.
242 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Geografia. Área de concentração:
Geografia Humana.

1. Agroecologia, Território, Quilombos,
Agrofloresta. I. Marcos, Valéria de, orient. II.
Título.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo apoio financeiro que viabilizou a realização desta tese.

Foram os anos mais importantes da minha vida. Enquanto enfrentava os desafios e saboreava as conquistas do universo acadêmico, vivenciava a chegada do nosso filho Heitor. O amadurecimento e transformação pessoal que gestar, parir e cuidar de um recém-chegado ao mundo nos oferece devem ser lembrados neste momento. Esta pesquisa foi desenvolvida num período de plena renovação existencial. Início, portanto, agradecendo profundamente por esta oportunidade.

O caminho percorrido até aqui não foi retilíneo, mas seguiu sempre na mesma direção, em rumo à liberdade. Um agradecimento especial à minha orientadora Valéria de Marcos, que me inspirou neste percurso desde o tempo do mestrado, oferecendo-me sempre esperanças quanto à construção de um mundo melhor. Valéria foi minha companheira em todos os passos dados no decorrer desta pesquisa, sempre me auxiliando com muita dedicação e carinho. Com o tempo conseguirei lhe retribuir minha quera, muito obrigada!

Desde a imaturidade juvenil, passando pelas demais etapas de formação, até este novo momento de partida para o universo da pesquisa, a conclusão do doutorado, pude contar com o exemplo e apoio da minha orientadora da graduação e mestrado Maria Elisa de Paula E. Garavello. Agradeço imensamente por todas as oportunidades construídas e pela confiança que me ofereceu nestes longos anos.

Agradeço à professora Larissa Bombardi pelos ensinamentos, construídos com dedicação e carinho, que ampliaram minhas possibilidades de observação e análise do mundo rural. Sua participação na banca de qualificação muito contribuiu para o desenvolvimento desta pesquisa. À professora Sueli A. Furlan, que nas poucas horas de duração da banca de qualificação conseguiu me sensibilizar para questões de extrema importância ao trabalho. Não poderei esquecer-me tanto da orientação quanto ao compromisso com a pesquisa, quanto com o meu “projeto maior”, o Heitor. A estas duas grandes professoras e mulheres, meus sinceros agradecimentos. Ao professor Ariovaldo Umbelino Oliveira, pelos rigorosos ensinamentos, força e coragem oferecidos durante sua disciplina, assim como pelo exemplo deixado por ele numa tradição da geografia agrária da USP.

Um grande exemplo e uma grande amiga, Emma C. Siliprandi. Convidada a participar da banca de qualificação, por motivos logísticos não conseguimos garantir sua presença naquele momento. Ainda assim, além de toda a contribuição oferecida por ela durante este meu caminho (companheira de trabalho, pesquisa e vida) Emma dedicou-se ao relatório e realizou apontamentos de extrema relevância. Obrigada minha querida, por toda nossa história juntas.

À Carina Bernini, devo agradecer todo o apoio, especialmente por ter aberto a mim as portas da pesquisa de campo, apresentando-me gentilmente à Nilce, minha principal interlocutora. Agradeço pelas trocas de ideias e informações de maneira geral e em especial aos arquivos que me possibilitaram a produção dos mapas desta pesquisa. Com

muito carinho, agradeço ao amigo Ramon Bicudo pela dedicação e organização destes mapas.

Pela disponibilidade e todo o apoio oferecido a esta pesquisa, agradeço ao Wagner Portilho e ao Ocimar Bim. Para além dos limites desta pesquisa, gostaria de agradecer ao Wagner pelo exemplo de força, coragem, capacidade de gestão e comprometimento sociopolítico oferecido por ele às comunidades rurais no universo do ambientalismo.

Aos companheiros de trabalho que compartilharam comigo as ansiedades deste momento e sempre se colocaram compreensivos em meus momentos de ausência. Entre todos eles, agradeço especialmente à equipe da Bureau de Projetos, em nome da querida Bárbara Chiodeto.

À todos os amigos e amigas que estiveram ao meu lado nesses anos, oferecendo as mais diversas formas de apoio que no seu conjunto possibilitam a realização desta tese. Em especial, nunca posso deixar de agradecer à Ana Barini, minha amiga irmã de toda a vida. Ao meu lado, compartilhando comigo os dilemas e delícias da vida de mãe e pesquisadora, sempre pude contar com a amiga Fabiana de Cássia Rodrigues. Obrigada Fabi! Ao amigo Daniel Malvicino, companheiro desde os tempos da graduação, conhecedor e atuante da região, ofereceu-me também nesta ocasião suas contribuições. Valeu Lava!

Aos meus interlocutores de pesquisa, agradeço a toda comunidade quilombola dos bairros Ribeirão Grande, Terra Seca, Cedro e Pedra Preta, com um carinho muito especial à família de Nilce de Pontes Pereira do Santos (Oscar, Alana, Carlos, Vitor, Jonas e Fábio), Dona Izaira e Dona Alexandra, que me receberam em suas casas de maneira extremamente acolhedora e compartilharam comigo suas histórias, reflexões e experiências de vida. Ao Nelson E. Corrêa Neto, pela confiança, disponibilidade e todas as informações disponibilizadas de maneira sincera e receptiva. Ao Pedro Baiano e sua esposa Maria, pelo acolhimento, hospedagem, carinho, trocas de ideias e prazeres compartilhados comigo e com minha família em suas casas, o Sítio Bom Recanto.

Entre todos os interlocutores de pesquisa, não poderia deixar de evidenciar o agradecimento à Nilce. Agradeço pela confiança depositada em mim durante todas as etapas de pesquisa, por oferecer-me a oportunidade de realizar a pesquisa biográfica contida nesta tese, que exigiu dedicação e compartilhamento de intimidades. Obrigada Nilce, por tudo que vivenciamos no desenrolar desta pesquisa e pela amizade que me possibilitou construir com você!

À minha família toda, pela ausência em momentos de encontro e eterno carinho. Mais de perto, minha tia Beatriz me acompanhou em entrevistas dedicando todo seu amor a mim e ao nosso filho. Ao meu tio Lídio que, junto dela, ajudou-me a cuidar do Heitor no momento de fechamento desta tese. Ao tio Luiz Paulo pelo carinho de sempre e correções do inglês. À querida Ivani, que pela dedicação, amor e atenção à minha família poderia ser considerada como um membro dela. Como lhe disse em diversos momentos, sem o seu apoio a realização desta tese não teria sido possível. Obrigada Ivani!

À compreensão, carinho e todas as rezas a mim oferecidas pela minha sogra Maria Zélia, meu sogro Roberto, cunhadas e cunhados Patrícia, Márcio, Aline e Mateus. Aos meus sobrinhos e sobrinhas, Caio, Ana e Pedro. Aos meus irmãos e cunhadas, Fábio, Karina,

Renato e Talita, desculpo-me por todas as vezes que lhes disse: “não posso, preciso escrever”. Agradeço pelo amor dedicado a mim e a minha família em todos esses anos em que esta irmã esteve ausente. Aos meus pais, Odete e Mário, com quem pude contar o tempo todo, muitas e muitas vezes. Desculpem-me pela sensação de infinitude deste trabalho... ele é nosso! Obrigada, amo vocês!

Finalmente agradeço ao meu amado marido Roberto e meus filhos Vitória e Heitor. Vivi, hoje com 13 anos, acompanha esse percurso de pesquisa bem de pertinho desde os seus três anos de idade, sempre extremamente compreensiva com os desafios oferecidos por ele. Heitor nasceu no início do doutorado e chegou como uma luz trazendo força, coragem e equilíbrio à sua mãe. Ao Roberto, costumo falhar na falta de agradecimentos. Nosso amor se faz de maneira tão entrelaçada às pesquisas, nossa vida se faz de forma tão envolvida com nossas utopias, que acabo por pensar que meu maior agradecimento é a nossa própria vida... Obrigada por esta vida meu amor!

Para que sabedoria, se não à construção de um mundo melhor?

À construção de um novo mundo

Ao cultivo da sabedoria

Àqueles de quem delas mais precisa...

... as crianças.

Dedico esta pesquisa aos nossos filhos

Vitória, Heitor e os que virão!

RESUMO

DE BIASE, L. **Agroecologia quilombola ou quilombo agroecológico?** Dilemas agrofloretais e territorialização no Vale do Ribeira/SP. 2016. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

A pesquisa apresentada nesta tese tem como objetivo realizar uma análise e reflexão sobre as estratégias metodológicas da agroecologia, com o intuito de compreender a forma pela qual lógicas econômicas não capitalistas (camponesa, quilombola e/ou indígena) têm participado e/ou poderiam participar do processo de construção – concepção e execução – deste campo do conhecimento. Numa busca por caminhos que indicassem as formas de equalizar as relações de poder inerentes ao diálogo de saberes e fazeres previsto na teoria agroecológica, optou-se por analisar a comunidade quilombola do bairro Ribeirão Grande - localizada no Vale do Ribeira, Barra do Turvo/SP – e suas experiências de produção agroflorestral e envolvimento com uma associação/cooperativa agroflorestral reconhecida nacional e internacionalmente, a Cooperafloresta. O recorte analítico neste território, portanto, compreende a investigação tanto sobre a comunidade quilombola, quanto sobre as estratégias metodológicas da Cooperafloresta. No decorrer da pesquisa identificou-se a existência de uma tensão entre o saber-fazer quilombola e o saber-fazer agroflorestral. Para compreender o processo de formação deste conflito e analisar as formas de relação estabelecidas no âmbito das experiências agroecológicas, realizou-se: uma análise biográfica da liderança quilombola Nilce de Pontes Pereira do Santos; um histórico e caracterização da comunidade do Ribeirão Grande desde o seu interior; e uma discussão sobre a forma pela qual a Cooperafloresta se constituiu naquele território. A intersecção entre estas três perspectivas de análise nos permitiu estabelecer cinco constatações, que se orientaram, de forma geral, para a identificação da contribuição da geografia à agroecologia. A conclusão desta pesquisa indicou a pertinência da orientação do método agroecológico à apreensão da totalidade da identidade local e da agroecologia enquanto contribuição ao movimento de comunidades rurais não capitalistas.

Palavras-chave: agroecologia, agrofloresta, território quilombola.

ABSCTRACT

DE BIASE, L. **Agroecologia quilombola ou quilombo agroecológico?** Dilemas agroflorestais e territorialização no Vale do Ribeira/SP. 2016. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

The research presented in this thesis aims to perform an analysis and reflect on the methodological strategies of agroecology, in order to understand the way in which non-capitalist economic logic (peasant, Maroon and/or indigenous) have been and/or could be involved in the process - design and execution – of building this field of knowledge. Looking for paths that could indicate means to equalize the power relations inherent in the dialogue of knowledge and practices set out in agroecological theory, we chose to analyze the *quilombo* community of Ribeirão Grande neighborhood - located in the Vale do Ribeira, Barra do Turvo/SP - and their experience with agroforestry production and involvement with an agroforestry association/cooperative nationally and internationally recognized, Cooperafloresta. The analytical approach in this area therefore includes research on both the *quilombo* and the methodological strategies of Cooperafloresta. The existence of a tension between the *quilombo* and the agroforestry know-hows could be identified during the study. Research took place in order to understand the process of formation of this conflict and analyze the forms of relationship established under the agroecological experiences: a biographical analysis of *quilombo* leader Nilce de Pontes Pereira do Santos; a past history and characterization of Ribeirão Grande community from the inside; and a discussion about how Cooperafloresta has been constituted on that territory. The intersection of these three perspectives of analysis allowed us to establish five findings, which guided, in general, to identifying the contribution of geography to agroecology. The conclusion of this research indicated the relevance of the guidance of agroecological method to the seizure of all the local identity and of agroecology as a contribution to the movement of rural non-capitalist communities.

Keywords: agroecology, agroforestry, *quilombo* territory.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Localização do Vale do Ribeira e município de Barra do Turvo nos Estados de São Paulo e Paraná.....	29
Mapa 2: Sobreposição entre território quilombola, Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos Barra do Turvo, e Fazenda Itaoca.....	42
Mapa 3: Localização e acesso às das comunidades quilombolas considerando-se o curso dos rios e elevação.....	144

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Especificidades conceituais no olhar de autores “clássicos” da agroecologia..20

Tabela 2: Classificação e descrição de Sistemas Agroflorestais.....192

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Diversidade dos significados atuais de agroecologia.....	23
Figura 2: Carteira de registro de Odair de Paula Pereira no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Barra do Turvo.....	67
Figura 3: Desenho da linha do tempo da história de vida de Nilce de Pontes Pereira do Santos.....	85
Figura 4: Diagrama de referência aos ancestrais e à primeira geração dos Remanescentes de Quilombo dos bairros Ribeirão Grande, Terra Seca e Cedro, município de Barra do Turvo/SP.....	136
Figura 5: Caracterização simbólica das comunidades Ribeirão Grande, Terra Seca e Cedro.....	141
Figura 6: Esquemas de Sistemas Agroflorestais.....	191
Figura 7: “Estrela” relacionada a uma das agroflorestras de Pedro de Oliveira, agricultor associado à Cooperafloresta.....	206

LISTA DE FOTOS

Foto 1: Fábio, Jonas, Heitor e Roberto (da esquerda para a direita), em frente à casa de Nilce.....	56
Foto 2: Mário (meu pai), Jonas, Heitor e Fábio (da esquerda para a direita), na casa de meus pais em Campinas/SP.....	56
Foto 3: Nilce de Pontes Pereira do Santos.....	59
Foto 4: Estrada de terra de acesso à comunidade do bairro Ribeirão Grande.....	131
Foto 5: Sistemas de produção na comunidade Ribeirão Grande.....	150
Foto 6: Produtos da “roça agroflorestal” da família de Nilce de Pontes Pereira.....	151
Foto 7: Paisagem da comunidade de Ribeirão Grande.....	152
Foto 8: Produção de feijão em sistema de coivara, comunidade Ribeirão Grande.....	156
Foto 9: Plantio de batata aos pés do morro.....	156
Foto 10: Cultivo de arroz na comunidade Ribeirão Grande.....	156
Foto 11: Sacos de milho imersos na água como forma de conservação e preparação para a produção de farinha.....	163
Foto 12: Monjolo usado para moenda do milho.....	163
Foto 13: Forno usado para a produção da farinha.....	163
Foto 14: Celebração católica no dia de Nossa Sra. Aparecida.....	175
Foto 15: <i>Mesada de Anjo</i> , casa de Dona Alexandra.....	176
Foto 16: Velas acesas durante a Cantoria da Almas, nos pés da cruz em local sagrado..	182
Foto 17: Momento da <i>Cantoria das Almas</i> diante da cruz no local sagrado.....	183
Foto 18: Momento da <i>Cantoria das Almas</i> em frente à capela.....	183
Foto 19: Cartaz afixado na parede do galpão de Pedro Baiano e seu irmão, produzido através do projeto Agroflorestar da Cooperafloresta.....	189

LISTA DE SIGLAS

ANA	Articulação Nacional de Agroecologia
APA	Áreas de Proteção Ambiental
CATI	Coordenadoria de Assistência Técnica Integral
CETESB	Companhia de Tecnologia de Saneamento Ambiental
CONAQ	Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas
CPT	Comissão Pastoral da Terra
EAACONE	Equipe de Articulação e Assessoria de Comunidades Negras
FCP	Fundação Cultural Palmares
FF	Fundação Florestal
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDESC	Instituto para o Desenvolvimento Sustentável e Cidadania do Vale do Ribeira
IF	Instituto Florestal
INCRA	Instituto de Colonização e Reforma Agrária
ISA	Instituto Socioambiental
ITESP	Instituto de Terras de São Paulo
MOJAC	Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga
MST	Movimento dos Sem Terra
ONG	Organização Não Governamental
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PEJ	Parque Estadual do Jacupiranga
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PROLEITE	Associação de Pecuaristas e Produtores de Leite do Vale do Ribeira
PROTER	Programa da Terra: Assessoria, Pesquisa e Educação Popular no Meio Rural
RDS	Reserva de Desenvolvimento Sustentável
RDSQBT	Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos Barra do Turvo
RESEX	Reservas Extrativistas
RTC	Relatório Técnico Científico
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SAF	Sistema Agroflorestal
SINTRA VALE	Sindicato dos Trabalhadores da Agricultura Familiar do Vale do Ribeira e Litoral Sul

SMA-SP

Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo

SNUC

Sistema Nacional de Unidades de Conservação

UC

Unidade de Conservação

SUMÁRIO

Capítulo 1 - Agroecologia e comunidade quilombola no Vale do Ribeira: um olhar ao método.....	16
1.1 Concepções agroecológicas e seus dilemas estatutários.....	19
1.2 A área de estudo e os interlocutores.....	26
1.3 Território e poder: um caminho de análise.....	44
1.4 Da objetividade à subjetividade: opção por um conjunto de técnicas de pesquisa.....	50
Capítulo 2 - Liderança feminina, agroecologia e movimento quilombola: uma análise biográfica.....	59
2.1 “Nessa fase eu nunca senti falta de nada” – a infância.....	60
2.2 “Aí eu deslumbrei com a cidade...” – a juventude.....	83
2.3 “Pra você vê... ninguém entra no movimento por acaso...”- uma jovem liderança....	108
2.4 “É uma carga espiritual muito grande, você ainda não está preparada”.....	121
Capítulo 3 - A comunidade quilombola do bairro Ribeirão Grande.....	131
3.1 Histórico de formação e caracterização dos bairros: um olhar interno.....	133
3.2 Uma análise sobre a “nova” configuração produtiva.....	149
3.3 As continuidades e descontinuidades na forma de uso do território.....	158
3.4 O aporte simbólico que articula os elementos de produção e reprodução da vida quilombola.....	171
3.5 Um território e dois bairros.....	185
Capítulo 4 - Cooperafloresta: uma experiência agroflorestal de vinte anos.....	189
4.1 Sistemas Agroflorestais e Agroflorestas Sucessionais.....	190
4.2 A Cooperafloresta.....	194
Capítulo 5 - Agroecologia quilombola e/ou Agrofloresta Sucessional: projetos em disputa?.....	214
Capítulo 6 - Das comunidades quilombolas ao debate agroecológico: contribuições finais.....	228
Referências.....	233

Capítulo 1

Agroecologia e comunidade quilombola no Vale do Ribeira: um olhar ao método

A pesquisa apresentada nesta tese tem como objetivo realizar uma análise e reflexão sobre as estratégias metodológicas da agroecologia, com o intuito de compreender a forma pela qual lógicas econômicas não capitalistas (camponesa, quilombola e/ou indígena) têm participado e/ou poderiam participar do processo de construção – concepção e execução – deste campo do conhecimento. Para tanto, optou-se por analisar a comunidade quilombola do bairro Ribeirão Grande¹ - localizada no Vale do Ribeira, município de Barra do Turvo/SP – e suas experiências de produção agroflorestal e envolvimento com uma associação/cooperativa agroflorestal reconhecida nacional e internacionalmente, a Associação dos Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR - Cooperafloresta. O recorte analítico neste território, portanto, compreende a investigação tanto sobre o modo de vida quilombola no Ribeirão Grande, quanto sobre as estratégias agroecológicas agroflorestais empreendidas pela Cooperafloresta.

A problemática desta pesquisa decorreu de estudos realizados anteriormente (mestrado²), que buscavam compreender a importância da dimensão feminina da campesinidade para a incorporação dos aspectos socioculturais na prática agroecológica. Nesta ocasião, foi possível realizar três importantes constatações: (1) o processo de modernização da agricultura (fundamentado nos princípios da Revolução Verde) tem causado efeitos ecológicos e socioculturais na forma camponesa de organização da produção e reprodução familiar; (2) apesar destes efeitos, o campesinato se refaz permanentemente e consegue manter-se enquanto tal; e (3) as iniciativas agroecológicas estudadas têm obtido êxito em alterar os aspectos ecológicos e agrônômicos gerados pela modernização, mas pouco avançaram quanto à contribuições socioeconômicas e culturais que contribuiriam para reduzir os efeitos desta sobre o campesinato, especialmente no que se refere à masculinização³ dos processos familiares de produção.

¹ Optou-se por utilizar esta denominação (comunidade quilombola do bairro Ribeirão Grande) como forma de incluir a terminologia “bairro” utilizada por meus interlocutores para se autodenominarem. Tanto a noção de “comunidade” como a de “bairro” são frequentemente utilizadas por eles. Esta última, tal como evidenciou Silva (2008), corresponde à noção definida por Cândido (2003, p.81): “agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas”.

² DE BIASE, L. **Agroecologia, campesinidade e os espaços femininos na unidade familiar de produção**. 2010. 190 p. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba. 2010.

³ Conforme desenvolvido na referida pesquisa de mestrado, a partir de Shiva (2000), Koss (2000), Pacheco (1997) e outras, a tecnificação e mercantilização da agricultura disseminadas pela Revolução Verde esteve atrelada a um processo de ressignificação das representações de gênero na economia camponesa e à vinculação exclusiva do universo masculino a atividade de produção agrícola. Como parte do mesmo processo, as atividades femininas e aquelas relacionadas à reprodução familiar foram gradativamente sendo concebidas como “improdutivas” e, portanto, menos relevantes. Consolida-se, assim, a desvalorização dos espaços socialmente definidos como espaços femininos de produção (majoritariamente representados pelos “quintais” e/ou “arredores da casa” – hortas domésticas, pomares, criação de

As análises que partiram destas constatações indicaram que, para a realização de uma experiência agroecológica plena⁴, a soma dos saberes científicos dos técnicos(as) e dos saberes peculiares aos camponeses deve promover a reestruturação dos quatro pilares que sustentam a campesinidade: a autonomia, a reciprocidade, a hierarquia familiar e as relações complementares de gêneros. Para tanto, concluiu-se que o exercício de uma agroecologia com fundamentação excessivamente técnica não é capaz de atingir os objetivos amplos de consolidação da sustentabilidade socioambiental traçados por seus idealizadores (descritos adiante). Nesse sentido, identificou-se que um grande desafio ao campo do conhecimento agroecológico é encontrar os caminhos através dos quais se faça possível a incorporação da perspectiva do ‘outro’, que permita conhecer a forma pela qual se estabelecem o conjunto particular de relações humanas e destes com a natureza e, a partir de então, articular efetivamente a lógica econômica e o modo de vida camponês às contribuições científicas. Destes resultados ficaram as questões: *como* fazer para que o conhecimento agroecológico seja concebido e exercido a partir da “matriz de racionalidade”⁵ daquele que dele usufrui (camponeses, quilombolas, indígenas)? *De que forma* equalizar as relações de poder inerentes ao diálogo de saberes e fazeres previsto na teoria agroecológica durante as experiências de produção por ela iluminadas? Esta foi, inclusive, uma inquietação compartilhada na ocasião da banca de defesa do mestrado por um dos arguidores profundamente envolvido na reformulação das políticas públicas de assessoria rural (assistência técnica e extensão rural) a partir dos princípios agroecológicos: “como” incorporar esta dimensão abarcada pela *campesinidade*? Assim, iniciei minha busca por este “como”⁶.

Por agroecologia, desde o início do percurso investigativo narrado acima, adotou-se a definição mais abrangente: um campo do conhecimento de caráter multidisciplinar, que tem como objetivo articular o saber-fazer científico ao saber-fazer das comunidades rurais, como forma de potencializar práticas sustentáveis de agricultura. Incorpora-se nesta definição desde a perspectiva mais ecológica de Stephen Gliessman, passando pela perspectiva técnico-agronômica de Miguel Altieri à referência

pequeno porte, roçadinhos, etc.) e sobrevalorização da esfera da produção a despeito da esfera da reprodução da família camponesa. Este efeito da “modernização” sobre a agricultura camponesa foi denominado, naquela ocasião de pesquisa, de processo de “*masculinização da agricultura*”. Para maior detalhamento e exemplificação destes resultados consultar a dissertação anteriormente citada.

⁴ O termo “agroecologia plena” foi utilizado em contraposição àquele cunhado por Guzmán Casado *et al.* (2000) para definir a existência de uma agroecologia que se faz de maneira restrita, uma *agroecologia débil*: “Nesta forma de entender a Agroecologia, as variáveis socioambientais são assim consideradas na medida em que podem perturbar o funcionamento dos sistemas agrários; assume-se a sua importância, mas não se procuram soluções globais que ultrapassem o âmbito da fazenda ou da técnica concreta que se coloca em funcionamento. Na realidade, esta *Agroecologia débil* não se diferencia muito da agronomia convencional e não supõe uma ruptura mais do que parcial com as visões tradicionais” (2001, p. 86).

⁵ Termo cunhado por Porto-Gonçalves (2004).

⁶ Refiro-me ao Prof^o Dr^o Francisco Roberto Caporal, atualmente Professor Adjunto da Universidade Federal Rural de Pernambuco, membro do Núcleo de Agroecologia e Campesinato - NAC/UFRPE. Já ocupou os cargos de Diretor Técnico da EMATER-RS, de 1999 a 2002, de Diretor Substituto do Departamento de Assistência Técnica e Extensão Rural (DATER) e Coordenador Geral de Ater e Educação, no mesmo Departamento da Secretaria da Agricultura Familiar, do Ministério do Desenvolvimento Agrário, de 2003 a 2010.

agroecológica principal desta pesquisa, a perspectiva sociológica de Eduardo Sevilla Guzmán⁷. A abordagem *Guzmaniana* sobre a agroecologia ressalta a necessidade deste campo do conhecimento partir “de dentro” de cada realidade social específica, ou seja, partir da lógica interna de organização social contida em cada realidade territorial. Nesse sentido, evidencia a necessidade do fortalecimento da identidade da classe camponesa (somando-se a ela também indígenas e quilombolas) frente ao processo de expansão do modelo desenvolvimentista da agricultura moderna (SEVILLA GUZMAN e GONZALES MOLINA, 2005). Para o autor “não se trata de levar soluções à localidade, senão de detectar aquelas que ali existem e ‘acompanhar’ os processos de transformação existentes através de uma dinâmica participativa: este é o núcleo central de nossa escolha teórica e metodológica” (GUZMAN CASADO *et al.* 2000, p. 139 – grifo meu). Mais do que uma fonte de “modelos” de produção sustentável e/ou conhecimento técnico sobre agroecossistemas, os grupos e comunidades agrícolas etnicamente diferenciadas tornam-se, desta perspectiva, a base da ação social coletiva de produção da própria agroecologia.

“Lo endógeno”⁸, no puede visualizarse como algo estático que rechace lo externo; por el contrario, lo endógeno “digiere” lo de fuera mediante la adaptación a su lógica etnoecológica de funcionamiento, o dicho con otras palabras, lo externo pasa a incorporarse a lo endógeno cuando tal asimilación respeta la identidad local y, como parte de ella, su autodefinición de calidad de vida. Sólo cuando lo externo no agrede a las identidades locales, se produce tal forma de asimilación (GUZMAN CASADO *et al.*, 2000, p. 145).

Ainda que Sevilla Guzmán desenvolva opções teóricas e metodológicas que abarcam sua perspectiva ampla de agroecologia, diversos autores indicaram as dificuldades existentes nas experiências brasileiras para a consolidação destas propostas (ALMEIDA, 2003; SILIPRANDI, 2002). Buscou-se, portanto, compreender nesta atual pesquisa, quais são os possíveis entraves à consolidação desta perspectiva agroecológica. Existem experiências capazes de nos indicar formas de superá-los? *Como se faz para construir uma “dinâmica participativa” que não superiorize o “universo científico” em detrimento do “universo camponês”?* Para além das peculiaridades técnicas, uma importante diferença da agroecologia com relação às chamadas “agriculturas alternativas” (Agricultura Orgânica, Agricultura Biodinâmica, Agricultura Natural e Permacultura) está justamente no caráter metodológico, principalmente no que diz respeito à *participação* das comunidades locais.

⁷ Estas três perspectivas quanto ao conceito de agroecologia serão identificadas brevemente neste capítulo introdutório. Para maior aprofundamento consultar De Biase (2010).

⁸ A perspectiva “endógena” proposta por Sevilla Guzmán não pretende negar relações com o “exógeno”, mas selecioná-las ou adaptá-las à lógica de organização local, protegendo desta forma as identidades socioculturais específicas. Ainda que se compreenda a intensão do autor, preferimos não utilizar estes termos e substituí-los por “interior” e “exterior” (respectivamente).

Como veremos, a concepção teórica do conceito de agroecologia considera a participação das famílias agricultoras (camponeses, indígenas e quilombolas) não apenas na execução de projetos e técnicas pré-estabelecidas, mas no processo de construção do próprio conhecimento agroecológico. Desta perspectiva, o fazer agroecológico deve partir do universo socioecológico e geopolítico local para a elaboração conjunta de estratégias de (re)construção do território, orientadas ao fortalecimento da sustentabilidade e autonomia camponesa. Esta proposta, portanto, exige a construção de relações horizontais entre indivíduos com concepções de mundo bastante diferenciadas, como é o caso dos camponeses e técnicos de ONG's ou acadêmicos formados no universo urbano industrial (SILVA JÚNIOR e DE BIASE, 2012).

Com objetivo de fundamentar a questão norteadora desta pesquisa, serão apresentadas, nos próximos parágrafos, as formas de reconhecimento do e interação com o saber do “outro” nas obras dos autores “clássicos” e como essas formas contribuem para as confluências e bifurcações teóricas e epistemológicas da agroecologia. Esta investigação nos possibilitará reconhecer de que forma o desafio da relação entre diferentes transparece na teoria agroecológica para, então, questionarmos quais são as respostas metodológicas elaboradas para enfrentá-lo e de que forma elas têm sido aplicadas.

Dentre os autores paradigmáticos – Gliessman, Altieri e Sevilla Guzmán – a valorização das comunidades locais como um exercício necessário à obtenção da sustentabilidade, assim como a inclusão do conhecimento historicamente construído por elas durante o processo de elaboração de estratégias de ação agroecológicas, são norteamentos teóricos já formulados e colocados como condição primordial para a promoção de estilos de agricultura sustentável. Considerando este tema como um consenso da teoria agroecológica, trataremos, no subitem abaixo, de sistematizar quais são as diferenças existentes na forma pela qual ele é concebido e trabalhado pelos agroecólogos, assim como evidenciar suas principais implicações.

1.1 Concepções agroecológicas e seus dilemas estatutários

Partindo de uma análise sobre algumas das principais obras dos autores paradigmáticos da agroecologia (realizada na pesquisa de mestrado), podemos identificar a existência de um eixo comum no que se refere às relações entre os diferentes partícipes da construção do conhecimento e da práxis agroecológica: (1) o reconhecimento sobre a existência de formas de relação com a terra etnicamente diferenciadas que interessa ao objetivo de alcançar a sustentabilidade socioecológica; (2) a inevitabilidade da agroecologia se estabelecer na relação entre diferentes; (3) a compreensão de que a ação do agroecólogo deve partir de determinadas especificidades locais; e de que (4) a agroecologia é composta por dimensões ecológicas e sociais que se complementam.

Este eixo comum apresenta alguns desvios específicos que são as diferentes formas pelas quais se visualizam estas mesmas preocupações centrais. Cada um dos olhares apresentados aqui sobre a agroecologia interpreta estes mesmos tópicos sob uma perspectiva diferenciada. De maneira bastante sintética e esquemática, poderíamos nomear tais especificidades, de acordo com o que já foi apresentado acima, para cada um dos autores, conforme é apresentado na **Tabela 1**.

Tabela 1: Especificidades conceituais no olhar de autores “clássicos” da agroecologia.

Eixo comum	Autores “clássicos” da Agroecologia		
	S. Gliessman	M. Altieri	E. Sevilla Guzmàn
Formas de relação com a terra	Conhecimento ecológico sofisticado	Conhecimentos técnicos, tecnologias e germoplasmas tradicionalmente desenvolvidos	Sabedoria camponesa
A relação entre diferentes	O cientista ecológico e o agroecossistema	Agroecólogos (cientistas) e agricultores tradicionais (camponeses ou indígenas)	Agroecólogos (cientistas e militantes) e grupos sociais etnicamente diferenciados (camponeses ou indígenas)
Ação a partir de especificidades locais	Ecossistemas naturais e agroecossistema tradicional	Experiências tradicionais de uso do solo	Organização social própria – o endógeno
Dimensões ecológicas e sociais	A dimensão social como pertencente à dimensão ecológica	Prioridade aos aspectos técnicos da dimensão ecológica e da dimensão social	Dimensão ecológica e dimensão social como elementos socialmente construídos

Fonte: tabela desenvolvida a partir da problematização teórica contida em De Biase (2010).

Enfatizando os processos ecológicos ou as técnicas agrônômicas, respectivamente Gliessman e Altieri mantêm relativo distanciamento com relação à organização social camponesa. O primeiro autor se lança a esta discussão de maneira muito tímida, enquanto o segundo o faz pela via da objetividade da técnica. Ainda que ambos depositem confiança na participação dos grupos locais para a construção agroecológica, estes distanciamentos não lhes permitem identificar o “potencial endógeno” observado por Sevilla Guzmàn. Uma derivação destas duas formas distintas de aproximação com os grupos sociais locais está relacionada às diferentes concepções quanto ao processo de manutenção e recriação do campesinato. Como não poderia deixar de ser, estes dois aportes teóricos implicam em diferenças quanto ao fazer agroecológico.

Ao visualizar o campesinato como fonte de conhecimentos tecnológicos e germoplasmas tradicionalmente cultivados, Altieri (2004) interpreta a aproximação aos processos de modernização da agricultura como anulação do desaparecimento definitivo destas práticas e conhecimentos. Sendo assim, o autor considera que a abordagem etnocientífica é uma importante estratégia de captura destas experiências, para posteriores aprimoramentos e replicações, já que, “(...) tal transferência de

conhecimentos deve ocorrer rapidamente, ou essa riqueza de práticas se perderá para sempre” (ALTIERI, 2004, p. 27).

A construção da agroecologia pelo “endógeno” se fundamenta numa concepção de saber-fazer etnicamente localizado. Diferente da perspectiva altieriana, ao visualizar o campesinato como um todo integrado, que contém uma racionalidade econômica, organização sociocultural e articulação política próprias, Sevilla Guzmán (2001) amplia as possibilidades de convivência e/ou até mesmo enfrentamento destes com o processo de modernização agrícola. Segundo o autor, “(...) a evidência até agora acumulada nos permite desenhar sistemas de manejo dos recursos naturais de natureza agroecológica, com base no conhecimento local, inclusive naquelas zonas de manejo fortemente industrializado” (SEVILLA GUZMAN, 2001, p. 39-40). Assim, enquanto Altieri preconiza o desaparecimento do campesinato frente aos processos de modernização, Sevilla Guzmán reconhece a persistência do modo de vida camponês mesmo em contextos socioeconômicos intensamente desfavoráveis aos seus processos de reprodução.

Como discutido em trabalho anterior (SILVA JUNIOR e DE BIASE, 2012), é possível notar que a perspectiva apresentada por Sevilla Guzmán parte da premissa de que as diferentes configurações socioecológicas, ainda que assoladas por forças econômicas agroindustriais, se mantêm e se recriam. Nesse sentido, práticas e técnicas “tradicionais” não fazem parte de um acervo estanque, que remonta a um passado de pré-modernização. Sob condições socioeconômicas favoráveis, essas práticas culturalmente localizadas emergem, num processo de atualização dos elementos histórico-culturais tradicionalmente cultivados. Nesse sentido, o saber-fazer local não é visto como um livro de receitas passível de ser perdido ou extraviado. Mas, antes, como uma lógica de operação e de interação com os elementos sociais e ecológicos disponíveis em cada território, submetidos a processos constantes de produção e reprodução.

Por outro lado, a inevitabilidade do “desaparecimento”, defendida por Altieri, implica em dissociar técnicas agrônomicas locais de seu contexto social de produção, como possibilidade de transferi-las para outros locais. Essa concepção engendra um antagonismo interessante de ser observado: por um lado, práticas ecologicamente ajustadas têm condições de proliferar em contextos distintos à sua origem socioecológica e cultural; por outro, se essas origens desaparecem diante dos processos de modernização, significa que para seu livre desenvolvimento, as especificidades camponesas dependeriam de certa “pureza”. Para esta visão, as especificidades camponesas perdem seu conteúdo diante do processo de modernização e se tornam homogêneas. Assim, nasceria um duplo processo de pauperização: econômica e sociocultural.

Sem desvalorizar o mérito do esforço altieriano em reconhecer essas práticas como tão importantes quanto as científicas, ao menos dois aspectos problemáticos podem decorrer dessa

abordagem. Em primeiro lugar, ela desconsidera a relação interdependente entre essas práticas e os significados socioculturais específicos de um determinado território. Uma técnica agrícola localmente construída, muitas vezes, está diretamente articulada a racionalidades econômicas, relações de parentesco e vizinhança, padrões específicos de religiosidade, dinâmicas políticas diferenciadas, e concepções de posse da terra historicamente instituídas. Desterritorializar uma técnica para reterritorializá-la em outro lugar com características socioecológicas distintas pode não produzir o mesmo resultado em situações que não apresentam, em dosagens específicas, a mesma configuração sociocultural e ecológica. Portanto, esse “entrelaçamento” entre práticas agrícolas, relações socioeconômicas e concepções culturais se esvai se nos preocuparmos isoladamente com as técnicas sustentáveis.

Em segundo lugar, a dissociação destas diferentes dimensões de um mesmo processo socioecológico facilita a gestão de estratégias de ação por parte de técnicos e cientistas, formados num contexto acadêmico de especialização. Esta “purificação” da informação colhida em contextos rurais específicos (campeinato ou grupos indígenas) as aproxima da institucionalidade científica e abre caminhos tanto para mecanismos de validação científica, como de apropriação para “adequação” aos padrões cientificamente aceitáveis. No entanto, além da compreensão limitada sobre o contexto no qual determinada técnica está inserida acarretar distorções sobre a própria ação, esta fragmentação do saber camponês/indígena/quilombola desfavorece a gestão e planejamento estratégico por parte dos próprios grupos sociais. A “cientificização” destes fragmentos de saber etnicamente constituídos potencializa o estranhamento destes grupos com relação às metodologias agroecológicas, os distancia do processo de construção das ações locais e os coloca em situação de subalternidade em relação aos gestores dos projetos.

A concepção de “outro” – camponeses, indígenas e quilombolas – dos autores implica diretamente na preponderância de uma forma de saber sobre a outra na agenda política de produção da agroecologia. Gliessman e Altieri ao preocuparem-se com o campeinato estritamente em sua função ecológica e/ou como um provedor de técnicas sustentáveis, inevitavelmente oferecem a preponderância do aspecto científico do conceito de agroecologia. Sevilla Guzmán, por sua vez, ao evidenciar nas comunidades camponesas a existência e relevância de uma totalidade socioecológica complexa e dotada de atuação histórica própria, confere a ela o protagonismo agroecológico. Estas diferenças de concepção agroecológica anunciam uma controvérsia ciência/movimento que ocupa uma posição central nas discussões contemporâneas.

Atualmente, já existem no Brasil mais de 70 cursos de nível médio, superior ou pós-graduação em agroecologia ou com enfoque agroecológico (CAPORAL *et al.*, 2009). Ainda assim, para entre muitos agroecólogos uma preocupação quanto à indefinição e/ou desvirtuamento epistemológico da

agroecologia. Desde 1930 (quando o termo agroecologia começa a ser usado) até a década de 1960, existiu uma interpretação puramente científica do conceito. A partir dos movimentos ambientalistas surgidos neste momento histórico, o campo agroecológico passa a incorporar elementos reivindicatórios e a aglutinar diferentes grupos sociais que passam a configurá-la como movimento agroecológico. Confundindo-se ora com movimento, ora com disciplina científica, desde 1980 existe uma tendência de interpretação da agroecologia como prática agrícola ecológica. Como resultado da análise histórica e epistemológica do conceito de agroecologia, Wezel *et al.* (2009) identifica uma tendência à concepção de agroecologia como movimento na Alemanha, como prática na França e uma indefinição entre as três perspectivas (ciência, movimento e prática) tanto nos EUA como no Brasil.

É importante ressaltar que existe certo consenso quanto à relevância do trânsito da agroecologia pelas três dimensões identificadas (BORSSATO e CARMO, 2013; LEON SICARD, 2009; ROJAS, 2009). No entanto, o debate contemporâneo sobre a preponderância de uma das três concepções epistemológicas tem colocado os agroecólogos em arenas opostas de discussão. Num esforço de síntese, Wezel *et al.* (2009) articula cada uma destas tendências com os seguintes elementos constitutivos da agroecologia (**Figura 1**):

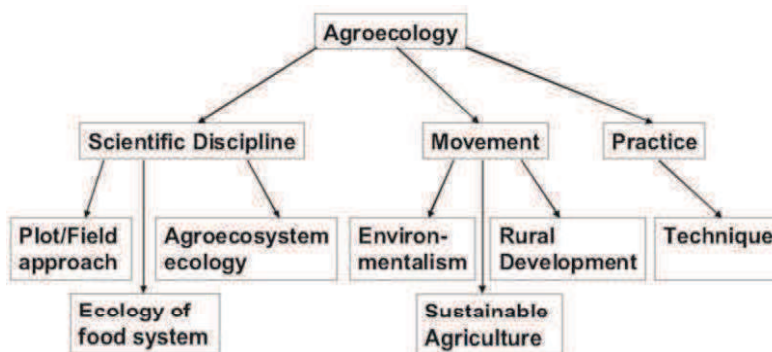


Figura 1: Diversidade dos significados atuais de agroecologia.
Fonte: (WEZEL *et al.*, 2009, p. 3).

Levando-se em consideração esta tipologia definida por Wezel *et al.* (2009), é possível realizar uma aproximação entre a concepção altieriana e a noção de agroecologia como disciplina científica e a concepção guzmaniana e a noção de agroecologia como movimento social. É certo que este dilema epistemológico é efervescente e que, como nos demonstra o histórico mencionado acima, são definições que ganham contornos de acordo com as demandas políticas e sociais majoritárias. Ainda assim, Sevilla Guzmán mantém o cuidado constante tanto de diferenciar a agroecologia de uma interpretação tecnicista, limitada a aspectos práticos, como de institucionalizá-la enquanto disciplina científica. O autor prefere compreendê-la como um novo “campo do conhecimento” que, por seu enfoque, requer combinar o produto de diferentes disciplinas. Nesse sentido, considera necessária uma

“orquestração das ciências”, onde os distintos resultados sejam coordenados e as contradições e incompatibilidades sejam abordadas para construir uma visão ampla da agroecologia: “não se trata de cair em nenhum reducionismo, nem de buscar uma utópica unificação das ciências, mas de aceitar um pluralismo metodológico, onde os limites dos juízos de autoridade de qualquer especialista são aceitos” (GUZMAN CASADO et al., 2000, p. 159).

Compreendendo que o pluralismo metodológico deve abranger tanto disciplinas das ciências naturais e ciências humanas, como saberes endógenos a grupos sociais específicos, o autor manifesta preocupação por tratar com igual grau de importância os diferentes vértices do polígono conceitual da agroecologia. Desse modo, ainda que se reconheça a importância do exercício interdisciplinar e da complexificação do conhecimento científico, o autor busca equilibrar a balança de poderes sem transformar ou travestir o saber camponês em fundamentos científicos, mas valorizando o potencial socioecológico transformador deste grupo social e ressaltando a importância política da agroecologia se constituir enquanto forma de ação social coletiva, ou seja, como movimento.

[...] en la situación mundial actual, los cursos de acción agroecológica necesitan generar procesos de representatividad social para desarrollar sus objetivos; es decir que las redes productivas generadas lleguen a culminar en formas de acción social colectiva pretendiendo adquirir la naturaleza de movimientos sociales (SEVILLA GUZMAN, 2013, p. 103)

A tendência altieriana, por sua vez, busca fortalecer tanto o conhecimento científico socioecológico alternativo quanto o conhecimento tradicional do campesinato ou grupos indígenas pela via científica. Acredita-se que, como uma área específica da academia, a agroecologia tornar-se-ia mais delimitada teoricamente e sofreria menores riscos de “desvirtuamento”. Além disso, seria possível o questionamento dos paradigmas científicos a partir do próprio campo científico (Borssato e Carmo, 2013).

Desde a definição elaborada em 1989 por Altieri, a agroecologia já é compreendida pelo autor como uma disciplina científica, sempre evidenciando as diferenças entre a “ciência moderna” e a “ciência alternativa”. Segundo o autor, a agroecologia transformaria as premissas científicas dominantes (atomismo, mecanicismo, universalismo, objetivismo, monismo) em premissas alternativas (holismo, contextualismo, subjetivismo e pluralismo) (Altieri, 1999). A inserção do agroecólogo em experiências agrícolas tradicionais e a participação destes agricultores no processo de construção da agroecologia é um movimento que, da perspectiva altieriana, qualifica politicamente o conhecimento não científico. Por “dialogar” com o conhecimento tradicional, ao ser reconhecida como ciência, a agroecologia cumpriria a função do que Rojas (2009) chamou de “tradução-validação cultural”.

Sob um olhar *guzmaniano*, a tentativa de tradução e/ou validação de determinada cultura pelo campo científico poderia gerar alguns problemas. De que forma, por exemplo, os saberes e práticas que compõem um território camponês - simbolicamente marcado pela lógica da reciprocidade, hierarquia familiar e especificidades de gênero, interconexão entre espiritualidade e relações de produção⁹ - poderiam ser “validados cientificamente”? Como a academia científica poderia operacionalizar esta proposta de “tradução-validação cultural” sem incorrer em reduções quanto à complexidade da lógica de produção não capitalista, amparada por uma racionalidade econômica própria, por representatividades religiosas, por complementaridades de gênero, etc.? É compreensível, portanto, que uma concepção de agroecologia que tenha como ponto de partida a identidade camponesa, indígena e/ou quilombola¹⁰ coloque ressalvas a esta delimitação epistemológica.

Pelo caminho contrário ao da “validação”, podemos notar uma demanda pelo processo de “apropriação” dos movimentos sociais inclusive da dimensão acadêmica da concepção e ação agroecológica. Um exemplo relevante desta tendência foi a expressiva participação indígena no IX Congresso Brasileiro de Agroecologia, não apenas como expectadores, mas como integrantes dos espaços oficiais de discussão¹¹. A grande maioria dos aspectos sociais da agroecologia foram a ela incorporados pela reivindicação histórica dos movimentos sociais. Tendo como exemplos o movimento de mulheres (SILIPRANDI, 2015), os movimentos de luta pela terra (Movimento dos Sem Terra - MST)¹², e movimentos étnicos (envolvimento da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas - CONAQ e Fundação Nacional do Índio - FUNAI), torna-se evidente que a contribuição da ação social coletiva na construção da agroecologia no Brasil é de suma importância. Através das demandas anunciadas por estes movimentos, como por exemplo a cobrança do poder público por assistência técnica diferenciada (Ater Indígena e Ater Quilombola), podemos perceber que tanto no aspecto técnicoagronômico como no aspecto sociocultural, a agroecologia está permeada pela dimensão política.

Nota-se, além disso, que as experiências de construção do conhecimento agroecológico no Brasil vêm demonstrando uma tendência contrária ao anúncio *altieriano* de “desaparecimento” do

⁹ Essas características serão descritas no decorrer desta tese.

¹⁰ Conforme será esclarecido no decorrer desta tese, compreende-se os quilombolas em suas especificidades histórico-geográficas, socioeconômicas e culturais, sem, contudo, deixar de identifica-los como parte constituinte da classe camponesa. Nesse sentido, reconhece-se tanto que as características descritas nesta tese como camponesas abarcam de maneira geral os quilombolas, quanto que estes últimos possuem particularidades que não podem ser anuladas enquanto tal. Assim sendo, optaremos, em alguns momentos, pelo uso do termo “camponês quilombola”.

¹¹ O IX CBA que aconteceu em Belém do Pará (2015) teve a FUNAI como apoiadora do congresso e contou, pela primeira vez, com um espaço institucional (mesa redonda) composto exclusivamente por lideranças de comunidades indígenas, denominado "Territórios Indígenas e a Agroecologia: Premissas e Alternativas para a Sustentabilidade". Participaram do evento representantes das etnias Xukuru, Tingui-Botó, Terena, Amanayé, Kaapor e Apurinã, entre outros.

¹² Segundo Borsatto e Carmo (2013, p.656): “A Agroecologia emerge no Movimento não somente como uma prática agrícola menos agressiva ao meio ambiente, mas emoldurada por um intenso questionamento político em relação às políticas agrícolas que estavam sendo adotadas pelo Estado brasileiro, que, por sua vez, fomentavam uma agricultura de larga escala, fortemente mecanizada, voltada para a exportação e dependente de complexos agroindustriais oligopolizados”.

“conhecimento tradicional” construído historicamente pelo campesinato. A permanência/resistência da lógica não capitalista de produção e reprodução da vida inerente ao campesinato (camponeses, indígenas e quilombolas) torna-se ainda mais evidente naquelas regiões do país historicamente deixadas à margem dos projetos desenvolvimentistas, ocupadas com maior expressão pelas comunidades rurais que as representam, como por exemplo o Vale do Ribeira¹³.

1.2 A área de estudo e os interlocutores

A Bacia Hidrográfica do Rio Ribeira de Iguape e o Complexo Estuarino Lagunar de Iguape-Cananéia Paranaguá – genericamente denominada Vale do Ribeira – está localizada entre dois dos estados mais desenvolvidos do País, abrange as regiões sudeste do Estado de São Paulo e leste do Estado do Paraná. Possui área de 2.830.666 ha (28.306 km²), sendo 1.119.133 ha no Paraná e 1.711.533 ha em São Paulo, correspondendo a respectivamente 39,5% e 60,5% em relação à área total da Bacia. Confronta-se ao norte e a leste com as bacias dos rios Tietê e Paranapanema e ao sul com a Bacia do rio Iguacu. A área da bacia abrange 31 municípios, sendo nove no Paraná e 22 em São Paulo. Estão ainda parcialmente inseridos na Bacia do Ribeira 10 municípios do Paraná e 14 municípios de São Paulo. O Vale conta com uma população de cerca de 411.500 habitantes, mais da metade nas zonas rurais (ISA, 2008). Uma das principais vias de acesso à região é a Rodovia Régis Bittencourt (BR - 116), que liga São Paulo ao Paraná. Em decorrência de sua complexa história geológica a região do Vale do Ribeira é uma das regiões do Brasil que apresenta as mais variadas características geoambientais e isto faz com que nela existam terrenos com diferentes formas de relevo e de tipos de solos cujas características físico-químicas podem variar em poucos metros (THEODOROVICZ, 2007).

O Vale do Ribeira concentra os mais importantes remanescentes de florestas em área contínua dos ecossistemas da Mata Atlântica (aproximadamente 2,1 milhões de hectares de florestas)¹⁴, assim

¹³ O Vale do Ribeira e as experiências de produção agroecológicas e agroflorestais existentes neste território foram por mim analisadas desde pesquisa realizada como Estágio Profissionalizante em Engenharia Florestal (USP/ESALQ – Departamento de Economia, Administração e Sociologia), em 2006, período da graduação. O Estágio Profissionalizante é uma oportunidade de realização de pesquisa e extensão oferecida pela ESALQ/USP no período de conclusão do curso de Engenharia Florestal (e outros). O estágio cumpre atividade acadêmica relativa a um semestre. Nesta ocasião, em 2006, realizei Estágio Profissionalizante em Engenharia Florestal (USP/ESALQ – Departamento de Economia, Administração e Sociologia), sob orientação da Prof^a Dr^a Maria Elisa de Paula Eduardo Garavello. A pesquisa foi desenvolvida durante a participação no projeto: “Recuperação e Conservação Ambiental através do Desenvolvimento Agroflorestal em Comunidades e Assentamentos no Vale do Ribeira e Pontal do Paranapanema, SP” como estagiária da instituição proponente Programa da Terra: Assessoria, Pesquisa e Educação Popular no Meio Rural – PROTER. No Vale, o referido projeto e a pesquisa a partir dele desenvolvida abrangeram os municípios: Cajati, Cananéia, Sete Barras e Barra do Turvo. Um dos frutos desta pesquisa foi a publicação: DE BIASE, L.. **A condição feminina na agricultura e a viabilidade da agroecologia**. Agrária (São Paulo. Online), v. 7, p. 33-65, 2010a.

¹⁴ Atlas da Evolução dos Remanescentes Florestais e Ecossistemas Associados do Domínio da Mata Atlântica no Período 1990-95, Fundação SOS Mata Atlântica, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais - INPE e Instituto Socioambiental - ISA, 1998.

como abriga populações tradicionais marginalizadas economicamente que vivem em interação contínua com a biodiversidade local (IDESC, 2006). Segundo o ISA (2008), dos 7% que restaram de Mata Atlântica em território nacional, 21% estão localizados no Vale do Ribeira. Em decorrência disto, mais de 50% de sua área total está sob regime de proteção ambiental (Unidades de Conservação) e o território foi considerado, em 1999, como área do Patrimônio Natural da Humanidade pela Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura).

A primeira atividade econômica de relevância na região foi a mineração para extração de ouro. Após a descoberta das Minas Gerais, no final do século XVII, o fim da extração do ouro leva a uma ampliação das áreas de cultivo e especialização na produção agrícola. Em meados do século XIX, o arroz traz um novo apogeu e se estende tanto nas fazendas (monocultura e trabalho escravo) como nos pequenos sítios (roça e trabalho familiar). Estes camponeses produtores de alimentos eram parcialmente dependentes dos grandes fazendeiros, que financiavam e compravam sua produção. A partir da segunda metade do século XIX, quando a política econômica se volta para o desenvolvimento da cafeicultura em outras regiões do país, a rizicultura entra em decadência e o Vale do Ribeira inicia um período de estagnação econômica (DIEGUES, 2007). Segundo Bernini (2015, p.117): “a decadência do sistema produtivo do arroz, a extinção da possibilidade de mineração e a marginalização em relação à economia cafeeira transformaram o Vale em uma região considerada atrasada e estagnada economicamente, quando ficou conhecido como o “Sertão do litoral”.

A presença de inúmeros sítios arqueológicos comprova que a ocupação humana é anterior à chegada dos portugueses no século XVI. Essa região era utilizada como rota de passagem pelos ameríndios vindos do planalto para o litoral, bem antes das primeiras incursões dos europeus no Brasil. [...] No século XVI as bandeiras de mineração iniciaram suas expedições partindo do litoral sul do Estado para o interior do Vale do Ribeira, levando junto indígenas e alguns escravos negros¹⁵. No século seguinte a região encontrava-se povoada por colonos europeus, os quais mantinham a economia extrativista e agrícola do Brasil Colônia, utilizando-se de escravos negros, recém-trazidos de diversas regiões da África, e também de índios escravizados. A mineração do ouro foi o primeiro ciclo econômico do Vale do Ribeira, atividade exercida por mão-de-obra escrava. Com o término deste ciclo, muitos ex-escravos ocuparam algumas terras e desenvolveram uma agricultura também voltada ao mercado de alimentos, tanto para consumo regional, como para o comércio com outras regiões do país. Um exemplo é o arroz, cujo ciclo teve início no final do século XVII, e foi intensamente comercializado para outras províncias no Brasil Império até meados do século XIX (ISA, 2008, p.8).

O Vale do Ribeira, mais precisamente a Baixada do Ribeira, é incorporado aos fluxos urbano-industriais apenas na década de 1940, com a introdução da monocultura de banana e de chá na região. É importante ressaltar, ainda assim, que a pequena agricultura familiar para autoconsumo e sua relação

¹⁵ Carril, L. F. B. 1995. **Terras de Negros no Vale do Ribeira: Territorialidade e Resistência**. São Paulo, FFLCH/USP, dissertação de mestrado.

com o mercado interno não desaparece nem nos momentos de crise nem nos momentos de auge econômico¹⁶ (DE BIASE, 2010b). A bananicultura, atravessando produções em larga e pequena escalas, é a atividade agrícola mais importante da região. A partir de então, conforme publicação do Instituto Socioambiental, os investimentos em infraestrutura se intensificaram e os interesses quanto à especulação imobiliária aumentaram:

No início da década de 1970 houve uma tentativa de regularização fundiária das posses rurais por meio de um convênio entre a Superintendência para o Desenvolvimento do Litoral Paulista (Sudelpa) e a Procuradoria do Patrimônio Imobiliário. Com isso, iniciou-se a demarcação de terras e a distribuição de títulos de propriedade a pequenos posseiros no Vale do Vale do Ribeira. Porém, essa forma de “demarcação” desconsiderava a existência de terras comunais, permitindo que fossem loteadas. [...] No início da década de 1980, o governo do Estado de São Paulo investiu em melhorias nas estradas que dão acesso à região, a fim de integrá-la ao resto do Estado. As terras se valorizaram, a especulação imobiliária se instalou despertando interesses de latifundiários e empresários de outras regiões, agravando conflitos fundiários em diversas áreas do Vale. [...] Nos anos 1990, foram promulgadas leis ambientais restringindo as formas de uso dos recursos da Mata Atlântica, e foi a época em que a região se destacou no cenário político do Estado por conta dos projetos de construção de barragens no Rio Ribeira de Iguape. Para lutar contra essa ameaça as populações tradicionais e, em especial, as comunidades quilombolas, se organizaram e criaram o Movimento dos Ameaçados por Barragens (Moab) (ISA, 2008, p.8).

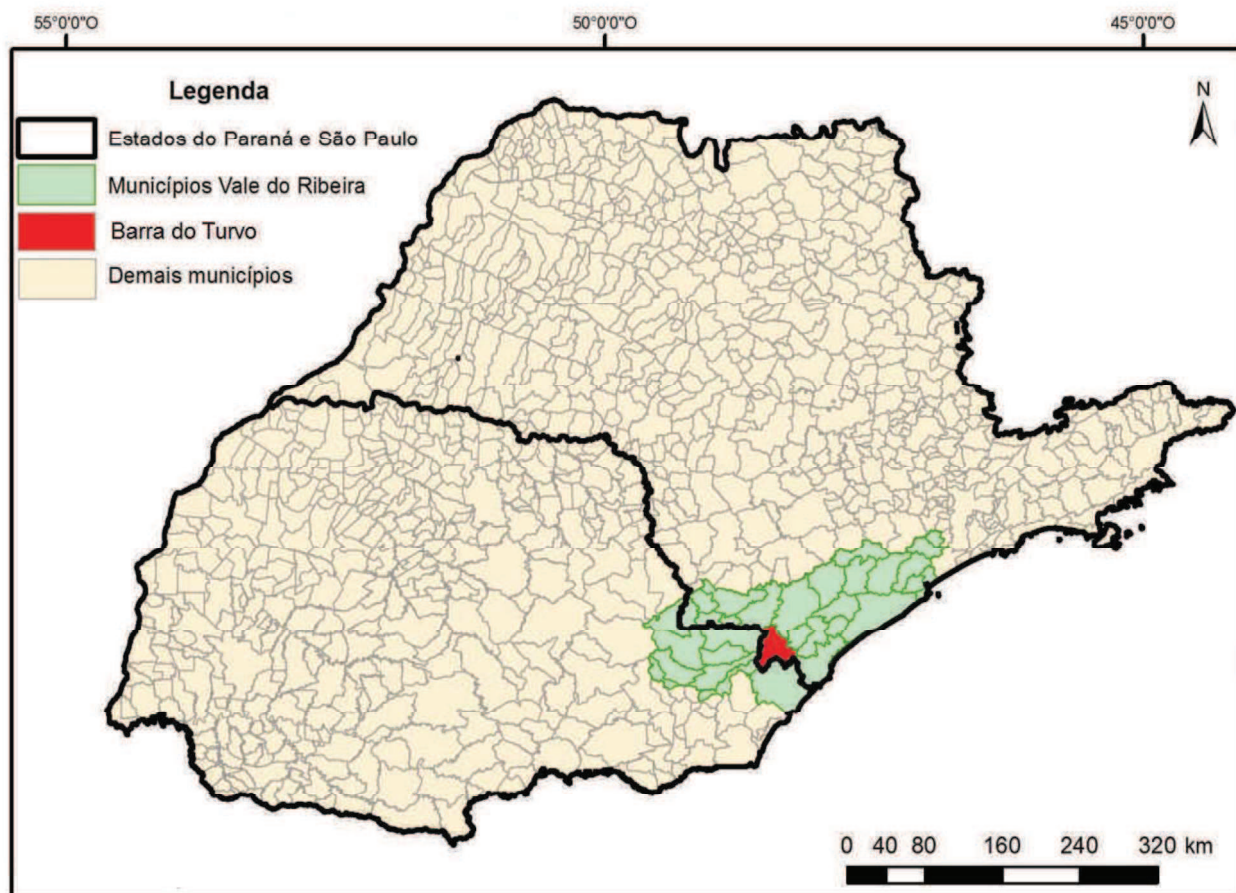
A expansão da bananicultura e a especulação imobiliária por parte dos fazendeiros e “grileiros” fez com que esta região – a mais preservada de Mata Atlântica do Brasil – se tornasse alvo do ambientalismo conservacionista. A presença da floresta e sua biodiversidade de fauna e flora, assim como a ausência de fortes atrativos econômicos na região, transformaram-na em lócus de pesquisas ambientais e interesse comerciais de natureza conservacionista. Conforme descreve Diegues (2007), desde a década de 1960 se iniciou um movimento de criação de áreas protegidas nesse território, apoiado por organizações da sociedade civil – organizações não governamentais, cientistas, movimentos e associações locais. Após este período de criação e consolidação das Unidades de Conservação (UC’s) e demais legislações ambientais aplicadas ao Vale, em meados da década de 1990, inicia-se um período de forte ação socioambiental junto às famílias camponesas (indígenas, quilombolas, caiçaras), dentre elas os projetos de implantação de experiências agroecológicas e

¹⁶ As famílias reconhecidas culturalmente como *caiçaras* e/ou *caipiras*, mesmo nos períodos de migração e redução populacional, não desaparecem em momento econômico algum. É interessante notar que a migração interna do Baixo Ribeira para as regiões montanhosas - primeiramente a rizicultura, e mais tarde tanto a especulação imobiliária impulsionada pelo turismo como a criação de Unidades de Conservação - UC’s –, faz com que muitas famílias atualmente do Médio Ribeira ainda se identifiquem como caiçara. O *caiçara* é normalmente a população litorânea e o *caipira* é a população interiorana: “(...) a região do Vale do Ribeira e do Litoral Sul é um mosaico de paisagens e populações humanas distintas. Nela podem ser encontrados os *caiçaras*, na faixa litorânea, *quilombolas*, espalhados em toda a região, principalmente no Médio Ribeira, os *caipiras* existentes no Médio e Alto Ribeira e migrantes norte-americanos, alemães, austríacos e japoneses no Médio Ribeira e no litoral (DIEGUES, 2007, p. 16).

agroflorestais. Desde então, a região do Vale do Ribeira vem se tornando referência quanto ao desenvolvimento de Sistemas Agroflorestais. São estas experiências agroecológicas iniciadas há vinte anos atrás que justificam a opção por realizar esta pesquisa na região do Vale do Ribeira, mais especificamente no município de Barra do Turvo.

Barra do Turvo é um município da porção paulista do Vale do Ribeira (**Mapa 1**), que faz divisa com o estado do Paraná e reúne uma das situações extremas das características geomorfológicas da região. Está localizada a 320 Km de distância da cidade de São Paulo e a 150 Km de Curitiba. O acesso se faz através da Rodovia Regis Bittencourt (BR-116) e Rodovia Municipal do Barreiro (SP - 552/230). Sua formação geográfica cria verdadeiros obstáculos para o acesso às terras habitáveis. Protegida pelas serras e banhada por rios de difícil navegação, constituiu-se em importante área de refúgio para populações indígenas e negros fugidos da escravidão (SILVA, 2008). As dificuldades logísticas relacionadas a este posicionamento impõe dificuldades quanto à infraestrutura local e escoamento da produção.

Mapa 1: Localização do Vale do Ribeira e município de Barra do Turvo nos Estados de São Paulo e Paraná.



Fonte: adaptado de IBGE e BERNINI (2015, p.22). Org.: DE BIASE, Laura. 2016.

Na ocasião de pesquisa realizada em 2006 (citada anteriormente) o trabalho desenvolvido no projeto protagonizado pelo PROTER em Barra do Turvo centralizava-se no interesse das famílias camponesas por adequar juridicamente do ponto de vista ambiental suas propriedades (averbação das Áreas de Preservação Ambiental e Reserva Legal), como forma de viabilizar a participação no “Consortio Terras Medicinais” firmado entre estas famílias e a empresa Natura¹⁷, através da produção de plantas medicinais em sistemas agroflorestais. No entanto, a pesquisa realizada naquele município expandiu-se para além dos limites deste projeto, quando me deparei com a existência de sistemas agroflorestais desenvolvidos pela Cooperafloresta, o envolvimento majoritário de comunidades quilombolas nessa associação e o protagonismo de mulheres negras nestas experiências. Ainda que se tenha sido identificada a relevância desta peculiaridade empírica, não cabia, naquele momento, realizar maior aprofundamento sobre estas experiências em particular¹⁸. Com uma nova proposta analítica, complementar ao caminho de pesquisa por mim realizado, recuperou-se esta oportunidade.

O retorno da atividade de pesquisa no município de Barra do Turvo incorpora, agora, ao menos quatro “interlocutores” que compõem o contexto territorial local: (a) a Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Quilombos de Barra do Turvo, que compõe o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga (MOJAC); (b) as Associações dos Remanescentes dos Quilombos dos Bairros Cedro, Ribeirão Grande/Terra Seca e Pedra Preta; (c) os fazendeiros e “grileiros” que compõem o cenário de conflitos fundiários do município; e (d) a Associação dos Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR (Cooperafloresta). Cada um destes elementos formadores do contexto geral desta pesquisa serão inicialmente apresentados a seguir e perpassados durante o desenrolar desta tese.

(a) Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos de Barra do Turvo

A história de formação da RDS Quilombos de Barra do Turvo pode ser descrita desde a criação do Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ). O PEJ foi criado em 1969 a partir de critérios ecológicos e político-econômicos, sem considerar a presença das comunidades tradicionais e quilombolas que viviam naquele e daquele território. Incluindo os municípios de Barra do Turvo, Cananéia, Cajati, Eldorado e Jacupiranga (região do Vale do Ribeira), eram 150 mil ha de unidade de conservação de

¹⁷ Mais especificamente a equipe desta empresa financiada para promover desenvolvimento tecnológico: Natura Inovação e Tecnologia de Produtos Ltda, P & T, Plataforma de Tecnologias Sustentáveis – Área de Produção Vegetal. Este projeto tratava-se do plantio de espécies medicinais de interesse comercial por parte da empresa Natura.

¹⁸ Naquela ocasião (2006) foram entrevistadas a mulheres pertencentes à comunidade quilombola do bairro Terra Seca Dolíria e Vanilda, que mencionaram a existência de uma “Associação Quilombola” cuja presidenta era uma mulher: Nilce de Pontes.

proteção integral¹⁹. A área do Parque englobou diversas comunidades tradicionais (quilombolas, indígenas, caiçaras e caboclos/caipiras), assim como uma das mais importantes rodovias do País, a Régis Bittencourt (BR-116). Em uma área tão extensa e com configuração sociocultural de tendências opostas à da conservação ambiental integral, a gestão do PEJ apresentou sérios problemas, entre eles o abandono por parte do Estado. Depois de 20 anos desinteresse com relação à efetivação das medidas políticas relacionadas ao Parque, entre as décadas de 1980 e 1990, a reestruturação da Secretaria Estadual do Meio Ambiente e incentivos econômicos internacionais a projetos do governo federal, as ações de fiscalização e controle se fortaleceram. Junto às intervenções jurídicas, aumentam os conflitos e mobilizações sociais locais (BIM, 2012; GIACOMINI, 2010).

Depois de um processo longo de negociações e renegociações entre sociedade civil (comunidades locais e agentes externos) e governo do estado, conquistou-se a abertura de uma possibilidade de recategorização desta Unidade de Conservação, transformando-a num Mosaico de Unidades de Conservação (BIM, 2012). A junção de unidades de conservação de diferentes categorias restritivas por meio da criação de um mosaico tem como objetivo garantir ao mesmo tempo as necessidades ecológicas e sociais de uma região de interesse conservacionista habitada por comunidades tradicionais (SNUC, 2000). Em fevereiro de 2008 o projeto que criou o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga (MOJAC) foi sancionado pelo governo do estado²⁰. Através desta ação de recategorização da área do PEJ, alguns conflitos e/ou problemas relacionados ao uso do solo pela população camponesa local foram reduzidos. A área do Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga (MOJAC) alcança 234 mil hectares, sendo que a área de proteção integral, remanejada e ampliada, atinge 154.872,17 ha, subdividida em três Parques Estaduais: Caverna do Diabo, Rio Turvo e Lagamar. A área de uso sustentável do MOJAC contempla cinco Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) com 12.665,06 ha, quatro Áreas de Proteção Ambiental (APA) com 73.558,09 ha, duas Reservas Extrativistas (Resex) com 2.790,46 ha, totalizando assim 243.885,15 ha de áreas protegidas (BIM, 2012).

Os benefícios imediatos oriundos da recategorização do PEJ para MOJAC às famílias camponesas moradoras em seu interior são inegáveis. Ainda que a área total de proteção integral tenha aumentado em mais de 15 mil hectares, a possibilidade de manutenção da população local em seus

¹⁹ Este modelo de conservação da natureza preservacionista foi importado dos Estados Unidos para o Brasil no período da ditadura militar. Diversos são os trabalhos que relatam ações violentas por parte do Estado às populações residentes nos territórios posteriormente classificados como Parques e Reservas ecológicos (GUHA, 2000; GOMEZ-POMPA e KAUS, 2000). Sobre o histórico da conservação da natureza no Brasil, sugere-se a leitura de Diegues (2008).

²⁰ Este processo de negociação política será apresentado no contexto da história de vida de Nilce de Pontes Pereira do Santos, capítulo 2 desta tese.

próprios territórios por intermédio da categoria “uso sustentável” gerou um alívio às tensões vivenciadas há mais de dez anos²¹.

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Quilombos de Barra do Turvo, que compõe este Mosaico, é formada por 5826,46 ha e sobrepõe quatro bairros de origem quilombola no município de Barra do Turvo - Cedro, Terra Seca, Ribeirão Grande e Pedra Preta-Paraíso. Através das Associações as comunidades quilombolas têm oportunidade de influenciar politicamente as decisões acerca das autorizações de uso do solo no interior da RDS (SMA, 2010). Como comunidades remanescentes de quilombo, possuem direitos territoriais que, apesar das dificuldades político-burocráticas, devem assegurar condições adequadas para a reprodução de seu modo de vida. Além dos direitos adquiridos por uma questão étnica, assim se operacionalizam as categorias de conservação da natureza institucionalizados pelo SNUC: as populações tradicionais podem permanecer e têm direitos de uso em algumas das unidades de conservação estipuladas (RESEX, RDS e APA), respeitando-se alguns *limites* a serem definidos *participativamente* em um Plano de Manejo. Além das determinações quanto às possibilidades de uso (a serem estipuladas no Plano de Manejo), os direitos atribuídos às comunidades através da RDS não incluem direito de posse. Além disso, podemos refletir brevemente sobre as relações de poder que perpassam a construção destes *limites* e desta *participação* no processo de construção do referido Plano.

Alguns estudiosos do assunto, entre eles Diegues (2008b), discutem, por exemplo, a situação de marginalização da realização dos planos de manejo de UC de uso sustentável em detrimento de UC de proteção integral. Conforme Bernini (2015), esta situação se coloca também no MOJAC. Nesse sentido, a autora comenta sobre o descrédito das comunidades do Mosaico com relação à construção deste plano:

A elaboração do Plano de Manejo é um processo que gera desconfiança entre as comunidades do mosaico desde o início da sua discussão, sobretudo porque essa elaboração será feita por uma equipe terceirizada à FF, ou seja, por técnicos mais distantes da realidade das comunidades que compõem o mosaico. Assim, ainda que no âmbito do conselho o Estado ali representado pelo gestor tenha uma postura de parceria e apoio às comunidades, a construção do documento base da gestão será feita por uma equipe que não está afinada com o cotidiano desta gestão. Esse procedimento, portanto, já é bastante revelador da forma de gestão proposta e dos limites da participação (2015, p.227).

A RDS Quilombos Barra do Turvo conta com um conselho deliberativo, o Conselho Gestor da RDS Quilombos de Barra do Turvo, instituído oficialmente em 2010 pela Portaria FF nº45/2010. Este conselho é composto atualmente por: um representante da Fundação Florestal (Wagner Portilho –

²¹ Ainda que o PEJ tenha sido criado em 1969, a presença do Estado para efetivar medidas preservacionistas (violências físicas e simbólicas, atuações legais, etc.) acontece com maior intensidade apenas no final da década de 1990.

presidente do conselho); doze representantes das comunidades quilombolas (três representantes de cada comunidade (Ribeirão Grande, Terra Seca, Cedro e Pedra Preta); até cinco representantes de órgãos públicos (Prefeitura Municipal de Barra do Turvo, Câmara dos Vereadores de Barra do Turvo e ITESP) e até cinco representantes de organizações da sociedade civil (Cooperafloresta, SINTRA VALE e Cooperativa PROLEITE). Entre outras medidas de gestão compartilhadas pelo gestor da RDS com este conselho deliberativo, cumprindo critérios preestabelecidos, as famílias quilombolas que vivem no interior desta Unidade de Conservação têm obtido autorização para realização de seus roçados, tal como realizados pelas gerações anteriores (sistema de coivara)²². Esta autorização é emitida a cada gleba que se pretende abrir, diante da apresentação de um requerimento apresentado e aprovado em reunião do conselho gestor (que ocorre mensalmente). Conforme discute Bernini (2015), esta situação coloca as comunidades de Barra do Turvo em situação mais confortável que outras comunidades não inseridas neste modelo de conservação²³.

Esta possibilidade adquirida através do processo de recategorização, contudo, nem sempre é vista como um “benefício”. Aos olhos de alguns representantes das comunidades quilombolas a obrigatoriedade do “pedido de autorização” para exercer a reprodução do seu modo de vida através da realização de roças pode parecer um ritual de submissão ao poder do Estado. Desta perspectiva, o direito quilombola de convivência com a floresta que os rodeia deveria estar fundamentada na sua relação histórica de manutenção daquele espaço florestado. A questão que aqui se coloca é a seguinte: partindo de uma análise histórica sobre a relação sociedade/natureza concebida pelos representantes do Estado e/ou ciência (ecólogos e ambientalistas) e àquela concebida pelas comunidades quilombolas, quem é que deveria ter o poder de autorizar quem a agir sobre a Mata Atlântica?

Nesse sentido, é pertinente refletir sobre o fato de o poder da ciência se colocar sobre as comunidades, mesmo quando articuladas via movimentos sociais, e as destituir de força suficiente para gerir seu próprio território. Ainda que numericamente a representação da comunidade tenha poder decisório no Conselho da RDS Quilombos Barra do Turvo, se não houvesse um gestor disposto a dialogar com a comunidade e de viabilizar a reprodução do seu modo de vida tal como preconizado pelo SNUC (2000), diante do poder político da ciência ecológica, suas demandas seriam capazes, na melhor das hipóteses, de protelar ou reformular decisões previamente estipuladas. Assim, ainda que se reconheça a importância deste conselho deliberativo e o avanço que sua existência representa no

²² De acordo com o Plano de Utilização da RDS Quilombos Barra do Turvo o roçado pode ser feito apenas: em área de capoeirão, capoeira, capoeira fina e tiguera; para o consumo e qualidade de vida da família; com a realização de aceiros de pelo menos 6 metros.

²³ Esta permissão poderia ser adquirida através de licenciamento a ser aprovado e emitido às comunidades tradicionais pela CETESB. Contudo, segundo Bernini (2015), o distanciamento entre as demandas das comunidades e as exigências deste órgão já resultaram, para outras comunidades quilombolas, em espera de 10 anos para a conquista da autorização.

universo da conservação ambiental no Brasil, é preciso questionar a pertinência da “gestão compartilhada” entre partes que contém graus de poder político tão discrepantes.

As desigualdades às quais nos referimos estão amparadas não apenas num exercício histórico de opressão, como também numa concepção de conservação da natureza que fortalece uma minoria dominante: a cientificidade conservacionista ou ecológico-capitalista. A desigualdade de poderes entre as partes inviabiliza a pretensa construção participativa e/ou compartilhada de qualquer coisa. Um breve exemplo desta inviabilidade pode ser constatado no próprio processo de criação do MOJAC. Ainda que não possamos negar as iniciativas de envolvimento dos moradores camponeses e quilombolas neste processo, também não podemos negar que as desigualdades de poder geraram barreiras à participação efetiva destes sujeitos nos processos decisórios.

Consta no próprio RTC do Ribeirão Grande e Terra Seca uma manifestação direta de insatisfação por parte da comunidade sobre a criação da RDSQBT no período de discussões sobre a recategorização. O antropólogo Rubens Alves da Silva menciona em sua descrição sobre o tema não apenas a incompreensão da comunidade sobre as implicações jurídicas (especificamente sobre o grau de tutela do Estado sobre seus territórios) das possibilidades de categorização de seus territórios (APA ou RDS), como também, em nota, relata o desacordo consensual das comunidades com relação à categoria institucionalizada.

Com efeito, no momento em que escrevo estas linhas acabo de atender, em minha casa, o interurbano da coordenadora da “Associação...” [Associação dos Remanescentes dos Quilombos dos Bairros Ribeirão Grande e Terra Seca], Nilce Pereira. O assunto principal é a confirmação da proposta de reunião para o final desta semana, dia 19 de janeiro de 2007; entretanto, ela aproveita a oportunidade para comentar brevemente sobre a reunião que fizeram ontem, 14 de janeiro, juntamente com as comunidades vizinhas (Reginaldo e Cedro) e na qual, ao que me transpareceu na conversa, **foi consensual o desacordo com referência a esta categoria “RDS”** (SILVA, 2008, p.32 – grifo meu).

Torna-se perceptível a dialética existente neste processo de gestão de um território que é ao mesmo tempo de direito quilombola e do Estado; que foi colocado a serviço da conservação ambiental, mas que também oferece possibilidades estratégicas de manutenção do modo de vida “tradicional”. O desacordo da comunidade com a criação da RDS poderia estar amparado pelo desejo do direito legal de propriedade da terra. A opção pela criação da RDS, contudo, poderia estar amparada pela visão de uma possibilidade de favorecimento das comunidades, imersas num jogo político ambientalista a elas desfavorável. A dialética impõe conflitos e os conflitos viabilizam processos de transformação e recriação das redes que tecem aquele território. As conquistas adquiridas historicamente, ainda que tenham sido levadas por caminhos tortuosos, não são o fim, mas parte de um processo de conquista de direitos e de meios legítimos de manutenção da reprodução do modo de vida quilombola ainda em curso.

(b) Associações dos Remanescentes de Quilombos de Barra do Turvo

O direito quilombola ao território foi reconhecido pela legislação brasileira apenas cem anos após a “abolição formal e inconclusa” (PRIOSTE e BARRETO, 2012) da escravidão, depois de muita mobilização social e negociações políticas, através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias²⁴ da Constituição Federal de 1988. Ainda assim, o direito das comunidades quilombolas à propriedade definitiva das terras garantido em 1988 não significou a realização deste direito na prática. Reconhecia-se o dever do Estado quanto à emissão de títulos às comunidades, porém não havia nem sequer uma formulação jurídica, definição do órgão responsável e dos procedimentos legais que deveriam garantir o processo de efetivação desse direito. Como resposta a 14 anos de luta dos movimentos sociais quilombolas obteve-se a promulgação do Decreto 3912/2001²⁵, que não apresentou avanços à conquista dos direitos quilombolas. Conforme evidenciam Prioste e Barreto (2012, p.18): “O Decreto 3912/2001 era de caráter restritivo porque somente seriam reconhecidas as propriedades sobre terras que eram ocupadas por quilombos em 1888, à época da Lei Áurea, e que estivessem ocupadas por “remanescentes das comunidades dos quilombos” em 5 de outubro de 1988”.

Um avanço significativo foi legalmente conquistado apenas dois anos depois (com a mudança no governo brasileiro), através do Artigo 17 do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003²⁶. Como inovações mais importantes, os mesmos autores identificam: “a “autodefinição”, para fins de declarar a condição de remanescentes de quilombos, o conceito de território, abrangendo a terra utilizada para a reprodução física, social, econômica e cultural da comunidade, e a titulação coletiva da terra” (2012, p.20). Ressalta-se, ainda, que a *titulação coletiva da terra* é uma atribuição ainda não existente na legislação brasileira²⁷.

Diante desta conquista, uma das questões que se coloca pelos movimentos quilombolas atualmente é a desburocratização do processo de reconhecimento das “comunidades remanescentes de quilombo” e de titulação de suas terras. As regulamentações instituídas através das Instruções

²⁴ Constituição brasileira de 1988, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “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”.

²⁵ O **Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001 decreta:** Art. 1º Compete à Fundação Cultural Palmares (FCP) iniciar, dar seguimento e concluir o processo administrativo de identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como o reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro imobiliário das terras por eles ocupadas. Parágrafo único. Para efeito do disposto no caput, somente pode ser reconhecida a propriedade sobre terras que: I eram ocupadas por quilombos em 1888; e II estavam ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos em 5 de outubro de 1988.

²⁶ Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003: “Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2o, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.”

²⁷ O direito ao território conquistado pelos indígenas atribui a titulação das terras à FUNAI, inexistindo neste processo a categoria “título coletivo”.

Normativas foram, em meio a tensões políticas, reformuladas três vezes no período de quatro anos. Com base no Decreto 4.887/2003, foi instituída em 2004 a primeira Instrução Normativa de regulamentação do procedimento de titulação das terras de quilombo (Instrução Normativa do INCRA Nº 16/2004). No ano seguinte, argumentando insuficiência nos requisitos desta norma, o INCRA elaborou e publicou a Instrução Normativa nº 20/2005 que, entre outras coisas, instituiu a exigência de relatório antropológico. A lentidão institucional relativa à titulação tornou-se ainda pior com a publicação em 29 de setembro de 2008 da Instrução Normativa nº 49, praticada até os dias de hoje. A problemática criada a partir desta última reformulação foi tamanha que os movimentos quilombolas articularam-se e conquistaram, *provisoriamente*, uma revisão normativa:

Diante dessa problemática apresentada, foi proposta pelo INCRA outra instrução normativa, em 07 de outubro de 2009, (Instrução Normativa nº 56), cujas exigências de estudos e relatórios, mais diretas e objetivas, não repetem da antiga instrução as excessivas e desnecessárias previsões para a elaboração do RTID. Porém, a represália e pressão por parte dos setores ruralistas sobre o Governo foi quase que imediata e, 13 dias após a publicação, a Instrução Normativa nº 56 foi revogada, de forma que a norma de 2008 (a IN 49) foi republicada como IN nº 57 de 20 de outubro de 2009 (PRIOSTE e BARRETO, 2012, p.23).

Segue a descrição das etapas para a regularização quilombola do direito coletivo da terra, incluindo procedimentos a serem realizados internamente (primeira etapa), através da Fundação Cultural Palmares (segunda etapa) e pelo INCRA (demais etapas)²⁸:

- (1º) Formação da Associação dos Remanescentes de Quilombo²⁹;
- (2º) Obtenção da Certidão de Autoreconhecimento da Fundação Cultural Palmares³⁰;
- (3º) Abertura do processo no INCRA para reconhecimento do Território Quilombola³¹;
- (4º) Elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID);
- (5º) Análise e julgamento de recursos ao RTID – processo aberto para contraditório;
- (6º) Portaria de Reconhecimento – declaração dos limites do território;
- (7º) Decretação / Encaminhamento – decreto presidencial que autoriza a desapropriação privadas e encaminhamento a entes públicos que tenham a posse;
- (8º) Desintrusão – notificação e retirada dos ocupantes;
- (9º) Titulação – emissão de título de propriedade coletiva para a comunidade.

²⁸Informações obtidas no “Quadro Geral da Política de Regularização Quilombola” em <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>, acesso em janeiro de 2016.

²⁹ Recomendada, porém não exigida, pela Fundação Cultural Palmares.

³⁰ Entre as queixas realizadas pelo movimento quilombola quanto à burocratização da IN nº49 existe uma argumentação referente à sobreposição de medidas administrativas por parte da FCP e INCRA: “É importante também se falar, para que se veja claramente que tais exigências burocráticas tem o objetivo final de criar empecilhos às titulações, que se tem aí um caráter dúplice e repetido de medidas administrativas, uma vez que se realiza procedimentos semelhantes para a certificação por parte da Fundação Cultural Palmares e para a identificação do INCRA (PRIOSTE e BARRETO, 2012, p.23).

³¹ O reconhecimento do território quilombola é adquirido em nível estadual através da elaboração do Relatório Técnico Científico (RTC), que garante às comunidades direito a assistência técnica, infraestruturas e outros subsídios oferecidos pelo ITESP.

A impossibilidade de permanência nas terras ocupadas pelos seus antepassados é anunciada às comunidades rurais do Vale do Ribeira desde a década de 1970. O desamparo Estatal, a política ambiental conservacionista e as disputas por terra relacionadas às especulações imobiliárias (tanto por parte do agronegócio quanto do ambientalismo) vieram somando diversas esferas de ameaça às famílias que constituíram historicamente suas referências existenciais nestes territórios (BIM, 2012; DUARTE, 2012; BERNINI, 2015). Ainda que os conflitos ambientais sobre a terra permaneçam até os dias de hoje³², a possibilidade de auto atribuição e de obtenção do título de propriedade coletiva da terra em nome da comunidade quilombola contribuíram em muito para o empoderamento destas comunidades. Exemplo relevante à pesquisa aqui proposta foi a conquista da redução das áreas dos Parques Estaduais de Jacupiranga e Intervales em 2001, através da Lei nº 10850, que considerou o reconhecimento por parte do ITESP dos remanescentes das comunidades de quilombo localizados na região da Caverna do Diabo: Sapatu, Nhunguara e André Lopes. Em 2008, contudo, a não resolução das questões fundiárias retomou o conflito que acabou na inclusão do território de Sapatu ao Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga (MOJAC).

Conforme indica Giacomini (2010) é de extrema relevância compreender que além de um ato de *reconhecimento jurídico* o Artigo 68 da Constituição Federal de 1988 é simultaneamente um ato de *criação social*. Vindos de um processo de “ressemantização” do conceito de quilombo e criação do conceito de “remanescentes de quilombo”, segundo a autora, a tendência das discussões (conduzidas majoritariamente pela FCP) foi a de diminuir a expressão racial do conceito de identidade e valorizar os aspectos culturais de identificação social através do conceito de etnicidade. Segundo Arruti (2003, p. 9): “essa presencialidade da categoria legalmente instituída (a *remanescência* em lugar da reminiscência), levou a uma atualização do termo *quilombo*, permitindo que, cada vez mais, ele seja apropriado como uma auto-identificação política. Identificação que encontra respaldo no ideário quilombola [...] caro ao movimento negro”.

As noções de etnia e etnicidade foram sendo utilizadas segundo referencial teórico-metodológico dos estudos rurais - tal como o conceito de “bairro rural” de Antônio Candido e Maria Isaura de Queiroz - desde meados da década de 1990. Em 1994 a Associação Brasileira de Antropologia - ABA definiu “remanescentes de quilombo” 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, constituída através de vivências e valores partilhados” (O'DWYER, 1995, p.17). Além de reforçado o caráter histórico e cultural do agrupamento social que caracteriza o remanescente de quilombo, o reconhecimento da reprodução do

³² A recategorização do Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ) à Mosaico de Unidades do Conservação do Jacupiranga (MOJAC) instituída pela Lei 12.810 de 21/02/2008 gerou discussões e disputas políticas que ainda são renegociadas e dependentes de resolução de problemas legais extremamente complexos. Sobre estes conflitos ler DUARTE (2012).

modo de vida através do “uso comum” do território, marcado pela denominação *Terras de Preto*, fortalece seu potencial de mobilização e reivindicação de direitos.

[...] “remanescentes de quilombo” e “terras de preto” passam a estar inevitavelmente associadas, por meio de uma outra genealogia, que vincula a interpretação do legislador à militância camponesa, pelo reconhecimento de formas especiais de uso da terra, até então desconsideradas pelos instrumentos de cadastros e intervenções do Estado. [...] O avanço do movimento negro rural quilombola dos Estados do Maranhão, Pará, São Paulo e suas influências sobre todo o Brasil, com a organização da Articulação de Remanescentes de Quilombola, contribui para a interpretação dos argumentos produzidos em nível nacional (GIACOMINI, 2010, p.60).

A construção dos bairros rurais negros do Vale do Ribeira foi analisada por diferentes prismas que, do ponto de vista aqui adotado, podem ser complementares. O bairro de Ivaporunduva é compreendido por Queiroz (1983) em sua delimitação territorial a partir de aspectos sociais do processo produtivo, tais como o fenômeno da solidariedade. Carril (1996), por sua vez, centra suas atenções não na forma tradicional de ocupação do território, fundamentada na economia familiar de produção, mas nos aspectos políticos que inter-relacionam os bairros de Ivaporunduva, Sapatu e Pilões com os processos de disputa territorial que os permeiam. Bandeira (1991), ao discutir sobre os territórios negros do Brasil, estabelece uma correlação interessante entre tais aspectos quando compreende os elementos constitutivos da organização quilombola tanto como identidade sociocultural quanto como uma forma de afirmação política. Esta autora evidencia a característica grupal de controle da terra específica a comunidades quilombolas, que se somam em alguns aspectos a características identificadas nas comunidades camponesas.

Conceitos como o de “morada da vida” (HEREDIA, 1979) e “terra de trabalho” (camponesa) em oposição à “terra de negócio” (capitalista) (MARTINS, 1981); as relações de vizinhança e compadrio, os processos de ajuda-mútua, a construção própria de hierarquia familiar e interdependência entre os gêneros e a costura realizada pela religiosidade à dimensão humana e não-humana dos processos de trabalho com a terra são elementos abundantemente descritos por Candido (1975), Woortmann e Woortmann (1997), Brandão (1995) e Santos (1984) referentes aos camponeses e que também podem ser identificados entre os quilombolas. Radicalmente diferente do modelo de assalariamento capitalista, as relações de trabalho na economia familiar camponesa, assim como nas comunidades quilombolas, obedecem a princípios não mercantis (SHANIN, 1974) e a uma racionalidade não ocidentalizada (WOORTMANN, 1990)³³. Neste contexto, são as diferenças

³³ Ainda que a economia camponesa compreenda tanto a produção para o *auto-consumo* como a produção para a *comercialização*, existem diferenças fundamentais entre a lógica de produção camponesa (M-D-M) e a lógica de produção capitalista (D-M-D'). Na primeira, o valor de troca encontra-se vinculado e submetido ao valor de uso, sendo este último preponderante. Na segunda, o valor de troca busca desvincular-se do valor de uso e superá-lo. A fórmula D-M-D', onde D=dinheiro, M=mercadoria e D'= o dinheiro original mais um incremento, foi elaborada por MARX, K. **O Capital**. Rio Janeiro: Bertrand Brasil, v. 1.,1996.

hierárquicas e as diferenças de gênero no interior da família e/ou comunidade que organizam as atividades produtivas, seguindo a lógica de *satisfação das necessidades* socialmente construídas pelo grupo familiar e/ou comunitário (CHAYANOV, 1974; SHANIN, 1974; BANDEIRA, 1991). Ainda que a (re)construção da identidade quilombola extrapole em suas especificidades históricas, sociais e culturais o modelo camponês de produção e reprodução da vida, o processo de luta destas comunidades, conforme evidenciou Giacomini (2010), passa pelo fortalecimento deste modo de vida.

Conforme veremos no decorrer desta tese, os processos de auto identificação vivenciados pelas comunidades quilombolas, inclusive durante o processo de reconhecimento necessário à obtenção de título coletivo da terra, são extremamente relevantes para algumas destas comunidades no que se refere ao fortalecimento da identidade sociocultural. Assim foi vivenciado pela comunidade Ribeirão Grande durante o processo de formação da Associação dos Remanescentes de Quilombo do bairro Ribeirão Grande e Terra Seca. Atualmente, esta Associação tem participado de um movimento de inserção e revalorização do movimento agroecológico a partir das bases quilombolas. O histórico da comunidade Ribeirão Grande que ofereceu as condições para a construção de uma concepção e experimentação agroecológica e agroflorestal será descrito nos próximos capítulos. Cabe, neste momento, apresentar uma transcrição de entrevista realizada com a liderança local, Nilce de Pontes Pereira do Santos, que contribui tanto para refletir sobre as concepções de agroecologia expostas no subitem anterior, quanto para exemplificar as particularidades quilombolas atribuídas a tais discussões conceituais:

Laura: E onde é que fica a agroecologia em tudo isso?

Nilce: você quer saber da agroecologia ou dos conceitos agroecológicos? [...] Então, como se diz, a agricultura quilombola é um sistema agroecológico dentro da cadeia da agroecologia. A agroecologia ela tem vários eixos, vários galhos. Nós quilombolas nós temos um modelo e uma prática agroecológica, a Cooperafloresta tem uma outra tendência, a Fundação Florestal ela prega um outro modelo de agroecologia, já... as vezes eu acho que eles se confundem um pouco quando falam que querem fazer sustentabilidade ambiental.

Laura: Existe uma certa discussão sobre a agroecologia... se a agroecologia é uma ciência, se a agroecologia é uma prática, ou se a agroecologia é um movimento...

*Nilce: Pra mim ela tá mais pra movimento que pra prática. Que todo mundo quer apresentar o seu conceito do que é agroecologia. Agroecologia entende que: não se usa agrotóxico e não se usa fogo. Esse é o tabu de todo mundo. [...] A gente com a CONAQ, agente tá dentro da discussão da agroecologia porque a gente quer provar que nós fazemos agroecologia **sim**.*

Laura: E como deveria se fazer agroecologia, para que fosse uma proposta legal, que pudesse contribuir com a comunidade?

Nilce: uma resposta direta seria, valorizando o conhecimento local, da comunidade, seja sua... na essência, da terra, da fé, e da vivência. Então três coisas, né? Que se

discute muito. Qual a vivência da comunidade dentro da agroecologia? O que que eu entendo quanto a sustentabilidade? É aquilo que eu vivo no dia-a-dia. Não é aquilo que eu apresento, né, de bonito pros outros verem. Mas o meu dia-a-dia mesmo. A forma como eu me mantenho ali naquele território. Isso é agroecologia³⁴.

(c) Fazendas griladas e conflito fundiário

Os conflitos fundiários na região estudada são compostos por elementos bastante generalizados na realidade brasileira, como os procedimentos ilegais de grilagem de terras, e alguns outros relativamente específicos, como as argumentações ambientalistas que os envolvem e a recorrente demanda jurídica por parte da organização civil e movimentos sociais (principalmente FUNAI e CONAQ) quanto à regularização de territórios indígenas e quilombolas. A reprodução da ilegalidade fundiária através da “grilagem” de terras é uma questão de extrema importância para o estabelecimento da estrutura econômica brasileira como um todo. Segundo Oliveira (2010, p.291) “o processo histórico de grilagem das terras devolutas no Brasil é parte constitutiva do capitalismo rentista que nele se desenvolveu. Por isso, estrutura fundiária concentrada e grilagem de terras públicas, devolutas ou não, estão na sua própria origem”. Martins (1981) identifica que o conflito fundiário na história brasileira existe desde quando o cativo deixou de ser exercido ao trabalhador (escravo) para exercer-se à terra (propriedade privada), com a Lei de Terras (1850).

No Vale do Ribeira, assim como na Amazônia, estas formas de apropriação da renda da terra ganham contornos específicos, correlacionados com a biodiversidade florestal ainda existente nestas regiões. Além da própria valorização das terras para fins de conservação ambiental estimular grilagens e negócios envolvendo a renda de terra (BERNINI, 2015), deparamo-nos nestas realidades com a situação de o próprio Governo Federal efetuar regularizações de processos ilegais de ocupação de terras com argumento ambiental (DUARTE, 2012). Por seu histórico de marginalização econômica, o Vale do Ribeira é uma região em que esta situação se repete com intensidade, colocando as populações camponesas ali residentes em situação de extrema insegurança. A indefinição dominial existente nos casos de uso comum do território, tal como as terras “remanescentes de quilombo”, acaba por facilitar a ação de grileiros (ALMEIDA, 2008).

Segundo descrição de Diegues (2007), a questão fundiária no Vale do Ribeira é historicamente marcada por conflitos armados e exacerbação da violência de diversas naturezas contra as comunidades locais. Na citação abaixo o autor descreve a trama complexa de relações estabelecidas entre o Estado, os “grileiros” e as comunidades locais (caiçaras, caipiras, indígenas e quilombolas):

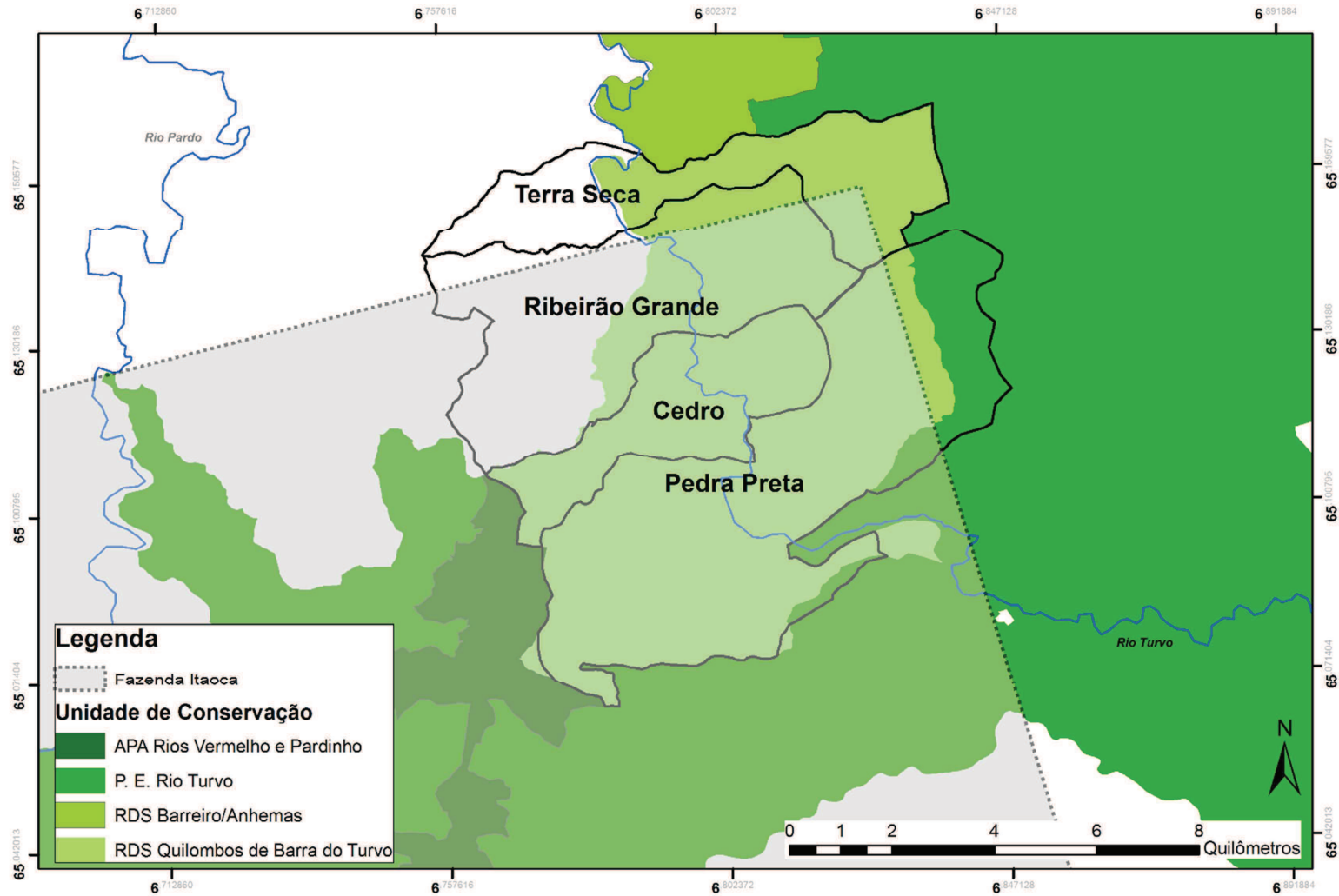
³⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

Esses problemas foram agravados com a construção da BR-116 (década de 60) e a BR-101 (década de 70), e a conseqüente valorização das terras, muitas das quais sem titulação válida. A primeira conseqüência dessas estradas foi a desarticulação da navegação marítima e fluvial no litoral, seguida da chegada à região de grupos imobiliários e grileiros que não só se apossaram das praias e sítios, expulsando os caiçaras, quilombolas, caipiras e quilombos mas também intensificaram o desmatamento da Mata Atlântica da região com a operação de serrarias e indústrias de palmito. Os grileiros adquiriram pequenas posses e ampliavam suas propriedades em terras devolutas ou da União. **A desapropriação das terras caiçaras e de outros grupos tradicionais pelos especuladores foi, muitas vezes, realizada de forma violenta, através de jagunços que ameaçavam e expulsavam os moradores, mas, na maioria das vezes estes foram ludibriados, com o uso de artifícios legais.** Em certos casos, o caiçara, depois de vender sua propriedade acabava trabalhando como caseiro do novo proprietário de fora que construía sua casa na praia. Em muitos casos, os moradores caiçaras, depois de venderem suas praias para veranistas, foram obrigados a construir suas casas nas encostas das serras, em lugares sujeitos a perigo de desabamentos onde tampouco sua presença é legalmente autorizada. Depois de serem considerados “posseiros” em suas próprias terras, são considerados agora moradores ilegais nas encostas das serras, em áreas de restinga e mangue, consideradas áreas de proteção permanente (APPs) (DIEGUES, 2007, p.27 - grifo meu).

A legitimação estatal da ilegalidade com argumentação ambientalista, efetuação de violências diversas com as comunidades quilombolas e desfavorecimento destas comunidades no processo de regularização fundiária, potencializado pela dificuldade de realização da cadeia dominial e os interesses políticoeconômicos relacionados à questão ambiental, estes aspectos todos do processo de grilagem de terras podem ser observados no campo específico desta pesquisa. Conforme Duarte (2012) e Bernini (2015) estes conflitos e ilegalidades envolvem não apenas a sobreposição de terras do Estado destinadas à conservação ambiental (RDS) e terras reconhecidas pelo Estado como “remanescentes de quilombos”, mas ainda um caso de “grilagem” das mesmas terras (área denominada de Fazenda Itaoca) que recebeu indenização milionária do estado na década de 1990³⁵. O **Mapa 2** demonstra esta situação de sobreposição: “propriedade” (parcial) da Fazenda Itaoca, propriedades coletivas dos remanescentes de quilombo (Terra Seca/Ribeirão Grande, Cedro e Pedra Preta) e domínio estadual da RDS Quilombos Barra do Turvo. Nota-se, a partir da visualização do **Mapa 2**, que há uma porção do bairro Ribeirão Grande cuja sobreposição se estabelece somente entre “território quilombola” e “Fazenda Itaoca”; e outra porção do bairro Terra Seca que não apresenta sobreposições indicando conflito fundiário.

³⁵ Segundo Bernini (2015, p.163-164): “Em 1978 o Estado de São Paulo decretou como “utilidade pública” a parte da fazenda que estava no 45º perímetro (Anexo A), com a finalidade de desapropriar tal área, que integrava o então Parque Jacupiranga. Em 1982, percebendo a “demora” do Estado em realizar a desapropriação, seus proprietários entraram com o processo de desapropriação indireta dessa área. O estado foi condenado, em 1992, pelo Supremo Tribunal Federal a pagar 270 milhões de reais por esta área (15.547 ha). Este montante, pago em parcelas ao longo dos anos 1990, foi totalmente saldado em 2000, quando do pagamento da última parcela, cujo valor foi de 42 milhões de reais”. A autora oferece maiores detalhes sobre este conflito, deixando claro todas as dificuldades jurídicas e ilegalidades que ele representa.

Mapa 2: Sobreposição entre território quilombola, Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos Barra do Turvo, e Fazenda Itaoca.



Fontes: SMA-SP / INCRA / ITESP. Org.: SILVA, Ramon Felipe Bicudo; DE BIASE, Laura. 2016.

(d) *Associação de Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR - Cooperafloresta*

Conforme será descrito no quarto capítulo desta tese, os sistemas agroflorestais são vistos no interior do pensamento agroecológico como uma *prática* pertencente à agroecologia. No entanto, os contornos tomados no processo em curso de diferenciação entre as técnicas de sistemas agroflorestais (sequenciais e simultâneos)³⁶ e o que se convencionou chamar de *agroflorestas sucessionais*, sugerem que este último ofereça uma expressão da agroecologia como movimento: um *movimento agroecológico agroflorestal*. A partir do aprimoramento e complexificação das técnicas de SAF historicamente reproduzidas principalmente na América Latina, o grande idealizador deste conceito, Ernst Göstch, vem realizando experimentações diversas em parcerias distintas estabelecidas tanto com camponeses como com grandes fazendeiros do Brasil. Seja em pequena ou em grande escala, o objetivo deste “militante da agrofloresta” é demonstrar ao mundo o potencial produtivo de uma “floresta agrícola”.

Um destes campos de experimentação foi o Vale do Ribeira, mais especificamente as comunidades rurais de Barra do Turvo-SP, através da Cooperafloresta. A Cooperafloresta - nome usado como identificação (nome fantasia) da “Associação de Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR” – é composta por um grupo de técnicos, camponeses e quilombolas organizados em associação desde 2003 e em cooperativa desde 2012 para desenvolver produção agrícola a partir de agroflorestas sucessionais, seguindo orientações principalmente de Ernst Göstch e seu aprendiz Nelson E. Corrêa Neto. Há nesta tese um capítulo específico (capítulo quatro) para descrição e análise sobre esta associação. Cabe, neste momento, compreender o lugar da Cooperafloresta no contexto geral aqui traçado.

A organização da Cooperafloresta foi a primeira iniciativa de associação realizada entre técnicos/especialistas e camponeses/quilombolas no território pesquisado, iniciada desde a chegada de Nelson na região em 1996 e oficializada apenas no ano de 2003. Conforme veremos, naquele momento as comunidades rurais em questão vivenciavam ameaças de diferentes ordens, anunciando medidas de retirada das famílias do território com argumentação fundamentada na legislação ambiental, referente à “proteção” do Parque Estadual de Jacupiranga. Algumas forças políticas começavam a se articular no sentido de viabilizar a permanência das comunidades, ainda ancoradas na possibilidade de reconhecimento destas comunidades como “comunidades tradicionais”, mais tarde

³⁶ Uma classificação sobre os diferentes tipos de SAF será apresentada no quarto capítulo desta tese.

fortalecidas com a possibilidade do autoreconhecimento como “remanescentes de quilombo”. Nascida neste contexto, sobre a expectativa de viabilizar a permanência no território a partir da realização de uma atividade agrícola considerada “menos impactante”, a Cooperafloresta se faz como uma organização socioambientalista com interesses claros de promover a agrofloresta, que pode oferecer benefícios socioeconômicos às comunidades quilombolas e desenvolve um processo de vínculo dos associados com um propósito ecológico-espiritualista que será descrito nos próximos capítulos.

A descrição destes quatro interlocutores realizada acima ((a), (b), (c) e (d)) permite evidenciar a complexidade das tensões e densidade das relações estabelecidas no território analisado. Considerando, portanto, o histórico de luta e fortalecimento sociopolítico das comunidades quilombolas de Barra do Turvo, assim como a ampla experiência desenvolvida durante vinte anos de construção de agroflorestas e articulação associativa realizada pela Cooperafloresta, imersos em conflitos fundiários e disputas territoriais, identificou-se na região acima contextualizada, alto potencial investigativo. Interessava-me em particular compreender de que forma estas comunidades quilombolas se inseriram e/ou foram inseridas nas experiências agroflorestais desenvolvidas pela Cooperafloresta. Em que medida o modo de vida quilombola e seus processos de territorialização estão representados na concepção e experiências agroflorestais desenvolvidas naquele contexto. Enfim, *como* desenvolver “agroecologia plena” em território quilombola (em disputa) no Vale do Ribeira.

1.3 Território e poder: um caminho de análise

Como não poderia deixar de ser, a análise a ser realizada nesta pesquisa exige um olhar ao território pesquisado que não seja compartimentalizado e/ou enrijecido por concepções teóricas, assim como uma compreensão da totalidade que permita apreender o movimento dialético de confrontação entre os elementos do concreto e as abstrações teóricas, alimentando continuamente criação de novos olhares e novas formulações. Assim sendo, desde o conhecimento prévio da realidade a ser pesquisada foi possível encontrar referências teórico-metodológicas sobre o conceito de território que auxiliassem na reflexão proveniente das demandas do real. A inter-relação entre “universo científico” representado pelos técnicos agroflorestais/ambientalistas e o “universo camponês” representado pelos quilombolas num contexto conflituoso e repleto de tensões sociopolíticas; uma comunidade quilombola politicamente organizada e com

larga experiência no processo de luta por seus direitos territoriais; associação agroflorestal (Cooperafloresta) reconhecida internacionalmente no meio acadêmico com acúmulo de vinte anos de experimentação em construção agroecológica agroflorestal; todos estes elementos que compõem o contexto local exigiam uma concepção política de território e um diálogo teórico que abarcasse as múltiplas possibilidades de se estabelecerem relações de poder e fazer agroecológico. Sendo assim, foi possível encontrar contribuições teóricas iniciais em Godelier (1989), Oliveira (1999), Raffestin (1993), Foucault (1987, 2000) e Holloway (2003), tal como apresenta-se a seguir.

O conceito de território norteador desta pesquisa não inclui interpretações nacionalistas e/ou deterministas que excluem a possibilidade de compreensão dinâmica do conceito. Ao contrário, concebe-se aqui a transitoriedade do território, guiada pelas relações estabelecidas entre sociedade e natureza, em meio a um jogo de forças políticas e culturais passíveis de reformulações. Segundo Godelier (1989, p.107): “*se designa por territorio la porción de la naturaleza, y por tanto del espacio, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a todos o a parte de sus miembros derechos estables de acceso, de control y de uso que recaen sobre todos o parte de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar*”. Como parte desta interpretação o autor evidencia o fato de a natureza não ser em si um recurso para a sociedade, mas depender, para isso, da combinação de duas condições: (1) que possa satisfazer direta ou indiretamente necessidades sociais, possuir uma utilidade dentro de uma forma de vida social; e (2) que a sociedade disponha dos meios técnicos para separá-la do resto da natureza e utilizá-la para seus fins. Estas condições de transformação da natureza em recurso à sociedade, portanto, implicaria na “*presencia de una sociedad con una cierta interpretación de la naturaleza y que combine sus **representaciones intelectuales** con los **medios materiales** para actuar sobre una fracción de esa naturaleza y utilizarla para su reproducción física y social*” (GODELIER, 1989, p.107 – grifo meu). Segundo o autor:

Lo que la naturaleza le proporciona al hombre es, en primer lugar y por supuesto, la naturaleza del hombre, especie animal dotada de un cuerpo y obligada, para reproducirse, a vivir em sociedad. Pero también le proporciona los elementos materiales que le pueden servir: a) medios de subsistencia; b) medios de trabajo y de producción (herramientas y materias primas para fabricarlas); c) por último, medios para producir los aspectos materiales de sus relaciones sociales, los que componen la estructura determinada de una sociedad (relaciones de parentesco, relaciones político-religiosas, etc.). (1989, p.108)

Esta concepção teórica torna-se pertinente ao território pesquisado especialmente pelo fato de tratar-se de experiências de produção e reprodução da vida que integram não apenas conflitos fundiários, mas especificidades socioculturais. Como veremos, trata-se de um território quilombola que busca autoafirmação de sua identidade desde as formas de cultivo da terra à devoção a ela relacionada. Notaremos no decorrer desta tese que a busca pelo título coletivo da terra pode representar o desejo de acesso, controle e uso do território como forma de obter “recursos materiais e imateriais” para reprodução de seu modo de vida. Nas palavras do autor: *‘o que reivindica, por tanto, una sociedad al apropiarse de un territorio es el acceso, el control y el uso, tanto respecto a las realidades visibles como a las potencias invisibles que lo componen, entre las que parece estar repartido el dominio de las condiciones de reproducción de la vida de los hombres, de la suya propia y de los recursos de que dependen* (GODELIER, 1989, p.108 – grifo meu).

Oliveira (1999, p.13), ao definir território como uma “totalidade concreta do processo/modo de produção/distribuição/circulação/consumo e suas **articulações supraestruturais**” (grifo meu), concebe as dimensões visíveis e invisíveis que tecem, juntas, um território. Este autor, no mesmo sentido, evidencia que o território se faz a partir apenas do processo de socialização da natureza:

Logo o território não é um *prius* ou um *a priori*, mas, a contínua luta da sociedade pela socialização igualmente contínua da natureza. O processo de construção do território é, pois, simultaneamente, construção / destruição / manutenção / transformação. É em síntese a unidade dialética, portanto contraditória, da espacialidade que a sociedade tem e desenvolve (OLIVEIRA, 1999, p.13).

A simultaneidade entre construção, destruição, manutenção e transformação do território definida por Oliveira (1999) pode ser vista, da perspectiva de Raffestin (1993) como resultado de fluxos de energia e informação que atravessam as relações sociais como manifestação de *poder*. Segundo este último autor, sendo multidimensional e imanente, o poder faz-se presente em todas as relações e imprime em determinado espaço a “imagem” territorial condizente com as ações sociais ali estabelecidas. Nessa perspectiva, o território “é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, **revela relações marcadas pelo poder**. O espaço é a "prisão original", o território é a prisão que os homens constroem para si (RAFFESTIN, 1993, p.143-144 – grifo meu). Segundo o autor, para compreender a forma pela qual vincula-se *território e poder* é essencial extrapolarmos os limites da noção de Poder (com

maiuscula). Ao contrário deste, o poder (com minúscula) atravessa despercebidamente qualquer relação.

Sendo co-extensivo de qualquer relação, torna-se inútil distinguir um poder político, econômico, cultural etc.. **Sendo toda relação um lugar de poder**, isso significa que o poder está ligado muito intimamente à manipulação dos fluxos que atravessam e desligam a relação, a saber, a energia e a informação. [...] O laço entre o poder e o saber é evidente, mas não há nem informação pura nem energia pura. Trata-se sempre de uma combinação das duas. O espaço-tempo relacional é organizado pela combinação de energia e informação (RAFFESTIN, 1993, p.54).

Existe uma tendência bastante comum, próxima ao que acontece com a noção de hierarquia³⁷, de interpretação do conceito de *poder* como necessariamente uma “força” que conduz, oprime, tolhe, e/ou subjuga um “adversário”. No entanto, como nos demonstrará Holloway (2003) nos próximos parágrafos, nem sempre o poder exercido por meio de uma relação coloca os dois (ou mais) polos da interação em oposição ou alguma outra forma de negatividade. Se, conforme Raffestin, “toda relação” é um “lugar de poder”, como ficariam então as relações de fraternidade, reciprocidade, solidariedade? Para seguirmos a investigação desta tese precisaremos, portanto, conceber o *poder* não como algo em essência “negativo”, mas como algo inevitável. Isto não deve significar, contudo, interpretá-lo como inocente: “O poder é inevitável e, de modo algum, inocente. Enfim, é impossível manter uma relação que não seja marcada por ele” (RAFFESTIN, 1993, p.159).

Se retomarmos o princípio básico da teoria agroecológica (articuladas as contribuições teóricas de Gliessman, Altieri e Sevilla Guzmán) que prevê, para plenitude de sua práxis, o diálogo entre o *saber-fazer* científico e o *saber-fazer* das comunidades rurais (camponeses, indígenas e quilombolas), podemos encontrar nesse exercício metodológico relações de poder fundamentadas na linguagem (saber) e na ação/energia (fazer). Partindo deste ponto de vista, utilizaremos os conceitos de *saber-poder* de Foucault (1987, 2000) e de *poder-fazer* e *poder-sobre* de Holloway (2003). Esta opção inclui uma compreensão sobre a necessidade de transformação das relações monopolistas (representadas pelo *poder-sobre*) em relações autônomas (representadas pelo *poder-fazer*).

Ao conceber as famílias camponesas/indígenas/quilombolas e os cientistas (representantes do conhecimento acadêmico chamados muitas vezes de técnicos ou extensionistas) como sujeitos em comunicação, a partir de Foucault (1987)

³⁷ Esta reflexão será apresentada no terceiro capítulo desta tese.

interpretaríamos que o saber compartilhado entre estes sujeitos implica, necessariamente, em ações e reações articuladas como relação de poder, ou seja, parte-se do princípio de que a *produção de saberes* é necessariamente uma *produção de poderes*: “temos antes que admitir que [...] poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 1987, p. 27).

[...] aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes [...]. Uma relação de poder, [...] se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de uma ação (ação governada, é certo) e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis (FOUCAULT, 2000, p. 243).

Assim, segundo o autor, a relação de poder como ação sobre a ação do outro gera, necessariamente, “ação governada”, conduzida a um “campo de possibilidades” orientado por outro sujeito (aquele que exerce o poder). Para a discussão que se pretende fazer nesta pesquisa, Foucault (2000) oferece contribuições tanto na identificação da multiplicidade de poderes existentes nas relações e no próprio processo de construção do saber, como na percepção de que o poder se faz a partir da delimitação por parte de um sujeito do “campo de possibilidades” de outro (aquele sobre o qual se exerce o poder). Esta última contribuição aproxima-se da análise de Holloway (2003) sobre a construção do poder. Da perspectiva de Holloway o poder analisado por Foucault seria denominado de *poder-sobre*. É pertinente evidenciar que esta perspectiva *hollowayniana* afina-se com a perspectiva *foucaultiana* no que diz respeito à identificação da forma de ação do poder como uma *estruturação do campo de possibilidades*. A estruturação alheia deste campo realizada por um sujeito em detrimento do outro seria, para Holloway, o exercício do *poder-sobre*, da separação dos processos de concepção e execução de uma ação. Holloway (2003), contudo, oferece uma alternativa ao “fatalismo” anunciado pela inevitabilidade do poder exercido *sobre*, e visualiza a possibilidade de uma construção conjunta do campo de possibilidades através da união do *fazer* de um com o *fazer* do outro, promovida pelo que denominou de *poder-fazer*.

Segundo Holloway (2003), o fazer é um conceito em si transformador, é o movimento completo de negação prática, que parte de um fluxo social e nega um estado

de coisas dado – ao fazer, transformamos. A ruptura do fluxo social do fazer, que possibilita a concepção e a ação do feito segundo um campo de possibilidades “uno”, é a emergência do *poder-sobre*. A monopolização do território pelo capital, por exemplo, que limita o exercício do fazer camponês/indígena/quilombola, pode ser concebida como uma forma de representação do *poder-sobre*, da relação que segrega a concepção da ação e que, portanto, desintegra o fazer próprio. O *poder-sobre* não deixa de existir como uma das formas do fazer, como ação transformadora de um estado de coisas. No entanto, adquire uma forma que nega a sua própria substância. Segundo Holloway (2003, p.51):

Enquanto o poder-fazer é um processo de unir, o unir do meu fazer com o fazer dos outros, o exercício do poder-sobre é a separação. O exercício do poder-sobre separa a concepção da execução, o feito do fazer, o fazer de uma pessoa do de outra, o sujeito do objeto. Aqueles que exercem o poder-sobre são separadores que separam o fato em relação ao fazer e os fazedores em relação aos meios de fazer. [...] O poder-sobre é a ruptura do fluxo social do fazer.

O poder quando exercido sobre determinado sujeito transforma o fazer em trabalho alienado, passivo ou alheio. Se o “campo de possibilidades” é estruturado a partir de fora, de forma descolada da lógica interna, a ação decorrente (seja ela técnica ou política) não será ativa, não possibilitará uma construção autônoma, independente, livre de território. Se a práxis agroecológica não for capaz de unir concepção e execução através da reformulação do campo de possibilidades e inclusão de referências internas, correr-se-á o risco de estabelecer relações agroecológicas fundamentadas no poder-sobre. Compreender as relações de poder inerentes ao *fazer* pode, portanto, favorecer a compreensão sobre as possibilidades de construção da autonomia e territorialização camponesa.

Sob a lógica capitalista, a ação dominada, ou trabalho exercido para satisfação da concepção de outro, passa a ter mais valor do que o fazer ativo ou o trabalho autônomo. Desse modo, colocam-se obstáculos com relação ao acesso ou à visibilidade de experiências autônomas de um *fazer* livre e transformador.

Os não fazedores (os que comandam o fazer) prescrevem o fazer de tal forma que, para aqueles que o realizam, o fazer se converte em um ato alheio (imposto externamente). Seu fazer é transformado de ativo em passivo, em sofrido ou alheio. O fazer se converte em trabalho alienado. O fazer que não é comandado de maneira direta pelos outros se separa do fazer alienado e se considera menos importante: “E você o que faz?”. “Oh, eu não faço nada. Só sou uma dona de casa” (HOLLOWAY, 2003, p.56).

Por *autonomia*, portanto, entende-se a união entre a concepção e a execução; entre o fato, o fazer, os meios de fazer e os fazedores. Por *concepção* entende-se um campo de possibilidades interno, pertencente ao universo dos próprios fazedores. Por *execução* entende-se a etapa final do fluxo social do poder-fazer.

A partir da contextualização do campo desta pesquisa realizado acima pode-se, portanto, compreender a pertinência de conceber o território na amplitude oferecida por Godelier (1989), Oliveira (1999) e Raffestin (1993) e de incorporar a discussão teórica oferecida por Foucault (1987, 2000) e Holloway (2003). Esta elaboração reflexiva nos permite situar o propósito desta pesquisa de compreender a forma pela qual lógicas econômicas não capitalistas (camponesa, quilombola e/ou indígena) têm participado e/ou poderiam participar do processo de construção – concepção e execução – deste campo do conhecimento. A partir de então podemos indagar: as experiências agroecológicas agroflorestais vivenciadas pela comunidade Ribeirão Grande (Barra do Turvo) estão fundamentadas em quais formas de relação de poder? O que uma ou outra forma de relação de poder (*poder-sobre* ou *poder-fazer*) estabelecida através da construção da agroecologia pode influenciar quanto ao *acesso, controle e uso* do território quilombola do Ribeirão Grande? Para responder a estas questões foi preciso articular diferentes técnicas de pesquisa que, no todo, oferecessem possibilidades de acesso a estas dimensões todas da realidade pesquisada.

1.4 Da objetividade à subjetividade: opção por um conjunto de técnicas de pesquisa

Para abarcar a amplitude de análise necessária ao propósito desta pesquisa, considerando-se a contextualização do campo de pesquisa e a abordagem teórico-metodológica expostas acima, optou-se pela utilização de uma combinação de instrumentos metodológicos capazes de oferecer possibilidades de inserção no universo pesquisado de forma a apreender tanto as dimensões objetivas quanto as subjetivas do território analisado, sendo eles: análise de documentos, observação participante, entrevista não dirigida e história de vida. Comentaremos cada uma destas opções nos próximos parágrafos.

A análise de documentos foi um instrumento de pesquisa interessante não apenas para o acesso a dados históricos, quantitativos e qualitativos, mas também como uma forma de acesso a registros de momentos/fatos/opiniões oficializados (registrados em Atas e/ou redigidos como documento) que por diversos motivos acabam por não pertencer

à história considerada como oficial. Entre todos os documentos ao qual tivemos acesso, aqueles que efetivamente compuseram a tese foram os Relatórios Técnicos Científicos (publicados pelo ITESP), vídeos produzidos pela Cooperafloresta e disponibilizados na internet, Atas de reuniões da Associação dos Remanescentes de Quilombos dos bairros Ribeirão Grande e Terra Seca e textos redigidos por Nilce de Pontes Pereira do Santos sobre o histórico das comunidades quilombolas de Barra do Turvo (fornecidos pela autora). Buscou-se, para análise destes documentos, considerar durante a interpretação de seus conteúdos o contexto histórico e sociopolítico ao qual eles pertenciam no momento em que foram produzidos.

O conceito de observação participante é utilizado aqui para a ação de observação realizada durante a participação em alguns dos eventos e/ou atividades realizadas na comunidade Ribeirão Grande³⁸. Ressalta-se, aqui, que o exercício investigativo realizado a partir de dentro da comunidade não significa apenas fazer-se presente naquele lugar interno, assim como não significa uma busca por vivenciar tais momentos como se fosse um “de dentro”, mas fazer-se presente como um sujeito próprio, que possui suas próprias inquietações e vivências, mas que se coloca disposto a observar, apreender e aprender com os sujeitos analisados, sem esconder-se em armaduras construídas por preconceções ou estabelecer julgamentos disjuntivos com relação aos sujeitos e ao espaços observados. Além dos pequenos momentos cotidianos vivenciados na comunidade em todas as viagens de campo que fazíamos e éramos ali muito bem acolhidos, tive a oportunidade de participar de dois importantes rituais locais: a *Mesada de Anjo* e a *Cantoria das Almas*, realizados na Semana Santa (2014), que serão descritos no terceiro capítulo desta tese.

A entrevista não dirigida (ou entrevista aberta) foi realizada nesta pesquisa como forma de estabelecer um diálogo comunicativo com o entrevistado sem que se limitasse as possibilidades de expressão de opiniões “íntimas” e exposições menos “formuladas”. Conhecendo a vasta literatura acadêmica já produzida sobre aquele local de pesquisa, buscou-se nas entrevistas o acesso à uma dimensão da vida real que transbordasse as

³⁸ Segundo Guber (2011, p 22): “*La observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno [torno] del investigador, y participar en una o varias actividades de la población (...). La "participación" pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a "estar adentro" de la sociedad estudiada. En el polo contrario, la observación ubicaría al investigador fuera de la sociedad, para realizar su descripción con un registro detallado de cuanto ve y escucha*”.

informações já adquiridas. Conforme define Guber (2011, p.32), buscou-se acessar a ordem “afetiva” do comportamento:

*Otra vía para aprender las competencias metacomunicativas de una comunidad de hablantes es la entrevista no directiva. (...) Es cierto que la no directividad puede ayudar a corregir la imposición del marco del investigador si esta táctica resulta de una relación socialmente determinada en la cual cuentan la reflexividad de los actores y la del investigador. **La no directividad se basa en el supuesto de que aquello que pertenece al orden afectivo es más profundo, más significativo y más determinante de los comportamientos, que el comportamiento intelectualizado** (GUBER, 2011, p.32 – grifo meu).*

Ressalta-se, contudo, que o diálogo estabelecido nas entrevistas seguiu um percurso livre, orientado apenas pelo interesse dos meus interlocutores no tema desta pesquisa, eliminando completamente o formato de inquéritos, de forma que o sujeito entrevistado pudesse se manter numa condição de “conforto” com relação à comunicação estabelecida. As questões que buscava-se investigar e situações/informações que pretendia-se compreender eram previamente pontuadas em caderno de campo apenas para servir como “*checklist*” no decorrer do diálogo, mas não para serem diretamente colocadas ao interlocutor. Para a fluidez do diálogo e profundidade da investigação, atenta-se (conforme discutiremos mais à frente) para a importância da construção de (ao menos) um mínimo grau de vínculo (identificação e confiança) a ser estabelecido entre mim e minha interlocutora.

A opção pelo método da história de vida e realização de um exercício biográfico, nova no meu caminhar como pesquisadora, precisará ser melhor contextualizada. Nesta contextualização demonstra-se, ainda, a forma, politicamente forte do meu ponto de vista, através da qual as comunidades quilombolas pertencentes à RDS Quilombos de Barra do Turvo, representados por suas lideranças, receberam a proposta de realização desta pesquisa. Segundo o Plano de Utilização da RDS Quilombos de Barra do Turvo (2012):

69 - Estudos, pesquisas, diagnósticos nesta RDSQBT, seja em parte desta, no seu todo ou como parte do Mosaico de Unidades de Conservação de Jacupiranga só poderá ser realizado mediante aprovação pelo Conselho Deliberativo, consultada as associações, atendendo os interesses das comunidades e com posterior encaminhamento do projeto integral ao órgão gestor.

70 - Entende-se por interesses destas comunidades: a valorização e apreciação das diferentes formas de saber e manifestações culturais e em especial as praticadas nestas; os trabalhos de pesquisas e de fomento

tecnológico que visem sustentabilidade socioambiental que combine conhecimento técnico-científico e etnoconhecimento.

71 - No interesse das comunidades quilombolas o Conselho Gestor da RDSQBT autoriza proposta de pesquisa e projetos de intervenção nesta quando medidas para que os conhecimentos e benefícios gerados sejam repartidos com essa população tradicional fiquem estabelecidos, bem como compromisso do pesquisador e autores responsáveis em realizar apresentações, exposições desse trabalho e seus resultados, bem como deixar cópia desses documentos e publicações em especial, formando acervo e valor nesse conjunto de conhecimentos.

Na reunião do Conselho Gestor de dezembro de 2013, a proposta desta pesquisa foi apresentada ao conselho pelo gestor Wagner Portilho, conforme acordado entre nós. No entanto, o conselho debateu sobre a necessidade de limitar a realização de pesquisas de acordo com o interesse local, assim como sobre a necessidade de retornos por parte dos pesquisadores à comunidade. Como resultado desta discussão, optou-se pela solicitação da minha participação na reunião seguinte do conselho, para apresentação da referida proposta de pesquisa e avaliação quanto às possibilidades de sua realização. Anterior a este momento de apresentação e avaliação da pesquisa, em janeiro de 2014, realizei a primeira visita de campo à RDS Quilombos Barra do Turvo, ocasião em que fui apresentada³⁹ à Nilce de Pontes Pereira do Santos. Em março de 2014 realizei a apresentação da proposta de pesquisa na reunião do conselho deliberativo da RDSQBT, com apoio da minha orientadora, Valéria de Marcos. A comunicação foi estabelecida de maneira bastante efetiva, havendo comentários, participações e alguns questionamentos a respeito do retorno dos resultados e contribuições à comunidade⁴⁰. Todas as dúvidas esclarecidas, a pesquisa foi devidamente aprovada pelo Conselho.

Na viagem seguinte de pesquisa de campo, em ocasião da primeira entrevista a ser realizada com a liderança local Nilce de Pontes, senti uma demanda situacional quanto ao recurso investigativo da “história de vida”: minha interlocutora esperava-me pronta para realizar a descrição da história da comunidade e dos conflitos por eles vivenciados

³⁹ O apoio da pesquisadora Carina Bernini – que nesta ocasião estava em processo de finalização de sua pesquisa – foi importante neste momento. Como um elemento de ligação entre o mundo interno e o mundo externo, Carina teve condições de nos apresentar à Nilce e de nos transferir uma parcela da confiança adquirida por ela ao longo do seu caminho de pesquisa com esta liderança quilombola.

⁴⁰ A presença da Valéria neste momento foi de extrema importância, pois através de sua fala conseguimos deixar claro e transmitir confiança não apenas sobre minhas intenções, mas da equipe de trabalho da professora como um todo. Esclarecemos que não iríamos atuar mediando a relação da comunidade com ONG's, articulando fontes de financiamentos para projetos prontos, ou trazendo inovações tecnológicas testadas na universidade (conforme foi sugerido), pois não acreditávamos nesta forma de trabalho. No entanto, nos comprometemos a retornar os resultados das pesquisas desenvolvidas na RDSQBT para, junto à comunidade, construir possíveis formas de atuação futura.

como já estava acostumada a fazer para tantos e tantos pesquisadores que por ali já haviam passado. A sensação era a de que as informações estavam preparadas e que minha interlocutora estava pronta para dizer, como muito bem o faz, toda aquela série de informações históricas e políticas. Minha expectativa naquele momento era outra, eu deveria compreender aquela comunidade desde seu interior, eu buscava uma história que precisasse ser contada “fora do escritório”, distante das oficialidades. Senti necessidade de sair daquela formulação relativamente “engessada” e de colocar minha interlocutora numa posição diferente daquela na qual estava acostumada e me apresentava. Precisei, nas entrelinhas, pedir licença à Nilce liderança que se apresentava a mim naquele momento, para conhecer de perto a *história de vida* que havia lhe atribuído aquele lugar. Foi assim que iniciei o exercício de uma metodologia bastante adequada a pesquisas que pretendem analisar uma sociedade de seu interior.

Histórias de vida e depoimentos pessoais, quando cuidadosamente realizados, **possibilitam conhecer um grupo e uma sociedade de seu interior**, - em oposição às demais técnicas que projetam sobre ambos esquemas formulados exteriormente, aplicando-lhes categorias definidas muitas vezes a partir de teorias que não lhes dizem respeito. As revelações dos informantes mostram como se relacionam entre si, como se formam e se inter-relacionam as camadas, como se exprime a dominação de grupos e camadas, e finalmente como tudo isso compõe a sociedade global, fazendo ressaltar conflitos que podem se agitar subrepticiamente e por isso quedar ignorados. A categorização utilizada decorre das revelações dos próprios informantes, as distribuições hierárquicas e os princípios que as regem são desvendados por eles, a lógica da construção e do funcionamento interno da sociedade e do grupo a que pertencem vem à tona. **É possível então uma comparação destas configurações, que conservam as possibilidades do real, com as teorias existentes, de tal modo que a reflexão teórica possa progredir a partir do confronto com uma vigorosa informação empírica** (QUEIROZ, 1983, p.71-72 – grifo meu).

Foi em nosso encontro sucessivo de pesquisa, ainda, que realizei a opção por desenvolver uma análise e descrição biográfica. Após o exame de qualificação (junho de 2014), por sugestão da Prof^ª Dr^ª. Sueli Furlan, optei pela realização da biografia. Com o consentimento de Nilce, iniciamos uma série de encontros nos quais ela me oferecia depoimentos sobre sua história de vida na comunidade Ribeirão Grande e/ou por entre os diversos conflitos que perpassaram aquele território. A história de vida de Nilce nos ofereceu uma riqueza de detalhes e de experiências internamente vivenciadas, a partir de um referencial essencialmente específico à comunidade pesquisada. É importante destacar que o capítulo que contém uma análise da história de vida e depoimentos de

Nilce não tem como função averiguar a veracidade dos fatos ou buscar contraposições, mas compreender da perspectiva desta liderança as experiências por ela vivenciadas. Assim, as experiências de Nilce foram analisadas nesta tese, tal como propõe Thompson (1981), como uma possibilidade de alcançar a totalidade da “consciência social”, estruturada em termos de classe. Segundo Thompson (1981, p.188-189) a “experiência” nos leva a:

[...] reexaminar todos esses sistemas densos, complexos e elaborados pelos quais a vida familiar e social é estruturada e a consciência social encontra realização e expressão [...]: parentesco, costumes, as regras visíveis e invisíveis da regulação social, hegemonia e deferência, formas simbólicas de dominação e de resistência, fé religiosa e impulsos milenaristas, maneiras, leis, instituições e ideologias – tudo o que, em sua totalidade, compreende a “genética” de todo o processo histórico, sistemas que se reúnem todos, num certo ponto, na experiência humana comum, que exerce ela própria (como experiências de *classe* peculiares) sua pressão sobre o conjunto. [...] A “experiência” (descobrimos) foi, em última instância, gerada na “vida material”, foi estruturada em termos de classe, e, conseqüentemente o “ser social” determinou a “consciência social”.

Sendo assim, durante o processo de investigação, assim como na exposição dos resultados desta pesquisa, buscou-se estabelecer uma relação dialética entre a formulação teórica e a pesquisa empírica, assim como desconstruir uma lógica dicotômica de análise que opõem o indivíduo à sociedade e o objetivo ao subjetivo. É pertinente ressaltar, por último, que, repetindo a experiência vivenciada em minha pesquisa de mestrado, fizemos presente nas viagens de campo em família (desta vez uma família maior: eu, meu marido Roberto, minha enteada Vitória e nosso filho Heitor). Tal como foi discutido por alguns antropólogos (Descola, 2006; Seeger, 1980; Woortmann e Woortmann, 1997), a abordagem de pesquisa realizadas por um casal ou uma família pode reduzir o sentimento de estranhamento da presença do pesquisador por parte dos entrevistados. Costumo notar que a presença da família nas atividades de pesquisa de campo amplia as possibilidades de diálogo e reduz a distância existente entre mim e as famílias camponesas, neste caso quilombolas. Desta vez, ainda, tivemos a possibilidade de vivenciar um deslocamento de realidade “invertido”: minha interlocutora Nilce e seus filhos menores (Jonas e Fábio) foram recebidos em minha casa e na casa de meus pais, em Campinas-SP (**Foto 1 e 2**). Escreveria muitas linhas de análise sobre esta situação “inversa” de pesquisa, mas cabe a esta tese apenas ressaltar que, se a participação na realidade pesquisada aprimora as possibilidades de observação, a observação dos sujeitos pesquisados na realidade do

pesquisador também pode contribuir em muito para romper com pressupostos de pesquisa que desprivilegiam o olhar do pesquisador⁴¹.



Foto 1: Fábio, Jonas, Heitor e Roberto (da esquerda para a direita), em frente à casa de Nilce. Encantamento do Heitor pelo burrinho, outubro/2014. Autoria: Laura De Biase.



Foto 2: Mário (meu pai), Jonas, Heitor e Fábio (da esquerda para a direita), na casa de meus pais em Campinas/SP. Atenção das crianças à explicação sobre o tratamento da água da piscina, janeiro/2015. Autoria: Laura De Biase.

⁴¹ Ressalto ainda a minha satisfação por cumprir uma demanda a mim colocada desde as pesquisas de campo realizadas no período da graduação em Engenharia Florestal. Não foram poucas as vezes em que, principalmente os jovens e crianças, disseram-me que, assim como eu estava fazendo em atividade de pesquisa, eles também gostariam de conhecer o lugar onde eu vivo. Pela primeira vez consegui proporcionar isto a meus interlocutores.

Deste modo, o caminhar desta tese em busca da compreensão sobre *as formas pelas quais* desenvolveu-se agroecologia no contexto desta pesquisa - levando em conta a efetivação da expectativa atribuída a este campo do conhecimento quanto à manutenção de um diálogo de saberes e fazeres entre a “academia científica” e “comunidades camponesas”, em nosso caso quilombola - percorre quatro etapas de análise, distribuídas nos capítulos seguintes desta tese de acordo com a apresentação realizada nos próximos parágrafos. No segundo capítulo, intitulado “*Liderança feminina, agroecologia e movimento quilombola: uma análise biográfica*”, será descrita a história de vida de Nilce de Pontes Pereira do Santos, liderança quilombola das comunidades da Barra do Turvo-SP. Desde a primeira etapa de sua formação (2.1 “*Nessa fase eu nunca senti falta de nada*” – *a infância.*), quando as representações de “um tempo de antigamente” se faziam presente de forma aparentemente menos conflituosa; passando pelos momentos de crise existencial característicos da transição para a vida adulta (2.2 “*Aí eu deslumbrei com a cidade...*” – *a juventude*); alcançando um amadurecimento trazido pela condição de mãe e de representante de sua comunidade (2.3 “*Pra você vê.... ninguém entra no movimento por acaso...*” – *uma jovem liderança*); até os dias atuais, quando, apesar da caminhada já percorrida, Nilce ainda permanece na condição principal de aprendiz dos mestres da comunidade (2.4 “*É uma carga espiritual muito grande, você ainda não está preparada*”). De uma perspectiva biográfica, a história de vida de Nilce nos apresenta, com a densidade característica do real, um processo de ressignificação das referências consolidadas desde um “tempo de antigamente” realizado durante a construção da auto-representação da comunidade quilombola do Ribeirão Grande.

No terceiro capítulo – “*A comunidade quilombola do bairro Ribeirão Grande*” - esta auto-representação será demonstrada de uma perspectiva ampliada e aprofundada ao nível da comunidade, desde o “*Histórico de formação e caracterização dos bairros: um olhar interno*” (subitem 3.1), passando por “*Uma análise sobre a “nova” configuração produtiva*” (subitem 3.2), “*As continuidades e discontinuidades na forma de uso do território*” (subitem 3.3), pelo “*O aporte simbólico que articula os elementos de produção e reprodução da vida quilombola*” (subitem 3.4), e finalmente por uma discussão sobre a existência de “*Um território e dois bairros*” (subitem 3.5). Espera-se, ao final deste terceiro capítulo que o leitor e a leitora tenham sido levados à compreensão sobre a comunidade quilombola pesquisada desde o seu interior. Para seguir a investigação desta tese, faz-se preciso conhecer, com maior aproximação, a Cooperafloresta.

O capítulo quatro, “*Cooperafloresta: uma experiência agroflorestal de vinte anos*” dedica-se, portanto, a esta aproximação. Para tanto, no subitem 4.1, realiza-se uma caracterização sobre os “*Sistemas Agroflorestais e Agroflorestas Sucessionais*”, situando inicialmente esta experiência agroecológica no debate teórico sobre o assunto. Segue-se, a partir do subitem 4.2 “*A Cooperafloresta*” com uma descrição histórica, conceitual e exemplificações sobre as formas de trabalho e organização institucional desta associação/cooperativa, que abarca, como sabemos, tanto uma equipe técnica multidisciplinar quanto famílias camponesas e quilombolas. Findado este capítulo, criam-se as condições para refletirmos sobre quais as formas de relação de poder estabelecidas nas experiências agroecológicas agroflorestais realizadas pela comunidade Ribeirão Grande, assim como suas potencialidades quanto ao favorecimento ao acesso, controle e uso do território quilombola. Haveria, nesta realidade de pesquisa, projetos agroecológicos em disputa? Para responder a esta questão, o quinto capítulo desta tese, “*Agroecologia quilombola e/ou Agrofloresta Sucessional: projetos em disputa*”, coloca lado a lado os saberes e fazeres “agroflorestais” e “quilombolas” e oferece uma reflexão sobre as estratégias metodológicas desenvolvidas no processo de articulação destes “universos” nos projetos agroecológicos em curso na realidade pesquisada. Desde esta reflexão, o capítulo de conclusão da tese, “*Das comunidades quilombolas ao debate agroecológico: contribuições finais*”, encerra pontuando as contribuições da pesquisa tanto à comunidade Ribeirão Grande e os conflitos nela apontados, como ao debate agroecológico em geral.

Capítulo 2

Liderança feminina, agroecologia e movimento quilombola: uma análise biográfica



Paz! O que eu mais quero é paz. A comunidade poder trabalhar, tirar seu sustento da terra, preservar a natureza e se sentir em paz com tudo aquilo que a rodeia. [...] porque que natureza é isso né? É harmonia... tanto espiritual quanto terrena (Nilce de Pontes)⁴².

Quilombola, cafuza, liderança feminina, Nilce de Pontes Pereira do Santos, ainda jovem, nos oferece uma história de vida cujo caminho apresenta os fios condutores de importantes reflexões sobre possibilidades de aprimoramento metódico do processo de construção da agroecologia⁴³ (**Foto 3**). Atualmente Nilce é presidente e fundadora da Associação dos Remanescentes dos Quilombos dos Bairros Ribeirão Grande e Terra Seca⁴⁴ – Barra do Turvo/SP e representante da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ) na Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). Neste capítulo, trilharemos tal caminho enfatizando estas potencialidades de contribuição⁴⁵.

Conforme apresentado na introdução desta tese, nos primeiros contatos realizados, compreendi que conhecer profundamente a liderança assumida por Nilce seria essencial para alcançar uma interpretação diferenciada a respeito dos conflitos vividos pela comunidade e da maneira pela qual foram conduzidos os processos decisórios nos momentos de transformação territorial, incluindo nestes processos as experiências agroecológicas. No entanto, notava que para conseguir enxergar a

Foto 3: Nilce de Pontes Pereira do Santos, 2015. Autoria: Roberto Donato da Silva Junior.

⁴² Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

⁴³ Esta contribuição será explicitada nos capítulos de conclusão desta tese, quando os resultados de pesquisa de campo serão articulados entre si e com as discussões teóricas analisadas.

⁴⁴ Como fazem os próprios associados, vamos, algumas vezes, chamar esta associação apenas de associação quilombola.

⁴⁵ Conforme foi mencionado no capítulo de introdução desta tese, a biografia de Nilce apresentada neste capítulo foi construída a partir da realização de entrevistas realizadas principalmente, mas não apenas, com a Nilce. Além das falas de Nilce, serão transcritas também falas de Dona Izaíra (sua mãe) e de Dona Alexandra (sua tia). Possui forte influência na construção deste capítulo as experiências de observação participante vivenciadas junto à família de Nilce, nos diversos contextos anteriormente comentados.

liderança existente em Nilce, era preciso, antes, conhecer a Nilce menina, a Nilce jovem e depois a Nilce mulher. Era preciso conhecer a sua história como se dela estivesse de alguma maneira participando. Para além de “coletar informações”, eu pretendia compartilhar histórias de vida com Nilce.

Para experimentar o exercício do diálogo não hierarquizado, acreditava numa aproximação verdadeira entre as partes dialogantes. Pude notar, neste exercício, que o distanciamento necessário à reflexão científica pode perfeitamente conviver com a troca de experiências de vida. Diferente de tantos outros pesquisadores que Nilce já recebeu calorosamente em sua casa, desta vez, eu não queria saber apenas sobre os dilemas e a história da comunidade, mas investigava de que maneira tudo isso permeava a vida de quem a representa nos ambientes de conflitos externos. Eu queria olhar por detrás da fotografia, sobre a forma pela qual os processos de transformação social foram historicamente vivenciados desde a esfera pública até a privada. Assim, quando estávamos prontas para a nossa primeira entrevista lhe indiquei: “para além da história da comunidade, como já está descrita nos laudos antropológicos, gostaria de um histórico seu, da sua vida, um histórico da Nilce”.

“Nossa mãe... isso aí é meio complicadinho, né... porque não é tão fácil falar da gente. Acho que a gente pode começar falando da minha participação no movimento da comunidade” (Nilce)⁴⁶. No início foi “complicadinho” porque fugimos dos roteiros previamente construídos pela própria liderança. Porque “falar da gente” exige um deslocamento subjetivo revelador. Talvez, ainda, porque esse exercício iria expor elementos constitutivos da Nilce normalmente não apresentados na figura de liderança.

2.1 “Nessa fase eu nunca senti falta de nada” – a infância.

Filha de Izaíra Pontes Maciel - quinta neta do negro fundador da comunidade quilombola do Ribeirão Grande - com o índio Guarani sindicalista Odair de Paula Pereira, mais conhecido como *Cuadô*. Chegou ao mundo em 1979, quando o Vale do Ribeira iniciaria uma fase de desenvolvimentismo relacionada às iniciativas de regularização fundiária e proteção dos recursos naturais. As iniciativas demarcatórias do governo

⁴⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP. As transcrições das entrevistas serão realizadas seguindo-se as normas da ABNT. Como optou-se (com consentimento) pelo não ocultamento dos nomes dos entrevistados, no lugar do nome do autor, para melhor identificação, será colocado apenas o primeiro nome do interlocutor.

estadual transformavam áreas de uso comum e posse comunitária de terras (organizadas pela lógica da unidade familiar de produção) em propriedades privadas registradas em nome de terceiros (pessoas de fora, fazendeiros). Os efeitos da pavimentação da rodovia BR 116 eram evidentes, a bananicultura e o processo de grilagem de terras já não eram mais recentes. Iniciava-se um dos importantes momentos de transformação daquele território.

Nilce vivenciou um período de transição da comunidade de Ribeirão Grande: de “um tempo de antigamente”, quando se comprava apenas sal, querosene e tecido, para “um tempo de agora”, quando se luta por canais de comercialização à margem dos processos de monopolização do mercado hegemônico. Esta liderança cresceu em um universo no qual os adultos que ofereciam o campo de possibilidades existencial às crianças eram apenas a segunda geração nascida naquele território. Eram os netos dos “aventureiros”, que criaram condições de vida num local sem qualquer tipo de recurso, ensinaram seus filhos e netos a viver comunitariamente no e a partir do mato e da terra (Mata Atlântica).

Desde sempre estiveram, em alguma medida, preocupados com possíveis conflitos territoriais⁴⁷. No entanto, ainda que o Parque Estadual de Jacupiranga (PEJ) tivesse sido criado em 1969, ele tornou-se uma ameaça concreta à comunidade, junto ao avanço das fazendas de gado no território, apenas na década de 1990, quando o Estado, através da recém-criada Secretaria do Meio Ambiente (SMA), consolidou uma política de conservação ambiental⁴⁸. Até os 10 anos de idade Nilce percebe os efeitos do processo de modernização da agricultura – que acontecia por todo o país – como um elemento externo⁴⁹, sem causar grandes perturbações na dinâmica de produção e reprodução de sua família e comunidade. Ainda que alguns representantes da comunidade já se articulassem de alguma maneira (via Igreja Católica e Sindicato dos Trabalhadores Rurais), a emergência de ações defensivas aconteceu mais à frente.

⁴⁷ Isso se confirma, por exemplo, através da existência de documento de usucapião registrado por Pacífico Morato de Lima em 1924.

⁴⁸ Esta política está fundamentada numa concepção conservacionista, que não compreende as comunidades camponesas como parte integrante do processo de manutenção da biodiversidade. Conforme apresentou Bernini (2015, p.137), uma das principais ações do Estado nesta ocasião foi o estabelecimento do Programa de Proteção da Mata Atlântica (PPMA), vigente entre os anos 1993 e 2006, cujo objetivo geral foi a conservação e manejo sustentável da biodiversidade dos remanescentes da Mata Atlântica e ecossistemas associados.

⁴⁹ Conforme compreenderemos no decorrer deste capítulo, os pressupostos da modernização, como eram valorizados e divulgados nas escolas e outros meios de comunicação da comunidade com o universo não camponês, era desejada principalmente pelos jovens. No entanto, ainda era um fenômeno inalcançável na visão dos mesmos.

Bisneta do ancestral Miguel de Pontes Maciel, Nilce é, assim como sua mãe, a quinta filha, nascida após a chegada de duas irmãs e dois irmãos. Dona Izaíra foi viúva duas vezes e, além de Nilce, teve outros sete filhos: Rosilene, Rosângela, Oriel, Leonel, Admilson, Clemilson e Marilda. Nomes “diferentes”, considerando as referências de nome das gerações anteriores na comunidade, que talvez represente uma expectativa de constituir uma família, também, “diferente”: *“Agora o meu nome é que eu queria saber aonde é que mãe achou esse nome pra botar em mim. Onde que ela viu esse nome. [...] Se bem que os nomes lá em casa são só nomes que num são comum lá pra região. Eu acho que mãe queria que nós fosse diferente (risos). [...] Só nomes que não tem lá na comunidade esses nomes” (Nilce)*⁵⁰.

As quatro primeiras crianças nasceram em casa, com a ajuda de uma parteira. As outras quatro nasceram no hospital, através de cirurgia cesariana. A primeira experiência de Dona Izaíra como parturiente é um exemplo de resistência e dos riscos vivenciados pelas mulheres num contexto de poucos recursos técnicos para os casos de partos emergenciais. Foram cinco dias em trabalho de parto. Sua memória sobre esse momento é carregada de dor: *“as parteiras judiavam”, “ah... elas mexiam muito na gente” (Dona Izaíra)*. Rosilene, sua primeira filha, conta que em seu nascimento sua mãe *“viu a morte”*. A partir da narrativa das mulheres mais velhas, nota-se que o nascimento e a morte eram possibilidades mais próximas e frequentes. Muitas crianças nasciam e a ocorrência de óbitos, tanto das crianças como das mães, não era pequena durante os partos⁵¹. Tradicionalmente na comunidade o momento do parto é compreendido como um momento sagrado, a abertura do canal de comunicação entre a vida terrena e espiritual, que pode resultar na chegada de “anjos” (as crianças) ou no retorno aos céus.

Nilce foi a primeira filha a nascer em um ambiente hospitalar: *“eu, Admilson, Clemilson e Mara, nós que fomos tudo pra faca!” (Nilce)*. No final da década de 1970, as condições de transporte na comunidade já facilitavam o acesso ao hospital. Independente do histórico de gestação e condições de saúde das gestantes, os partos passaram a acontecer majoritariamente sob a tutela da medicina científica e o ofício das parteiras tradicionais foi relegado à marginalidade⁵². Como evidencia a expressão usada

⁵⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

⁵¹ Dona Izaíra tem um exemplo próximo de falecimento materno em situação de parto. Em uma conversa, após minha participação numa noite de Cantoria das Almas, conta sobre a perda de sua irmã, que não resistiu a uma semana de trabalho de parto. A criança sobreviveu.

⁵² Após a Segunda Guerra Mundial, quando os médicos conseguiram diminuir, significativamente, os riscos do parto hospitalar e a morbimortalidade materna e neonatal (TANAKA, 1995), os partos passam a acontecer com maior frequência nos hospitais (maternidades). A institucionalização do parto como campo

por Nilce (“*fomos tudo pra faca*”), o uso dos recursos médico-científicos, neste contexto, apesar de transmitir maior “segurança” quanto à vida dos bebês e suas mães, não se tornou sinônimo de conforto (físico e espiritual), nem para ela nem para Dona Izáira. Os cinco filhos de Nilce não chegaram no tempo das parteiras, mas também não “foram pra faca”. Eles nasceram no hospital através de “parto normal”: “*Eu num tenho coragem de entrar pra corte nenhum não. Eu me atentei no hospital.... ninguém me cortava, mas nem a pau!*” (Nilce)⁵³.

Não há mais mulheres parteiras realizando suas funções na comunidade⁵⁴. O número de ocorrências de morte por parto, segundo Dona Izáira, diminuiu muito. No entanto, ainda é presente certo estranhamento com relação à associação entre o parto e o procedimento hospitalar. A dimensão do sagrado existente no ritual do nascimento não se acomoda no interior de um hospital, entre relações médico-paciente/parturiente. Dona Izáira, que vivenciou os benefícios e dificuldades com relação às duas formas de passagem dos “anjinhos” e “anjinhas” ao nosso mundo, ainda sente algumas inquietações com relação ao novo formato de realização dos partos e a concepção médica de nascimento: “*o que eles fazem com os bebês que não vivem? jogam fora?*” (Dona Izáira)⁵⁵.

Comemorada a chegada da criança ao mundo, algumas delas (com mais frequência do que nos dias de hoje) ainda não conseguiam passar pelo momento frágil dos primeiros anos de vida. Foi assim com dois filhos de Dona Izáira, Rosângela (filha de Pedro) e Admilson (filho de Odair), que faleceram antes de completar três anos. Os outros seis filhos conseguiram crescer e constituir suas próprias famílias. A perda dos

de atuação da medicina (consequentemente dos homens) caracteriza o trabalho realizado pelas parteiras tradicionais como uma espécie de trabalho inferior, associado à pobreza e à ignorância, passando este a ser exercido de forma marginal e “clandestina” (BESSA, 1997). Atualmente, as taxas de cesárea no Brasil estão muito acima do preconizado pela OMS (15%). Há evidências de que, quanto mais as taxas se distanciam dos 15% preconizados, seja para mais ou para menos, mais forte fica sua associação com a mortalidade materna e neonatal (BRASIL, 2010).

⁵³ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

⁵⁴ Ainda que não tenha sido o foco desta pesquisa, não houve nenhum relato sobre atuação do Ministério da Saúde com relação à melhoria do parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais na comunidade.

⁵⁵ Entrevista concedida a Laura De Biase em abril/2015, Barra do Turvo/SP. Esta questão foi colocada por Dona Izáira no momento em que nos recolhemos em sua casa, após minha participação na Cantoria das Almas. Os bebês perdidos no parto ou nos primeiros meses de suas vidas eram tradicionalmente enterrados na própria comunidade, onde plantava-se um pé de Cedro (árvore brasileira com representações religiosas importantes, mencionada algumas vezes na Bíblia). Este local sagrado, onde concentram-se as árvores de Cedro, é cultuado frequentemente através da Cantoria das Almas (conforme será descrito no próximo capítulo desta tese).

irmãos é identificada por Nilce como consequência da situação penosa gerada à sua mãe pelo fato de que “*ela criou nós sozinha*” (Nilce)⁵⁶.

A ausência do marido/pai aconteceu para a família pela primeira vez com o falecimento de Pedro (após o nascimento de Rosilene e Rosângela) e pela segunda vez desde a união de Dona Izaíra a Odair, segundo Nilce, um homem de vida “seminômade”. Para esta liderança seu pai tinha em sua formação a cultura Guarani: “era uma mistura de índio com negro”.

Antes mesmo do falecimento de Odair, a dinâmica de produção e reprodução da família devia acontecer sem contar com a presença do pai. Ainda que fosse uma pessoa participativa no âmbito comunitário (igreja, política, festas, etc.), seu modo de vida Guarani, diferente do modo de vida quilombola, não permitia sua permanência no núcleo familiar. Enquanto *Cuadô* habitava o sertão, Dona Izaíra mantinha a família trabalhando em sua pequena roça e em outras roças da comunidade.

Tinha, a nossa [roça] era bem pequenininha. Ai quando... o ano que o pai resolvia ficar em casa, ele vinha, fazia aquela roçona enorme. Só que daí ele fazia aquela roça, deixava tudo roçado, tudo plantado e... sumia. Ai a gente conseguia ir tocando porque o mais difícil ele já tinha feito, que era abrir área e plantar. Depois nós era só... era só limpar e depois tirar. Às vezes ele aparecia pra fazer a colheita também. Então... ele era aquele visitante, esporádico. Nós tinha que tá preparado pra fazer as coisas sem contar com ele... porque ele... e quando ele conseguia ficar na comunidade também ele ajudava todo mundo! Então... era meio maluco mas... era gente boa. Era o jeito dele. É índio, né?! Vai prender índio? Vai falar que ele vai ficar parado num lugar só? Falei: mãe, num tinha outra pessoa pra você casar, não? Vai casar justo com índio. Num tem como segurar o bichinho dentro de casa (Nilce)⁵⁷.

Ainda que contassem com o apoio dos parentes e compadres, a inconstância e ausência do pai gerava para a família uma condição de reprodução dificultosa⁵⁸. Vivenciando as dificuldades dessa inconstância, Dona Izaíra acabava não conseguindo “maternar” como gostaria. Os cuidados com as crianças, diante da necessidade de

⁵⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

⁵⁷ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

⁵⁸ A lógica de organização camponesa vivenciada na comunidade tem na unidade familiar de produção sua estrutura básica de funcionamento. Pai, mãe e filhos (homens e mulheres) compõem uma unidade produtiva. Espaços femininos e espaços masculinos são interdependentes na dinâmica de produção e reprodução da família. Homens sem esposa e mulheres sem marido geram uma lacuna que deverá ser preenchida por processos de ajuda mútua e sistema de compadrio praticados nestes contextos sociais (GARCIA JUNIOR, 1983; HEREDIA, 1979; WOORTMANN & WOORTMANN, 1997).

trabalhar “sozinha” para sustentá-los, eram realizados dentro dos limites de um cotidiano de trabalho extremamente rigoroso. A necessidade de dedicação dobrada por parte da mãe ao trabalho de produção e obtenção de alimentos a ausentava de uma dimensão importante do trabalho de reprodução familiar: a dedicação direta às crianças. Ainda que acompanhassem a mãe no trabalho da roça, muitas vezes precisavam ficar aos cuidados dos avós (Bernardo e Rosa). “*Convivi mais com ele [avô] do que com a mãe*” (Nilce)⁵⁹. Nota-se que, apesar da presença constante do sentimento de ausência (por parte de pai e mãe), também se faz presente em Nilce grandes exemplos de bravura, de força e de coragem oferecidos por seus pais.

Acho que todos eles [a irmã e o irmão] faleceram mesmo por causa dessa situação. Como a mãe num tinha condição de ficar cuidando da gente, ali... vai adoecendo, num consegue cuidar direito, né... porque tem outras bocas pra alimentar. Então pra ela foi... [silêncio]. As vezes eu fico pensando... ela sofreu muito viu? Ai hoje ela num consegue ser aquela mãe carinhosa, mas eu falei pra ela, num tem como ser mesmo né? Tinha que ser bruta mesmo (Nilce)⁶⁰.

Teve uma época que eu questionei muito isso... eu queria saber porque que todo mundo recebia muito carinho e a gente não. Ai hoje a gente consegue ter outra visão, né? Pra gente foi difícil também. (...) Então, a bichinha foi... fera! (Nilce)⁶¹.

No entanto, ainda que as diferenças socioculturais existentes entre seu pai e sua mãe tenham oferecido esses desafios maiores à família, possibilitaram à Nilce referências de vida diferenciadas e complementares. Foram exemplos de ligação com a terra bastante distintos, mas ambos muito intensos. Seu pai, índio nômade, pertencia ao mato de uma maneira tão intensa que transitava por ele como se estivesse indo da sala para a cozinha. Ele não estava com a família porque morava no sertão, vivia do mato⁶². Conforme os relatos de Nilce, ninguém o segurava num mesmo lugar por muito tempo, mas também ninguém o tirava do convívio com o mato, ninguém tinha o direito de dizer que aquela casa não era sua. A vida sem ser vivida em total interação com mato, para Odair, não faria sentido.

Sua mãe, negra quilombola, tem suas raízes existenciais bem fincadas naquele território. As roças transitam de um terreno para o outro, conforme o sistema de coivara

⁵⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

⁶⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

⁶¹ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

⁶² As expressões “o mato” e “o sertão” são muito utilizadas por populações caracterizadas como camponesas. Indicam a floresta e a roça realizada distante da casa. Enfrentar “o sertão” e “o mato” significa desbravar a floresta e domesticá-la (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997).

(corte e queima), a vida se desenrola do sertão para casa, da casa para o sertão, mas sair daquele “pedaço de chão” é uma impossibilidade existencial. São terras que foram conquistadas, seu avô se aventurou para a criação de uma nova comunidade naquele território específico. Cada montanha e cada vale contam uma história. Cada Cedro ali plantado guarda a alma de uma criança. *“Ela não sai de lá por causa disso, né?! Tem vários filhos lá. Como naquela época não tinha anticoncepcional, né? Engravidava muito e perdia muito. Então você tirar uma pessoa como minha mãe do sítio... num tem como... é só se num tiver coração mesmo”* (Nilce)⁶³.

Nilce orgulha-se de ser fruto da união que representa um elemento histórico fundamental para a constituição do nosso país: a irmandade entre negros e índios. *“Essa mistura que fez a diferença, os negros aqui só sobreviveram por causa dos índios, senão... tanto é que quando a gente vai pra luta a gente se identifica como parente, né? “Vamos pra luta dos parente”. Qual que é o parente mais próximo do negro? É o índio”* (Nilce)⁶⁴. Na união entre os representantes dos grupos sociais historicamente marginalizados realiza-se um exercício de autonomia e espírito de luta que sustentam a comunidade. Fortalecer a raiz indígena e quilombola de seus pais no processo de reconstrução histórica permitido pelo rememorar é um exercício extremamente importante para a liderança entrevistada. Tornou-se evidente, a partir da narrativa de Nilce, que para ela o papel de liderança não pode ser artificialmente construído. Segundo seus ensinamentos, para que ele seja efetivo, deve ter fundamentos hereditários e motivações historicamente construídas.

Nilce faz questão de demonstrar que sua posição de militância “corre na veia”. Sua mãe, ainda que não tenha assumido posicionamento de enfrentamento e participado diretamente das disputas políticas em que a comunidade se envolveu (como Odair e Nilce), sempre se envolveu com questões politicamente importantes para a comunidade através da igreja (Comissão Pastoral da Terra - CPT). Seu pai foi sócio fundador do Sindicato dos Trabalhadores Rurais da região (**Figura 2**). *“Trêz de dezembro de oitenta e nove, foi quando ele foi cadastrado. Número 26. Depois diz que num tem sangue de militância... (risos)”* (Nilce)⁶⁵.

Esse grupo ainda reside até hoje, alguns, né? Na época era meu pai, tio Camilo, Juvenal, Jardo... [...] dá até pra você vê quem era. Muita

⁶³ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

⁶⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

⁶⁵ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

gente ainda continua. Então essa relação de grupo de mobilização fica, né? E essas pessoas hoje ainda eu mantenho contato. Eles sabiam quem era meu pai, sabiam de onde é que eu venho. Então... é... a gente se identifica: “ah... você é filha do Cuadô!” se eu falo: “sou filha do Odair” “Odair, Odair, quem é Odair?” “o Cuadô” “ah... o Cuadozinho! (Nilce)⁶⁶.

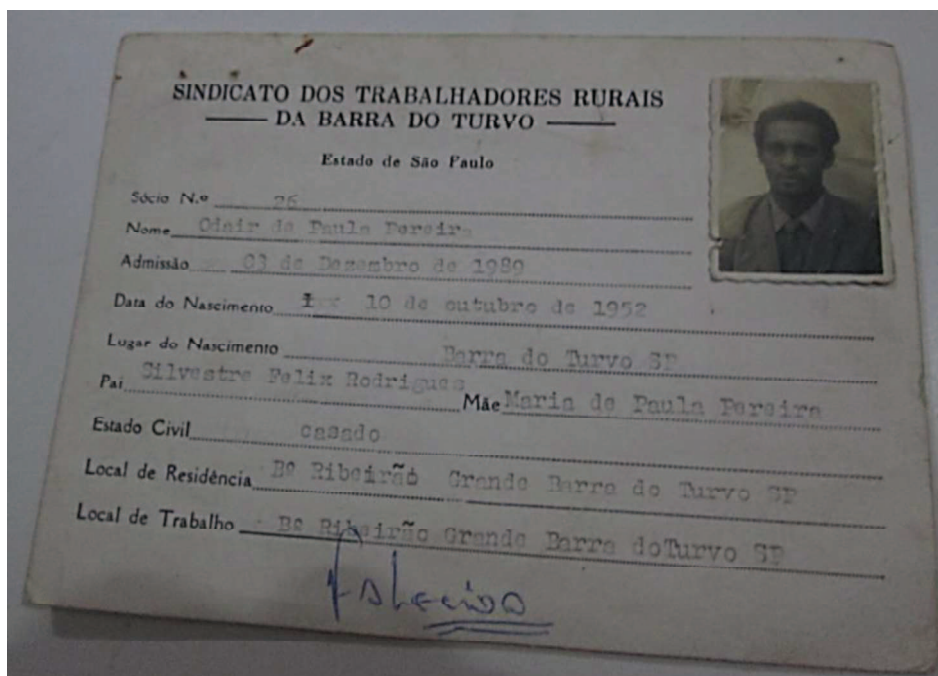


Figura 2: Carteira de registro de Odair de Paula Pereira no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Barra do Turvo. Fonte: Nilce de Pontes Pereira do Santos, janeiro/2015.

O mote fundamental das lutas da comunidade sempre foi o mesmo: a autonomia da comunidade, que passa por questões desde a regularização do território até o manejo produtivo da terra. As formas de atuação (representações socioculturais e políticas) seguem tendências que têm relação direta com divisões de gênero. A descrição de Nilce sobre as diferenças de atuação de seu pai e sua mãe sugere inserções diferentes na mesma luta, expressa na atuação das mulheres através da igreja e dos homens através do sindicato. No entanto, segundo ela, a interdependência entre estas duas esferas de ação unifica e fortalece a luta da comunidade. “*Olha, na verdade, sempre se confundiu muito a luta da igreja com as organizações sindicais. Então, pra mim, eu num consigo ver divisão assim*” (Nilce)⁶⁷.

Segundo os relatos de Nilce, atualmente a igreja tem pouca expressão quanto à mobilização social. Ao invés disso, acredita que a divisão da comunidade em religiões

⁶⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

⁶⁷ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

diferentes (Católicos e Evangélicos) dificulta o movimento, desarticula e fragmenta a comunidade. A religião, que por sua condição identitária é interpretada como parte do processo da luta quilombola (como veremos no decorrer deste capítulo), acaba por criar divergências internas. Um exemplo desta divergência interna transparece no exercício das práticas de mutirão, resgatadas atualmente na comunidade: “[...] *tem os irmãos (evangélicos), né? que num concordam muito, porque, no final tem o bailinho, né. [...] E mutirão sem bebida num existe, né. Pelo menos pra nós lá num... aí, com relação aos evangélicos, cria uma certa... distanciamento, né?*” (Nilce)⁶⁸.

A ação sindical (atualmente representada pelo Sintravale), por sua vez, faz-se agora em parceria a um movimento de articulação social mais próprio, a Associação dos quilombos. Ainda que a representação masculina do Sindicato e a representação feminina da Igreja faça sentido neste universo simbólico, as exceções atualmente são mais frequentes. A maior delas, no nosso contexto de pesquisa, é a posição de liderança assumida por Nilce. Sem deixar de evidenciar as influências de seu pai, Nilce menciona que sua luta começou ao acompanhar sua mãe nos compromissos religiosos: “*enquanto criança, onde a mãe ia... a minha luta começou através dela, né? eu ia assistindo... mas nunca me interessei assim... aquela coisa de criança, né*” (Nilce)⁶⁹. Como veremos, Dona Izaíra já assumira posição central nas divisões de papel internamente construídas pela comunidade. A organização interna da comunidade já esteve sob responsabilidade maior de sua mãe. No entanto, sua função sempre esteve extremamente vinculada às ações religiosas e até certo ponto distante do conflito direto com o universo exterior.

Notou-se que neste período histórico em que Nilce identifica as atividades da igreja também como uma forma de movimento de luta da comunidade, o catolicismo rural abrigava também as tradições afro-brasileiras. Conforme mencionou Nilce e sua tia avó Dona Alexandra (filha de Francisco de Pontes Maciel, irmão de seu avô Bernardo), a pastoral da igreja era negra e as organizações sociais (sindicato) continham a devoção das comunidades:

A mãe, a tia, todo mundo participava da pastoral da igreja, né? que era pastoral negra, antes, né. Então tinha uma luta lá do sindicato, que era... também que era ligado a pastoral da igreja. Então... e tinha a devoção das comunidades né. Que era... terço, era aquilo que você viu ontem... [mesada de anjo] (Nilce)⁷⁰.

⁶⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

⁶⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

⁷⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

Primeiramente começou aquilo lá, que foi que saiu lá em casa [mesada de anjo], né. Que tinha... missa aqui era de... de ano né? (Dona Alexandra)⁷¹.

É interessante notar que “a devoção da comunidade” é compreendida como algo além das ações da igreja católica e tão (ou mais) participes do processo de luta quilombola. A devoção, principal aspecto mencionado por Nilce para definição de uma comunidade camponesa como quilombola, fortalece a necessária convicção identitária. Essa dissociação (devoção/igreja) nos permite compreender a “opção” de Nilce (mesmo sendo mulher e filha de Dona Izaíra) por trilhar um caminho de luta relativamente independente dos espaços oferecidos pela igreja. O exemplo paterno de uma vida seminômade e disposição à ação política lhe confere mais identificação do que o exemplo católico materno. “*Ela sempre foi muito da igreja, sempre dentro da igreja, né*” “*Eu acho que ‘o pé na estrada’ eu peguei com ele... mobilização, ali...*”. (Nilce)⁷². Nilce ocupa o lugar das exceções: uma mulher liderando a luta da comunidade em espaços públicos e privados por uma via independente da igreja⁷³.

Nilce compreende que a presença clara do catolicismo e do evangelismo na comunidade não contribui com a manutenção da “devoção da comunidade”. Seu estranhamento e rejeição (de maneira respeitosa) a estas religiões são condizentes com o posicionamento político fortalecido, entre outros meios, no movimento negro. Para ilustrar todo este entrelaçamento entre política e espiritualidade vivenciado em seus princípios individuais e suas estratégias de luta, Nilce deixa implícito uma certa ausência de opção racional em prol de uma “determinação divina”: “*É estranho né?! Eu num vou pra Aparecida do Norte. Eu vou pro Rio de Janeiro, pra Bahia, mas pra Aparecida não. Nunca fui. Já passei várias vezes e pensei: ué... que será que tem que eu num posso chegar aqui?!*” (Nilce)⁷⁴. Como veremos, é uma constante na história de vida de Nilce as motivações exteriores, oriundas tanto do mundo terreno como espiritual, influenciarem ou até determinarem suas atitudes. Mais ainda, é notório a não separação entre essas duas dimensões que compõem a heurística da comunidade.

⁷¹ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

⁷² Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

⁷³ Nilce tem bem claro esta separação entre “devoção” e “religião”. Ainda que seja devota e inclua como elemento fundamental do processo de luta quilombola a valorização da devoção, assume não ter uma religião. “Eu brinco com ele [Oscar], é uma briga o tempo todo: num tem religião... num tem. Na bíblia mesmo num tem esse termo. Daí ele fala que sou atea... tudo bem então, num fazendo mal pra ninguém tá bom demais, né?” (Nilce).

⁷⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

A entrega existencial exigida pela posição de liderança de um movimento nacionalizado coaduna, por outro lado, com a identificação de sua personalidade com a de seu pai. O nomadismo indígena transforma-se, aqui, no que ela chama de “desapego” ou “descuido”. Nilce vivencia um comprometimento muito forte com sua comunidade, mas, como seu pai, sente “necessidade” de transitar. A assunção do compromisso de representação de sua comunidade e seu povo pelo mundo afora cabe perfeitamente em seus anseios pessoais.

E as mesmas manias dele o Jonas tem... Descuidado, né? Desapegado. Todo mundo gostava dele, todo mundo adorava ele, mas ele... num conseguia se apegar assim, de fato. Que senão ele tinha ficado com a gente, né? Mas acho que ele num conseguia... ficar parado. Olhando pra mim hoje eu acho que eu sou a mesma coisa. Eu me dou bem com todo mundo, gosto de todo mundo, mas num consigo ficar ali, bajulando. Acho que eu e o Jonas puxamos isso dele”. “Na verdade, ele tava em tudo, menos em casa. E hoje eu não posso criticá-lo, que eu também né... (Nilce)⁷⁵.

Sobre a infância de Nilce, além destas referências de autonomia e de coletividade oferecidas por seus pais e pela comunidade (parentes e compadres/comadres) neste contexto histórico e familiar, podemos destacar ao menos outros três elementos relevantes: (1) o convívio com os avós e o “tempo de antigamente”, (2) o íntimo contato com o cultivo da terra e (3) a vivência na escola rural, com suas possibilidades de formação carregadas de preconceitos raciais. Como foi mencionado anteriormente, o convívio com os avós maternos (maior do que com a mãe) deixaram marcas na vida de Nilce. Sua memória possibilita maiores menções ao avô, pessoa de personalidade forte e responsabilidades centrais na organização comunitária. A origem da avó Rosa não é muito conhecida por Nilce. Segundo ela, sua avó “num era da comunidade” e também “não era muito de fala”.

Minha avó, na verdade... ela tb num era da comunidade, né? [silêncio] Ela era Alemã. Era um outro núcleo familiar que num tem muita conversa. Conta... Reza a lenda... que eles eram quatro irmãos. Parece que eles andavam fugido da... eu num sei, eu tenho impressão que ela foi roubada... que eles foram roubados da casa de sinhozinho... ninguém fala nada, mas é um... é um mistério, viu?! Quando meus avós chegaram por lá [Barra do Turvo], do lado da vó, né. Acho que foi na época de uma guerra se eu num me engano. Tava todo mundo fugindo, né. Num tem muito relato sobre eles. Ai parece que andaram caindo do caminhão... uma coisa assim, que ficou meio que sem identidade, né. Num tem muita informação não. Sei que eles vieram fugidos da guerra, eu tenho impressão que... eu tenho a sensação de que eles se

⁷⁵ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

esconderam por um tempo... E minha avó, pra entender o que ela falava dava trabalho (Nilce)⁷⁶.

Eu lembro da forma como ela educava nós. Ela num era muito de falar, né? Nós aprontava, em vez dela bater na gente, ela juntava nossas cabeça e batia uma na outra. Era assim. Então você num ouvia muita fala dela. Num tem muita informação, sabe? Da parte dela não. [...] Eu acho que ela num era uma pessoa de muita fala. Diz que era muito querida por todo mundo lá, mas... eu acho que era aquele querido diferente, né? Aquela pessoa diferente, que num tem muita... é... eu num consigo ver alguma coisa que... que eu veja as pessoas falando sobre ela (Nilce)⁷⁷.

Segundo Nilce, a comunidade “sempre teve” uma pessoa responsável por mediar internamente as relações. Esta pessoa é considerada o “mestre da comunidade”. Para os mais novos esses representantes da comunidade são chamados de “mestres” e para os mais antigos são os “*Gryoot*” (denominação em Iorubá). Nilce explicou que o “*Gryoot não tem sexo*” pois é sempre um casal: “*um fica com a figura forte e o outro é o suporte*” (Nilce)⁷⁸. Atualmente seu tio Abraão é o suporte de sua mãe, Izáira. Nas palavras de Nilce, o “mestre” é o responsável por “*apaziguar os problemas*”. Seu avô Bernardo, terceiro filho de Miguel de Pontes Maciel, foi mestre da comunidade. “*Era o meu avô, mais tarde era o meu tio, depois a minha mãe... e hoje, eu tô pagando o pato. Sempre foi assim*”⁷⁹. A história colocou Nilce nesta lista de sucessão. Segundo ela essa sucessão “*é o tempo que define... quem me garante que não será a Alana?*”⁸⁰.

Bernardo era Mestre de Romaria e condutor da Cantoria das Almas, segundo Nilce uma referência de comprometimento e rigorosidade. Na memória desta sua neta, que leva hereditariamente a responsabilidade de seu avô, ele assumia uma posição de guardião das tradições. Esta marca de personalidade de seu avô é atualmente reforçada diversas vezes por Nilce. Em ocasião do ritual da Cantoria das Almas⁸¹, por exemplo, quando o cordão da matraca tocada por Dona Izáira se rompeu e o ritual (que estava se finalizando) foi interrompido, Nilce brincou com o descompromisso do grupo e chamou a atenção de sua mãe anunciando essa referência de seu avô: “*se fosse o vô num parava não, ia dar um jeito de continuar cantando...*”⁸².

⁷⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

⁷⁷ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

⁷⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2016, São Paulo/SP. Nesta ocasião, encontrei-me com Nilce na USP-São Paulo, que estava de passagem em uma de suas viagens.

⁷⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

⁸⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2016, São Paulo/SP.

⁸¹ Quando este ritual foi vivenciado por mim, conforme descrição do próximo capítulo, em outubro de 2014.

⁸² Frase dita por Nilce de Pontes durante o ritual Cantoria das Almas, em abril/2014 Barra do Turvo/SP.

O convívio com os avós ofereceu à Nilce a possibilidade de aproximação ao “tempo de antigamente”. As experiências de vida “daquele antigamente” quando não foram diretamente vivenciadas, o foram através do convívio permanente com seus avós e avós. Metaforicamente, os avós são a ponte entre a vida de agora e a de antigamente. A narrativa de Nilce, principalmente sobre seu avô Bernardo, sugere que o seu convívio bastante intenso com os principais representantes vivos destas gerações contribuiu posteriormente⁸³ com o acesso a este universo do passado:

Era um respeito né. Todo mundo se respeitava, seu trabalho, cada um... era assim um tipo de uma união, né. União, os pessoal se uniam... mas... agora hoje é diferente. [...] E aquela roça, que a gente fazia, que nosso pai fazia, que nós se criemo também nesse até agora, até um ponto aí... [...] não, mas a gente só faz capãozinho, aquela fez fazia aquela roçona, ali você plantava milho, plantava feijão, plantava arroz, pro ano inteiro, é... o ano inteiro, num carecia fazer roça mais aquele ano. No outro ano, de novo. E aquele mantimento que a gente colhia, drobava o ano, é... Ali era milho pra porco, tinha porco, matava capado, matava... Fazia farinha, ninguém comprava farinha. Agora tão fazendo de novo farinha, né? Mas compra mesmo no mercado... num fazia (Dona Alexandra).

E o povo era bem sadio, num tinha ninguém doente (Dona Izáira).

Num tinha ninguém doente... era raro ficar alguém doente. E hoje, oh... tem muito... que nem agora facilitou esse negócio de aposentado, porque nessa vez ninguém se aposentava. Não. Pessoal ficava... véio na roça. Enquanto tava guentando andar tava plantando na roça. É... num tinha ajuda de nada. Ajuda era na roça mesmo. Tinha que tirar da roça. Então... as coisa.. ah... eu sei lá...eu lembro que as coisa... muita gente dizia “ah agora tá melhor”, eu acho que não. Porque, sabe por que? Você sabe por que? Eu vou contar procê, você sabe por que? Hoje é cada qual pra si e Deus por nós. Porque aquela época, os meus pai catava, vamo visitar fulano. Agente cumpanhava ei, minha mãe levava um cuberto, meu pai... levava umas astero... vamos posar lá na casa de cumpadre, conversar, visitar... ficava... num tinha esse negócio, ah, amanhã... hoje mesmo eu tenho que fazer isso, fazer aquilo, ninguém tem tempo pra nada hoje. (Tsc,tsc,tsc....⁸⁴). Ninguém tem tempo pra nada. Então, às vezes, lá... de vez em quando... algueeem vai visitar outro porque tá doente, não dizer assim, eu vou na casa de fulano, conversar com fulano, trocar umas ideia, conversar, tal, tal... Não, num tem mais. (Tsc,tsc,tsc....⁸⁵) Então... a gente... por isso que eu digo, aquele antigamente era muito melhor de que agora. E você andava pra estrada aí sozinha... nós mesmo, cansava de andar e... nós

⁸³ Conforme veremos, o despertar de Nilce para a valorização destes elementos acontece de forma mais relevante no período em que inicia seu envolvimento direto no movimento da comunidade de reconhecimento da identidade quilombola (principalmente nos anos de entrevistas e levantamentos históricos realizados por ela).

⁸⁴ Barulhos feitos com a boca como ato de reprovação, representando aqui o “não”.

⁸⁵ Barulhos feitos com a boca como ato de reprovação, representando aqui o “não”.

ia baile pra estrada aí, oh... mexia lá pra BR tudo... num tinha nada de coisa de andar perturbando você... é... violência, não. A gente andava a vontade. Tinham muito respeito, sabe? E a pé, é! A gente saía de meio dia pra chegar no baile de tarde... (risos). As vez a gente saía também, de noite, a pé, fazer ia um pixirão láaaa... um baile lá naqueles cafundó do judas, tomando tromenta nas cara... aquele farozão aceso! É... num tinha esse negócio de lanterna, essas coisas né. É. Era legal sabia, nós era feliz! Só que num sabia... (Dona Alexandra)⁸⁶.

São elementos centrais na memória sobre aquele tempo em que se “*era feliz só que num sabia*”: o respeito e a união entre as pessoas; a autonomia da família fundamentada na produção “*daquela roçona*”; a força e disposição para o trabalho da roça; a maior dedicação do tempo às pessoas; o tempo mais ligado aos ciclos da natureza e não o do relógio; os desejados e sócio culturalmente importantes festejos; e, como consequência desta vida, a saúde e felicidade. No entanto, além de tantos elementos que marcam o “tempo de antigamente” e o “tempo de agora”, é relevante observar que a conclusão principal de Dona Alexandra sobre a razão pela qual aquele tempo era muito melhor do que agora é a desunião (“*hoje é cada qual pra si e Deus por nós*”). Sua fala, entre outras coisas, demonstra que a desunião é fruto da falta de dedicação das pessoas às próprias pessoas, assim como as “interferências” à ligação das pessoas com a terra. Fica implícito nesta fala de que todo o resto (a roçona, os festejos, a saúde, a felicidade) era fruto deste “*tipo de uma união*”. Há uma diferença clara, para Dona Alexandra, da visita “*porque tá doente*” para a visita “*pra conversar*”: é nesta última que se plantam as sementes da autonomia. É na troca de ideias e compartilhamento da vida em que se constrói a união necessária ao desenrolar da vida. Ajuda mesmo é a terra quem oferece, a comunidade precisa apenas ser una e saber “*tirar da roça*”.

É interessante observar como “o antigamente” é muitas vezes usado não como tempo, mas como modo de vida. Nesses casos, inclusive, as diferenças entre o tempo de antigamente e o tempo de agora se relativizam. Dona Alexandra, por exemplo, diz “*que nós se criemo também nesse até agora*”, ou seja, que ela, Dona Izáira e Nilce (presentes no momento da entrevista), mantém o modo de vida de antigamente até os dias de hoje –

⁸⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP. Esta conversa realizada com Nilce, Dona Izáira e Dona Alexandra (que teve um pequeno fragmento aqui relatado), despertou-me uma curiosidade que poderia ser fruto de futuras pesquisas. Considerando a experiência de pesquisa por mim acumulada desde o período da graduação (todas elas no estado de São Paulo), os relatos do “tempo de antigamente”, mesmo em contextos econômicos e socioculturais diferenciados, parecem-me seguir não apenas um conteúdo similar, mas uma cronologia muito específica. Os assuntos seguem uma certa ordem (a relação com o mercado apenas para aquisição de sal, querosene e tecido; a educação dos filhos e a relação com a escola; a realização do mutirão; a descrição de outras formas de união; a inexistência de doenças; a inexistência de violência...), que, claro, têm o “tempo de agora” como elemento de comparação.

“o antigamente” faz-se presente no hoje. Com esta afirmação a conversa direcionava-se para a seguinte conclusão: a forma pela qual as crianças são criadas (se no modo de vida “de antigamente” ou no modo de vida “moderno”) influencia fortemente na forma como viverão até o fim da vida.

A geração de Nilce, filha destes criados “*naquele antigamente*”, viveu a construção do vínculo com a terra desde a infância (segundo elemento), de maneira mais intensa e direta que a de seus filhos (crianças e adolescentes de hoje). O relato da Nilce demonstra que em sua infância, as crianças menores brincavam na roça, os maiores cuidavam dos menores e todos ajudavam no trabalho com a terra. Os pais conduziam todo o processo e ofereciam o aprendizado através do exemplo, desde cedo. Os seis filhos de Dona Izaíra “cresceram na roça”. “*Eu era a mais rebelde da turma... sabe aquela pessoinha que só quer cuidar de brincadeira? Jonas da vida*” (Nilce)⁸⁷.

As crianças tinham maior possibilidade de convívio com seus pais nos afazeres da família. Tal como evidenciou Woortmann e Woortmann (1997, p.13): “Esse saber [dos pais] é transmitido à “força de trabalho”, aos filhos que, ao trabalhar, estão se constituindo também em “conhecedores plenos”. Ademais, entre os sitiantes, governar é um processo ideológico: filhos, após certa idade, conhecem o processo de trabalho tanto quanto o pai, como o fazem também as mulheres ou os eventuais assalariados”. Nas palavras de Dona Alexandra: “*Naquela época nós se criamos tudo trabalhando na roça, desde criança os pai já né... é junto. Ensinava*”⁸⁸.

*A mãe sempre trabalhou na roça. Então... nem que fosse pra levar uma água e brincar na roça... a gente sempre ia junto. A gente sempre foi muito incentivado a valorizar.... Como se diz, **crecemos na roça, né?! Como ela ia todos os dias, ela tinha que garantir nosso sustento com... força própria, né? Então... ou a gente ficava cuidando dos mais pequenos, ou... dando mais trabalho... E era aquilo, ou era carpi, rancá feijão, cortar arroz, carpi banana... Com seis, sete anos já enfrentava o batente mesmo. Hoje que o pessoal anda mais molenga, mas nessa época... Hoje se eu precisar me virar só com a roça... Eu aprendi nessa fase. Tudo que eu sei é dessa época aí. [...] Além de trabalhar pra nós a gente trabalhava para os outros também, né?! Então pra mim, essa história da roça, já desde pequena a gente teve noção do que era, como era, porque que era necessária, né?*** (Nilce)⁸⁹.

⁸⁷ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

⁸⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

⁸⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

Nas falas de Nilce é possível identificar não apenas a recordação da infância com a presença da roça, mas a valorização tanto da roça em si como do aprendizado realizado desde a infância através destes afazeres. O “crescer na roça” é recordado como um feito de resistência e autonomia, que gera um sentimento de pertença à condição camponesa. Nota-se a preocupação desta liderança por valorizar a dinâmica de participação das crianças no processo de produção e obtenção de alimentos como garantia de reprodução do campesinato quilombola.

*Os dois irmãos mais velhos eram os que ajudavam mais ela... a gente ia, mas se arrastando, né?! Aquela ajuda que mais atrapalha do que... (risos). Mas lá é assim mesmo, a gente num tem mania de deixar as crianças no vizinho. Se você vai pra roça, você leva junto. Esse é um problema que a gente tá enfrentando hoje, né?! Tem que ir pra escola na cidade, num pode deixar em casa porque é abandono de incapaz, num pode levar pra roça porque é trabalho infantil... Não é fácil. Aí como você vai manter os laços tradicional numa família, numa comunidade tradicional, se a legislação mesmo diz que não, né? E aí... aí fala: “ah... as crianças vão crescer e num vão ficar no campo”... é claro que não, **porque num tem mais vínculo com a terra, né?** Cortou esse vínculo (Nilce)⁹⁰.*

No caso de sua família, a ausência do pai gerava a necessidade de “trabalhar para os outros”. Além do trabalho na própria roça (sem a presença paterna) vivenciava-se a colaboração dos filhos no trabalho realizado em outros sítios. No entanto, esta forma de trabalho não gerava identificação com o “trabalho cativo”, pois era realizado em “terra de trabalho” e não em “terra de negócio” (MARTINS, 1981; GARCIA JUNIOR, 1983). A relação entre os donos do sítio e a família que nele trabalhava estabelecia-se como uma relação de ajuda e de troca, mas não de compra e venda (de mão-de-obra por alimentos). Eram formas de ajuda mútua, de resolução de uma situação problema gerada pela falta de pai numa família da comunidade. Na explicação de Nilce, é significativo o uso da expressão “com os outros” no lugar do “para os outros”.

*É porque na verdade naquela época se trabalhava assim **com os outros pra trocar o alimento**, né? Você não comprava o alimento. Se você tinha o arroz e o feijão, o que acontecia, eu ia trabalhar **com** você e eu voltava pra casa com o arroz e o feijão, essa era a forma de pagamento. Num era dinheiro, num era outras coisas. Banana, por exemplo, a minha mãe pegava muita empreita pra carpi banana, né? Aí nós íamos juntos. Ia todo mundo, cada um pegava um capãozinho... Como ela não tinha condição de fazer uma roça só pra ela, ela tinha que trabalhar*

⁹⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

*assim com os primos, com os compadres, né? Pra conseguir ganhar o alimento pra nós*⁹¹.

Segundo relatos, a produção de alimento é tradicionalmente um combinado de espaços de produção que se somam: a roça aberta por sistema de coivara, a horta próxima à casa e em meio à roça, o quintal com “pé de fruta”, a criação de galinha (solta ao redor da casa), porco (que antigamente pastava na roça), pequena quantidade de gado (que também se alimentava dos restos da produção - não havia formação de pasto), etc.. Além disso, a alimentação da família sempre contou com a caça e a coleta de outros produtos da floresta. A economia alimentar da comunidade é uma combinação de técnicas indígenas com costumes afro-brasileiros. “*E as nossas práticas era sempre... quando precisava roçar a gente sempre usou o sistema de coivara. Pra plantar banana você roçava e queimava. Pra plantar arroz e feijão, a mesma coisa*” (Nilce)⁹².

Conforme será descrito no capítulo seguinte, além da acuidade técnica em seu próprio manejo, o uso do fogo sempre esteve ligado à fatores climáticos e até astrológicos. Todos esses elementos, ajustados às necessidades alimentares da família, faziam com que a roça produzisse cada gênero alimentício em seu tempo e espaço adequado. O tempo era determinado não apenas pela contagem dos meses e anos, mas também pelo calendário lunar. O espaço ocupado por cada planta era determinado a partir de um conhecimento profundo sobre as necessidades biogeomorfológicas de cada espécie e suas possíveis combinações (considerando-se principalmente o grau de exposição à luminosidade). A articulação destas demandas proporciona maximização do uso da energia (solo e sol) disponível, considerando as demandas logísticas e culturais de cada família.

Era produção, consumo e vivência, né. Que essas três coisas estavam ligadas. Produzir, consumir e fazer daquilo um modo de vida mesmo. [...] E as nossas roças sempre foram em modelo de nômade mesmo, né. Então nesse mês eu faço o milho, nesse mês aqui eu faço o arroz, o mês do feijão... todos tem seu ciclo, né? Então: o mês de novembro, dezembro e janeiro, é época de plantação de milho e feijão. Pra que em março, maio já tenha... E o arroz também, né, que planta em outubro, novembro, quando é abril, chegando maio você já tá colhendo. Então, todo começo do ano, você planta no final do ano pra no começo do ano você já iniciar tendo alimento. Já colhe pro ano inteiro. E todo ano sempre foi assim (Nilce)⁹³.

⁹¹ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

⁹² Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

⁹³ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

*Aí, com o passar do tempo, que chegou por exemplo as organizações, que chegaram pra... acompanhados por assistência técnica, essas coisas... tudo isso começou a aparecer na comunidade a partir de noventa, foi o período que chegou Proter, Coopera, Sindicato (Sintravale)⁹⁴... chegaram as organizações, né? Que até então **não existia interferência** de ninguém. Era só a comunidade produzindo o seu alimento e a sua subsistência. Era o conhecimento tradicional mesmo. **Aí com a chegada... de cada um dizendo qual a melhor forma de se produzir, acabou alterando um pouco ali o modelo de produção da comunidade.** E hoje graças a Deus o pessoal tá voltando a esse... fazendo esse retorno. Isso já tava na essência, né? E o pessoal tá vendo que produz mais. **A plantação fora de seu tempo, além do excesso de trabalho, que aí vem os matos, vem as pragas né, porque num tá seguindo o ciclo da lua** (Nilce)⁹⁵.*

Nessas falas de Nilce podemos notar a relação existente entre o manejo da produção e o modo de vida da comunidade. Colher para o ano inteiro, cada alimento em seu tempo, respeitando o ciclo da natureza (especialmente à lua), são atitudes intimamente relacionadas à interligação entre “*produção, consumo e vivência*”. A “*vivência*” é o “*modo de vida mesmo*”. “*E todo ano sempre foi assim*” - frase que nos remete à tradição, ao curso da vida levada sem a “*interferência*” externa. Podemos notar um desconforto surgido da relação com este conhecimento externo, relacionado à sensação de desrespeito ao conhecimento tradicional - “*cada um dizendo qual a melhor forma de produzir*”.

Em nosso diálogo (entrevista realizada em Barra do Turvo, 2014), Dona Izáira recorda com sua filha a forma pela qual as espécies eram dispostas para melhor forma de cultivo. O feijão e o milho (que compartilham o mesmo tempo de plantio) podem ocupar também um mesmo espaço, desde que dispostos da maneira correta: o milho deve ser plantado em carreira, ralo, para não sombrear o feijão.

Tinha horta separado, mas tinha também uns pé de planta espalhado no meio da lavoura, né? Tinha um capãozinho lá, uma hortinha, no meio do arroizá, que era da abobrinha, do pepino, do chuchu... sempre teve junto, né? Aí... o feijão sempre foi separado. Eu num lembro de

⁹⁴ A instituição Programa da Terra - PROTER foi uma ONG fundada em 1985 com objetivo de apoiar a redemocratização do campo e assessorar os movimentos da agricultura familiar no Estado de São Paulo. Com forte atuação no Vale do Ribeira até aproximadamente 2010 e divergências conceituais com os representantes técnicos da Cooperafloresta, não teve atuação expressiva com as comunidades quilombolas de Barra do Turvo. Sobre pesquisa realizada por mim em aproximação à PROTER ver: DE BIASE, L. A condição feminina na agricultura e a viabilidade da agroecologia. Agrária, São Paulo, (Online), v. 7, p. 33-65, 2010a. Coopera é como é chamada localmente a Associação de Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR – Cooperafloresta, que será descrita detalhadamente no capítulo seguinte. O SINTRAVALÉ é o Sindicato dos Trabalhadores da Agricultura Familiar do Vale do Ribeira e Litoral Sul, atuante em parceria com as ações mencionadas. O Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Barra do Turvo, cuja fundação contou com a participação de Odair, antecede à fundação do SINTRAVALÉ.

⁹⁵ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

feijão plantado com milho...” (Nilce). “Plantava... plantava sim, tudo junto. Era ralo mais que podia plantar do que junto, né? Se plantava junto o milho fechava e o feijão num dava nada. Só que aí plantava ralo, assim, em carreira (Dona Izáira)⁹⁶.

É possível compreender que a “*horta separado*” é realizada para disponibilizar verduras, legumes, chás e plantas medicinais, nos arredores da casa. Neste caso, ainda que considerada “separada”, a horta compunha um quintal extremamente produtivo. Nas palavras de Nilce: “*o quintal sempre foi a agrofloresta de hoje*”⁹⁷. A abobrinha, o pepino, o chuchu (e outros), por sua vez, são cultivados em “capãozinho”, consorciados com outras plantações. Neste último caso, além das condições adequadas para o cultivo destas espécies no roçado, tem-se os benefícios oferecidos por elas ao solo e controle de plantas indesejadas. Por último, a diversidade de plantas para a qual o capãozinho contribui disponibiliza complemento alimentar à família quando trabalham no sertão (na roça distante da casa).

Sobre estas narrativas relacionadas à relação com a terra é extremamente pertinente verificar que, diferentemente do que diz boa parte das produções científicas que mencionam a agricultura quilombola do Vale do Ribeira num contexto de análise agroecológico⁹⁸, o fazer agrícola destas comunidades não se restringe à agricultura de corte-queima ou coivara. Nesta classificação, muitas vezes utilizada pelas próprias lideranças locais, existe uma diversidade de elementos em interação, uma complexidade técnica e simbólica, uma composição de espaços que combinam o uso do fogo com diversos outros elementos de manejo da terra. É pertinente, ainda, compreender a maneira pela qual essas minuciosidades constroem a imersão da Nilce na luta política. Conhecer a agricultura quilombola em todos esses aspectos legitimará (como veremos mais à frente) a defesa de Nilce pela inclusão da agricultura quilombola nas pautas da agroecologia.

Percebe-se, ainda, a partir destas descrições, a interligação entre a tríade reconhecida por Nilce: “produção, consumo e vivência”. Cabe à “vivência” mencionada por Nilce, outra expressão definidora de princípios de vida: “nós crescemos na roça”. Essa dimensão do cultivo da roça, que define um modo de vida, está relacionada ao terceiro elemento significativo da infância de Nilce para sua formação: o aprendizado formal em uma escola rural.

⁹⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

⁹⁷ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

⁹⁸ Tais como os artigos do livro da Cooperafloresta: Steenbock *et al.* (2013).

A realização da experiência educacional em uma escola rural (até o Ensino Fundamental I) possibilitou à Nilce uma infância mais próxima à dinâmica de vida da comunidade em relação ao que vivenciam seus filhos. Poderíamos interpretar, tal como fizemos em pesquisa anterior (DE BIASE, 2010b), que a proximidade (espacial) da escola aos espaços de vida camponês (desde a casa até a roça) reduzia as possibilidades de interferências (tanto logística quanto ideológicas) na dinâmica de vida familiar. No entanto, independente da escola encontrar-se mais ou menos distante, há que se considerar as diferenças, apontadas por Nilce e Dona Alexandra, da forma como se concebia o ensino escolar nas gerações passadas e nos dias de hoje. O acesso à escolaridade, antes interpretado como uma oportunidade a ser encarada com seriedade e dedicação, hoje é compreendido como obrigatoriedade e vivenciado com descompromisso.

As preocupações são outras hoje. Porque antes você mandava seu filho pra escola porque você queria que ele fosse, estudar, que ele fosse estudado, né? E hoje não, você é OBRIGADO. É outra... [...] O filho participava do dia-a-dia da família. Tinha o tempo da escolaridade, tudo mais, mas só que... agora não. Se você levar um filho pra roça... você tá já... abusando do bichinho né. Você tá explorando o bichinho (Nilce).

Eu mesmo, por exemplo, se depender de eu me virar na roça hoje eu me viro, tranquilamente. (Laura: e as crianças hoje...) Xê!! Já não consegue. Eu falo por mim. Eu mesmo, por mim, acho se eu depender de me virar na roça. eu me viro. Porque eu sei fazer de tudo na roça. Agora já os meus filhos já num... (Nilce).

Hoje, se você ponha um filho pra estudar aqui, que agora já num existe mais isso... Você conhece... Você passou lá no Cedro, né. Conhece o Cedro? Então.. nós morava aqui, nós subia essa serra aqui pra ir estudar lá no Cedro. Num era brincadeira. Nós num saía pra brincar. Deus o livre se a gente brincasse de tarde o que que os pais iam fazer com nós. E hoje num tem mais esse (Dona Alexandra)⁹⁹.

Nilce teve a oportunidade de concluir o Ensino Fundamental I (no sítio) e II (na cidade). Diferente de sua tia Alexandra, não precisava subir e descer serra para ir à escola. Estudava ali no bairro mesmo, era vizinha da escola. Como vimos, não apenas por uma questão logística, os filhos de Dona Izaíra não deixaram de aprender na “escola da vida camponesa”. A alfabetização, como não deixaria de ser, lhe abriu algumas portas. O acesso ao ensino formal lhe despertou alguns interesses que, como bisneta de filho de escravo, não passaram por sua vida despercebidos.

⁹⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

Na curiosidade da Nilce criança em relação aos conhecimentos escolares já se fazia presente uma demanda relacionada ao caminho que mais tarde viria percorrer. O que fazia sentido mesmo para aquela menina quilombola (ainda que não tivesse, naquele momento, condições de se identificar como tal) era compreender o seu lugar na história: *“A única parte que eu gostava na escola era a história, o resto... pra mim num tinha a menor... (risos) era outra... pra mim, como diz, eu num gostava, nunca gostei de matemática, português... língua portuguesa eu nunca gostei. Agora geografia e história era uma área que eu sempre tirava nota boa”* (Nilce)¹⁰⁰.

Em seu tempo de infância, *“você sabia que você tinha descendência de escravo mas você num sabia que você tinha direito. Você só tinha vergonha da sua história, né. Eu, como diz, eu sou negra mas... pera aí, ser negro é só pra apanhar, só pra... só o que a escola mostra, né. A gente sentia vergonha”* (Nilce)¹⁰¹. A escola rural do bairro Ribeirão Grande e Terra Seca, ainda que estivesse situada em uma comunidade rural negra, trazia o modelo urbano de educação, sem qualquer preocupação por adequar-se às demandas socioculturais locais¹⁰².

Este desencaixe entre a concepção de mundo oferecida pela escola e aquela vivida pelas comunidades camponesas (no caso quilombolas) tem efeitos indesejados do ponto de vista da continuidade do modo de vida destas comunidades. A combinação entre o apartamento das crianças do processo de produção-reprodução da vida camponesa e a valorização do racionalismo, que culmina no estabelecimento ideológico da superioridade do urbano em relação ao rural, gera um sentimento de frustração e desejo de negação com relação à própria condição de vida camponesa. Nas palavras de Nilce: *“aí eu deslumbrei com a cidade”*. Nas comunidades negras (mas não apenas nestas) tem-se o agravante do preconceito racial dentro e fora da escola. Neste universo, a racionalidade urbano-industrial não poderia ter outra representação positiva se não a estética branca.

Na recordação de Nilce, a *“história”* mostrada pela escola não apresenta aos alunos escravos e escravas guerreiros, perspicazes e resistentes como eram, mas apenas negros

¹⁰⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em abril/2014, Francisco Morato/SP.

¹⁰¹ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹⁰² Como discute Campos (2010, p.36), sabemos que essa não é uma peculiaridade local: *“[...] a sociedade industrial aparece como sinônimo de racionalidade, em relação à outras sociedades, consideradas infra-racionais. Em suma, ser racional significa repudiar os apelos da paixão, da fé e da imaginação. É nesse contexto que as diversas tendências educacionais e ideológicas elaboram seus discursos sobre a escola da zona rural. De acordo com essas tendências, o compromisso da escola é com a racionalidade urbano-industrial. Assim, só no momento em que a escola rural conseguir convencer seus alunos e a comunidade onde ela se situa da superioridade dessa racionalização é que a escolarização ali mostrará sua eficácia”*.

submetidos à surra do senhor. A “história” contada na escola, ao contrário, contribuiu para a sua vergonha de ser negro. Mais do que isso, para ela as relações entre professor e alunos reforçavam a violência racial sofrida pelas crianças negras. Além da discriminação cotidiana, Nilce guarda em sua memória o dia em que, por ser negra, não pode sonhar em ser princesa:

Sim, na escola, na escola era pior. Eu lembro quando nós estudava, nós éramos divididos. Eu lembro de um episódio que aconteceu comigo. Somos parente da mesma... como se diz... irmão do... a minha prima, né. Isso aconteceu comigo, semana passada eu tava lembrando até né. Nós tínhamos o grupo de apoio. Sabe aquele grupo de apoio... aquela criançada que estuda mas num tem... exame... um reforço. Aí era eu, a Cida, a Tereza, a Jane, a Arlete, a Alessandra... e a Dalva. E nós tínhamos um professor, que ele era muito bonzinho. Bonzinho (“risos”¹⁰³). Aí nós ia pra escola, nós brigávamos... nós sempre, como se diz, nós, a negada, nós sempre ficava de castigo. E as branquinha da turma sempre iam dormir, descansar, dava dor de cabeça, dormia na cama do professor... dava dorzinha de barriga o professor... o professor ele sempre dava um cuidado diferenciado. E isso vai... criança né. Você num esquece. Você pode até... ficar escondido lá na memória, mas... essa coisas num esquece. Aí eu lembro um dia que nós tava na escola, no grupo de apoio fazendo um... é... leitura. Aí tinha uns livros de... daquela época de Rapunzel... Branca de Neve... Aí eu cismei que eu queria ser a princesa. (“risos”). Aí a Cida falou “não... você num pode, você num pode”. Só sei que nós brigamos tanto que eu acabei... acabamos puxando... rasgando o livro. Nesse dia, menina, como se diz... a gente... mas olha... foi o dia mais difícil da escola (Nilce)¹⁰⁴.

Como veremos mais adiante, atualmente a Associação dos quilombos tem como uma das pautas a busca por soluções a este problema. Contudo, a luta contra o preconceito racial, dentro e fora das escolas, ainda é um desafio a ser enfrentado pela comunidade, estimulada no interior da Associação, principalmente através da posição política de Nilce. A separação entre negros e brancos na comunidade, conforme narram Nilce e Dona Alexandra sempre esteve bem clara:

Aqui mesmo era um problemão. Deus o livre se eu falasse que ela era preta, hiii... preto era ofensa. [Deus o livre... a gente se ofendia... a pessoa se ofendia se chamasse de... (pausa) de preto]¹⁰⁵ (Dona

¹⁰³ Optei por colocar aspas nas indicações de risos quando eles não foram manifestação de alegria ou de descontração. Nestes casos, os risos expressavam desconforto, tensão, na maioria das vezes carregados por ironia e tristeza.

¹⁰⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹⁰⁵ A pausa nesta fala manifestou certo desconforto, por parte de Dona Alexandra, em mencionar o adjetivo “preto”. É notório que, ainda que o reconhecimento da comunidade como quilombola tenha amenizado os efeitos da vergonha/ofensa (discutido neste diálogo) e contribuído para a manifestação do sentimento de revolta, a auto identificação como “preto” muitas vezes não acontece de maneira espontânea. As marcas

Alexandra) J. Ela tinha o credo dela, se eu chamasse de macumbeira. Pronto. Era pro resto da vida aquela mágoa, aquela brabeza... “Num falo mais com fulano”. É... Então sempre teve isso na comunidade, preto pra lá e branco pra cá. Se misturava as vezes, tudo mais, mas era sempre bem claro (Nilce)¹⁰⁶.

O fato de terem passado pelo processo de autoreconhecimento como comunidade remanescente de quilombo e terem por isso direitos legais específicos ameniza a situação de inferiorização dos negros diante dos brancos, possibilitando (ainda tímidas) reações a ações discriminatórias¹⁰⁷. Quando Nilce discute sobre as relações entre brancos e negros na comunidade, nos oferece um elemento importante para futuras reflexões: ainda que seja uma comunidade eminentemente negra, menciona que não existe discriminação dos brancos por parte dos negros.

*Sempre tivemos o problema aqui... que Cedro, Ribeirão Grande e Pedra Preta sempre foi comunidade preta mesmo. Temos algumas pessoas clarinha no meio, mas é... é raro. Você viu algum branco aqui na nossa comunidade? Num tem. Num existe. Existe assim porque tão tudo misturado hoje né. Os branco que tão aí, mas tão tudo casado com negão, né. **Só que pra nós negros, essa história de branco... eu nunca vi, assim... algum problema com relação a branco. Sempre foi muito bem recebido, nunca tivemos... eu nunca vi nada nesse sentido, um preto discriminando um branco. Nunca teve. Mas essa questão do branco discriminar o negro, sempre... eu num sei se eram nossos negros aqui que eram muito sentidos... mas eu sempre percebi isso, desde criança. Então pra mim eu sempre via isso, num me envolvia, mais... mais vai guardando, né. Vai ficando na memória. E quando você começa a puxar, as lembranças voltam, né (Nilce)**¹⁰⁸.*

A hipótese levantada de os “nossos negros” serem “muito sentidos” nos remete à esta condição de inferiorização diante da opressão. O termo “muito sentidos” estaria se referindo às marcas deixadas pela história de violência. No entanto, é preciso ressaltarmos que, nos contextos em que esta posição pôde ser superada (ou parcialmente deslocada), a comunidade segue em busca de seus direitos, impõem-se como igual e não como superior. A revolta necessária à transformação não vem carregada de ressentimento. A comunidade negra, neste caso, não parece sentir necessidade de inferiorizar o branco para sentir-se valorizada. Tendo espaço (moral) para reconhecer-se negros, assim o são. Não se opera,

do sofrimento de preconceito racial ainda geram, em alguns momentos e para algumas pessoas, certa intimidação quanto ao reconhecimento da negritude.

¹⁰⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹⁰⁷ É necessário reconhecer, ainda, que a criminalização do preconceito racial (Lei 7.716 sancionada em 1989) tem papel importante neste processo de reação à atos de violência desta natureza.

¹⁰⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

aqui, a lógica de formação do preconceito de negar o outro para não se reconhecer em si mesmo¹⁰⁹.

Além das referências materna e paterna, o vínculo com seu avô e o trabalho da terra, os desafios e oportunidades oferecidos pela escola, é necessário, portanto, considerar também o contexto de discriminação vivenciado por Nilce para compreender a formação desta liderança e suas influências no interior da comunidade. Como não poderia ser diferente, estas violências cotidianas geraram marcas em sua vida, tal como na vida das demais crianças negras (não apenas na comunidade...). É interessante refletir, contudo, que, por uma conjunção de fatores (que já podem ser inicialmente observados, mas que serão discutidos mais à frente), Nilce teve a possibilidade de transformar essas marcas em força de luta, em motivação para sua inserção (rigorosa) no processo de mobilização social.

2.2 “Aí eu deslumbrei com a cidade...” – a juventude.

Ainda que a situação de criar seis filhos sem a presença do marido criasse uma condição de vida bastante difícil para Dona Izáira e sua família, o período de sua infância foi identificado por Nilce (assim como por sua mãe) como uma fase mais tranquila, na qual foi possível experienciar o modo de vida da comunidade nos moldes do que se denomina atualmente de “tradicional”. A partir da década de 1990, quando Nilce já havia concluído o ensino primário (atual ensino fundamental I), a narrativa mencionando dificuldades, confusão e sofrimento aumenta. Nas palavras de Nilce: *“nessa fase aqui [infância] eu nunca senti falta de nada, dizer assim... que passou alguma necessidade, não. [...] Agora já pra cá eu já via sofrimento, porque minha mãe trabalhava muito pros outros, ela não parava em casa... eu vi ela mais desesperada, entendeu?”*¹¹⁰. É interessante notar que “neste tempo de cá” houve a necessidade de “trabalhar muito pros outros”, indica a relação entre o sofrimento e a perda de autonomia.

¹⁰⁹ Conforme discutimos no “Curso de Fundamentação para Projetos em Agricultura Sustentável: Diálogos entre Agroecologia e Antropologia” (DE BIASE, L. e SILVA JUNIOR, R. D., 2010 - *mimeo*), a partir de um determinado contexto histórico e estrutura socioeconômica, um preconceito se constrói na dificuldade de realização do mecanismo da alteridade enquanto exercício de colocar-se no lugar do outro. Esta transposição de si ao outro nos oferece a possibilidade de olharmos para nós mesmos a partir de referências externas, gerando, assim, a capacidade de nos “estranharmos”, de reconhecermos nossos limites e preconceitos. Sendo assim, ao negar o outro, estaríamos nos privando da consciência de si e reforçando a construção de preconceitos.

¹¹⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

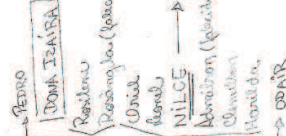
A dependência, normalmente acompanhada pela necessidade de maior obtenção de dinheiro, gera insegurança e transformações na dinâmica de vida camponesa. Nesse tempo de cá, o trabalho *com* os outros se transforma em trabalho *para* os outros; a união vivenciada “naquele antigamente” vai se inviabilizando e sendo substituída por relações individualistas; as dificuldades tornam-se, na visão de Nilce, desespero. Não é coincidência, como veremos, que a década de 1990 é marcada pela perda de independência e autonomia por parte da comunidade. “*Até então não existia influência de ninguém*” (Nilce)¹¹¹. Este foi o período em que gradativamente as pressões externas (exclusões) foram chegando. Os grandes períodos que dividem este texto em subitens, assim como alguns dos acontecimentos que marcaram de alguma forma a trajetória de Nilce, foram indicados por mim no desenho da **Figura 3**, uma “linha do tempo” da biografia de Nilce¹¹².

¹¹¹ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹¹² Este desenho da “linha do tempo” foi realizado por mim inicialmente apenas como uma forma de organização e sistematização dos dados levantados em trabalhos de campo. No entanto, como a visualização deste pode contribuir para a compreensão e visão geral da história de vida aqui relatada, eu e Valéria de Marcos optamos por inseri-lo na tese.

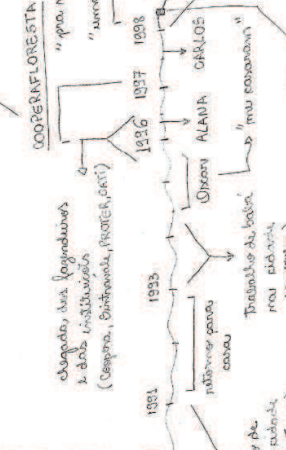
INFÂNCIA

- mãe sempre mais...
- pai sempre mais...
- irmãos sempre mais...
- amigos sempre mais...
- professores sempre mais...
- colegas sempre mais...
- vizinhos sempre mais...
- conhecidos sempre mais...
- desconhecidos sempre mais...



JUVENITUDE

- "meu pai (pai) sempre mais..."
- "meu irmão (irmão) sempre mais..."
- "meu amigo (amigo) sempre mais..."
- "meu professor (professor) sempre mais..."
- "meu colega (colega) sempre mais..."
- "meu vizinho (vizinho) sempre mais..."
- "meu conhecido (conhecido) sempre mais..."
- "meu desconhecido (desconhecido) sempre mais..."



LIDERANÇA

- "meu pai (pai) sempre mais..."
- "meu irmão (irmão) sempre mais..."
- "meu amigo (amigo) sempre mais..."
- "meu professor (professor) sempre mais..."
- "meu colega (colega) sempre mais..."
- "meu vizinho (vizinho) sempre mais..."
- "meu conhecido (conhecido) sempre mais..."
- "meu desconhecido (desconhecido) sempre mais..."

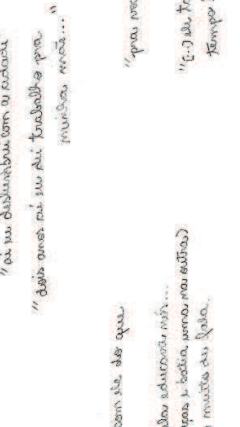


ADULTIDADE

- "meu pai (pai) sempre mais..."
- "meu irmão (irmão) sempre mais..."
- "meu amigo (amigo) sempre mais..."
- "meu professor (professor) sempre mais..."
- "meu colega (colega) sempre mais..."
- "meu vizinho (vizinho) sempre mais..."
- "meu conhecido (conhecido) sempre mais..."
- "meu desconhecido (desconhecido) sempre mais..."



- "meu pai (pai) sempre mais..."
- "meu irmão (irmão) sempre mais..."
- "meu amigo (amigo) sempre mais..."
- "meu professor (professor) sempre mais..."
- "meu colega (colega) sempre mais..."
- "meu vizinho (vizinho) sempre mais..."
- "meu conhecido (conhecido) sempre mais..."
- "meu desconhecido (desconhecido) sempre mais..."



- "meu pai (pai) sempre mais..."
- "meu irmão (irmão) sempre mais..."
- "meu amigo (amigo) sempre mais..."
- "meu professor (professor) sempre mais..."
- "meu colega (colega) sempre mais..."
- "meu vizinho (vizinho) sempre mais..."
- "meu conhecido (conhecido) sempre mais..."
- "meu desconhecido (desconhecido) sempre mais..."

Figura 3: Desenho da linha do tempo da história de vida de Nilce de Pontes Pereira do Santos. Fonte: realizado por Laura De Biase, fevereiro/2015.

É possível notar que, na concepção de Nilce, são três os movimentos que surgem para a comunidade, de maneira relativamente concomitante e claramente interligadas: a pressão das propriedades privadas (fazendeiros e sitiantes externos¹¹³); o autoritarismo do Instituto Florestal¹¹⁴; e a disseminação de propostas de produção agroflorestais por parte das instituições (Cooperafloresta, PROTER, CATI e Sintravale). Os dois primeiros “interventores” colocam ameaças territoriais à comunidade - a grilagem de terras por parte dos fazendeiros e a desocupação da área do PEJ por parte do IF. As demais instituições constroem-se a partir da “sugestão” de transformações (“adequações” inerentes ao novo contexto territorial) no modo de vida da comunidade.

Neste contexto, o fogo é um elemento de conflito que atravessa as relações. Usado pelos fazendeiros de forma indiscriminada e identificado pelo Instituto Florestal e demais instituições como o grande vilão do desmatamento florestal, eram duas concepções antagônicas e, ao mesmo tempo, duas ameaças à comunidade. Segundo Nilce, o fogo que invadia territórios e destruía roçados era confundido com o fogo usado de forma produtiva nos sistemas de coivara. Por um lado, a comunidade tinha suas roças queimadas pelo fogo que abria pasto e por outro eram impedidos de cultivá-las como sempre o haviam feito.

Aí, o que acontecia, ia pressionando ali, a comunidade ia ficando cada vez mais apertado, né. E o medo do povo era mais isso, ficar sem espaço pra produção mesmo. [...] O que acontecia é que você fazia a roça ali de repente vinha o outro, botava fogo, aí vinha o fogo lambendo tudo... invadia sua área de produção. Aí ficava... [...] Aí, quando a Coopera chegou ela tava nesse processo, né. A comunidade querendo produzir, sem ter como produzir e a área toda... Por que que todo mundo entrou na Coopera nessa época? porque todo mundo achava realmente, entendia, que a questão do fogo não era legal, não tava sendo bom pra comunidade, da forma como estava sendo executado naquele momento (Nilce).

*Como nosso território, a terra das comunidades, tava muito reduzida, e os fazendeiros também pagava pras pessoas fazerem grandes roças e depois transformar aquela área em pasto e ele acabava ficando com aquilo, então havia ali um incentivo pro desmatamento. Um incentivo muito grande pro fogo. Aí com a chagada da Coopera, e com a Fundação [...] havia uma leve **pressão de concordância** onde “oh, você*

¹¹³ Nilce esclarece que não são apenas fazendeiros que fazem um uso desregrado do fogo. Existem famílias que não são da comunidade que também o usam de forma equivocada, invadindo inclusive territórios alheios. Considerando a maior dimensão das áreas de fazenda e a própria narrativa dos entrevistados, vamos chamá-los todos aqui de fazendas/fazendeiros.

¹¹⁴ Vinculado à Secretaria do Meio Ambiente desde 1986, o Instituto Florestal criou e gerenciou grande parte das áreas protegidas do estado de São Paulo, tarefa que começou a dividir com a Fundação Florestal a partir de 2007.

tem que trabalhar desse jeito, porque é melhor pra vocês, porque aqui é meio ambiente, e tá tá tá...” então houve ali um... uma indução. Eu posso dizer com certeza que houve uma indução: “ou vocês trabalham eliminando o fogo, pra ter sustentabilidade, ou então vai ter que ter outros caminhos... (Nilce)¹¹⁵.

As interferências externas chegam de forma até certo ponto incompreensíveis, através de relações cheias de dubiedade: os fazendeiros, por um lado ofereciam possibilidade de aquisição de recursos (através da compra de terras e contratação de serviços), por outro ameaçavam o território da comunidade que se reduzia e era invadido por pastos. As instituições (em parceria Cooperafloresta e Instituto Florestal) apresentavam alternativas a esta situação invasiva, mas também representavam o grande vilão: a conservação ambiental. Nas palavras de Nilce, imagine a “confusão que ficou dentro da comunidade”.

Na verdade toda mudança, toda alteração no modo de vida da comunidade, pra mim, ela começou a partir de noventa e seis. Porque, em noventa e seis chegou a Coopera, em noventa e seis chegou a PROTER, em noventa e seis chegou a CATI e o Sintravale. Todo mundo ao mesmo tempo. E todo mundo apresentando propostas diferente de modelo de produção. Ai, quem que a comunidade seguia de fato? E do outro lado a Fundação Florestal dizendo “não pode porque essa terra é minha”. Ou seja, alguém chega na sua casa e diz “essa terra não é sua, você tem que fazer as coisas do meu jeito”. Ai aparece um outro: “ah... eu posso te ajudar... a fazer do jeito que eles tão te mandando fazer”. Então imagina como que ficou isso, a confusão que ficou dentro da comunidade (Nilce)¹¹⁶.

O termo “confusão” pode caracterizar muito bem este momento de transformações vivenciadas tanto pela comunidade em geral como por Nilce em particular. O próprio relato de Nilce que, como militante e liderança comunitária tanto já refletiu sobre o assunto, não deixa de fazer transparecer este entremeadado de interferências que se confundem e se complementam:

Até noventa, o pessoal conseguiu produzir bastante feijão, bastante coisa.... sempre teve facilidade pra se produzir, sempre teve fatura de alimento, né. [...] Olha, pra mim, o problema maior mesmo começou aqui, nesta comunidade... a vó Angelina ela foi muito sábia quando ela disse essa frase, tem um monte de gente que crucifica ela por ter falado

¹¹⁵ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹¹⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

isso¹¹⁷: foi com a chegada do... do grupo (“risos”)¹¹⁸. Que até então você fazia as roças, você levava algumas multinhas, mas num era aquele monte de enxurrada de multa, sabe. Era impedido de fazer sua produção, mas mesmo assim o povo fazia suas roças, né. Pra mim, como se diz, que começou a ter as multas... é... quando passou de ter... tinha muito feijão, né mãe? muita banana, muita lavoura, tinha fatura de alimento, num tinha dificuldade, entendeu? Aí com... foi em noventa pra cá que eu consigo raciocinar, assim, pensando que... de noventa pra cá em diante começou a ser introduzida a história do boi, da agropecuária, que num era uma realidade aqui da região. Era, aqui num tinha... tinha boi assim, mas era... num tinha agropecuária¹¹⁹. Aí em noventa... Barra do Turvo era o maior produtor de feijão e banana, aí em noventa não, essas áreas foram se transformando em pasto. E foi chegando essa boiarada por aí. Aí as comunidades que num tinha essa prática começaram a ser pressionada. Que que acontecia: fazendeiro ia aí... ia comprando terreno por preço de banana, né. [...] aí aquelas famílias como o meu vô... famílias mais velhas que tinham terreno grande, que não tinha vendido, né, que não vendeu, então todos, sobrinho, filho, iam se enfiando nessas propriedades pra fazer suas roças. Que quem que não vendeu naquela época, tia Alexandra lembra, foi o vô... (Nilce)

Foi ele... (Dona Alexandra)

O único que segurou o terreno desde... foi o meu avô. Todos os outros irmãos acabaram vendendo. Aí o terreno dele que acabou sendo a área de subsídio pra família inteira (Nilce).

Ele com o Antônio (Dona Izáira)

É, é verdade, tio Antônio também. Eram os dois que seguraram de certa forma, né. Os dois irmãos que seguraram o território. Eu preciso relembrar desse detalhe, viu?!... Arquivar essa informação (Nilce)¹²⁰.

Façamos então um esforço de compreensão e ordenamento destes fatos - primeiro situando o contexto geral, para depois compreendermos a forma pela qual ele foi vivenciado pela comunidade e finalmente por Nilce que, como veremos, vivenciou de perto e de maneira particular cada um dos três universos “ameaçadores” – as fazendas, o Instituto/Fundação Florestal e as demais instituições citadas.

Conforme foi mencionado anteriormente, este período da história do Vale do Ribeira segue uma onda de valorização de terras, estimulada por políticas públicas

¹¹⁷ O julgamento relacionado à Dona Angelina tem como contexto o conflito ocorrido na ocasião da aprovação do laudo antropológico da comunidade Ribeirão Grande e Terra Seca para o RTC. Os quilombolas mais envolvidos com a Cooperafloresta e o representante jurídico desta associação questionou o depoimento feito por esta senhora (filha de Miguel de Pontes) ao antropólogo. Este conflito será relatado no próximo capítulo.

¹¹⁸ Quando diz “do grupo” está se referindo à Cooperafloresta.

¹¹⁹ O gado tradicionalmente criado na comunidade cumpria a função de fornecer leite e recurso financeiro em momentos de necessidade. No entanto, estes animais eram criados soltos: “a nossa criação, o nosso gado sempre foi... bicho do mato. Num precisava de área de pasto aberto. Aí com a chegada dos fazendeiros, daí que essa novidade...” (Nilce).

¹²⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

desenvolvimentistas delimitadas em meados dos anos oitenta (como a elaboração do MASTERPLAN no governo de Franco Montoro (1982-1986)¹²¹. O discurso político no momento seguia dois direcionamentos principais: a necessidade de extensão da prática empresarial ao campo e a noção de sustentabilidade e preservação ambiental. Estes incentivos estimularam e potencializaram o processo de grilagem por parte de fazendeiros, cujo interesse principal era a especulação de terras (MARTINEZ, 1995; GIACOMINI, 2010).

Foi a presença destes especuladores que foi sentida inicialmente pela comunidade. Através da grilagem e/ou compra de terra por valores irrisórios, seguido pela contratação de mão-de-obra para abertura de roça como parte do processo de formação de pasto e demarcação de “uso” da terra, os fazendeiros passaram a ocupar grande parte do território. Frases de citações anteriores ilustram esse processo: *“de noventa pra cá em diante começou a ser introduzida a história do boi, da agropecuária, que num era uma realidade aqui da região”* (citado anteriormente), *“ [...]e os fazendeiros também pagava pras pessoas fazerem grandes roças e depois transformar aquela área em pasto e ele acabava ficando com aquilo”* (citado anteriormente), *“aí aquelas famílias como o meu vô... famílias mais velhas que tinham terreno grande, que não tinha vendido, né, que não vendeu, então todos, sobrinho, filho, iam se enfiando nessas propriedades pra fazer suas roças. Que quem que não vendeu naquela época, tia Alexandra lembra, foi o vô...”* (citado anteriormente). Nas palavras de Nilce, foram os dois irmãos (Bernardo e Antônio) que *“seguraram o território”*, ou seja, que não venderam suas terras, permitindo assim que a comunidade se mantivesse ali.

Conforme foi mencionado, esta relação da comunidade com os fazendeiros se configurava, para os primeiros, de maneira ambivalente. Ao mesmo tempo em que estes novos ocupantes ofereciam ameaças quanto à perda de território (*“[...] o medo do povo era mais isso, ficar sem espaço pra produção mesmo”*) e ao uso desordenado do fogo (*“[...] aí vinha o fogo lambendo tudo... invadia sua área de produção. [...] não tava sendo bom pra comunidade, da forma como estava sendo executado naquele momento”*), também ofereciam, principalmente aos olhos dos jovens, uma possibilidade de inclusão no universo “modernizador” oferecido pela inserção da lógica do capital no campo. Ainda que conheçamos as formas operacionalizadas para subjugar e monopolizar o trabalho

¹²¹ Desde a década de 1960, com a pavimentação da BR-116, inicia-se um período de chegada de políticas públicas à região. Apenas na década de 1980, contudo, é que estas iniciativas se tornam mais significativas ao processo de valorização de terras (GIACOMINI, 2010; BERNINI, 2015).

camponês neste processo, a venda de mão-de-obra e de terras parecia, naquele momento, a única possibilidade de sobrevivência para algumas famílias¹²².

É interessante notar que, mesmo no contexto atual de luta pela terra, o conflito com os fazendeiros é levado até certos limites, de forma bastante cautelosa e estratégica. Nas palavras de Nilce: “*num é só montar a associação, num é só organizar a comunidade, é ter que mediar conflito entre terceiros e quilombola, né? Aí reunião com os fazendeiros, com os terceiros. Pra explicar, falar pra eles, não, nós somos parceiros, nós num somos inimigos, nós vamos achar um caminho pra... como a gente resolver isso, né?*”¹²³. Quanto ao conflito direto: “*não adianta jogar pedra e depois receber tiro de canhão... estamos juntos até onde você não fere meus interesses... vai chegar a hora certa de “brigar” com eles, a hora não é agora. Todos são meus amigos até onde esbarra no meu interesse de luta*”¹²⁴. Numa dimensão mais subjetiva, cabe reconhecer que a chegada dos fazendeiros representava um canal de comunicação com valores desenvolvimentistas, uma oportunidade de aproximação à “ideologia da modernização”, tão valorizada pela racionalidade urbano-industrial bem incentivada e treinada nas escolas¹²⁵.

Assim como apresenta Paoliello (1992, p.344) na citação abaixo, existe, ainda, uma identificação entre a comunidade (posseiros) e os fazendeiros (aqueles que compraram terras)¹²⁶ quanto às restrições impostas pelo Estado:

[...] a posse se contrapõe não a qualquer domínio, mas àquele que é percebido como irregular e duvidoso. Nesse sentido, não surge como contraditória aos posseiros a aliança com proprietários vizinhos, que respeitam divisas e relações de reciprocidade, junto aos quais podem conseguir trabalho complementar à produção, e que não afeta seriamente sua auto-representação como produtores autônomos. Com estes proprietários também **se identificam no que diz respeito às restrições impostas pelo Estado às formas correntes de organizar a produção e de apropriar-se livremente da terra e de seus produtos, naturais ou cultivados.**

¹²² Como veremos, a própria Nilce e seu marido Oscar, num determinado momento de suas vidas lançaram mão desta possibilidade de obtenção de recurso: a venda da mão-de-obra familiar à fazendeiro.

¹²³ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹²⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹²⁵ Neste momento (diferente do que acontece com as crianças e jovens de hoje) a falta de acesso à energia elétrica restringia o acesso à televisão e a seus apelos ideológicos (consumistas, eurocênicos, etc.). Pelos relatos, a principal fonte de contato com a “ideologia da modernização” era o contato direto com a cidade, que acontecia principalmente através da escola.

¹²⁶ Assim como diz Paoliello (1992), a ilegalidade contida na grilagem de terras (domínio irregular ou duvidoso) é recriminada normalmente pelos camponeses. É importante lembrar, contudo, que muitas das terras compradas foram aquisições realizadas em contextos e valores injustos aos camponeses.

Junto à chegada dos fazendeiros na década de 1980 começava-se a sentir a presença do Estado através das restrições de acesso e uso de territórios legalmente demarcados como unidade de conservação de proteção integral, o PEJ. Efetivava-se, gradativamente, o processo de proibição de abertura de roças (sistema de coivara) e atividades extrativistas (coletas e caça) tal como se realizava tradicionalmente. A presença do Instituto Florestal tornava-se cada vez mais frequente. Neste caso, a relação do Estado com a comunidade é identificada principalmente como opressora “*alguém chega na sua casa e diz: essa terra não é sua, você tem que fazer as coisas do meu jeito*” (Nilce)¹²⁷. O “jeito” sugerido pelos representantes do Estado (apoiado pelas organizações não governamentais/ONG’s e sindicato) era identificado como um jeito unicamente a favor do “meio ambiente”.

Categoria completamente nova para estes camponeses que sempre viveram de maneira conjunta com a agora “protegida” Mata Atlântica, o “meio ambiente” torna-se, também, símbolo de opressão¹²⁸. Na concepção da comunidade, ele apenas impõe regras e formula proibições que inviabilizam a reprodução de seu modo de vida. Enfrentava-se um grande desafio para estabelecer uma convivência minimamente equilibrada com os representantes de uma política estatal que orientava a retirada das comunidades para proteção integral do território. As multas tornavam-se cada vez mais frequentes, os fundamentos do modo de vida tradicional passavam a ser considerados crime e a comunidade negra a sentir-se julgada como criminosa.

*Sim, porque, o que acontecia. Todos nós tradicionais estava lá dentro da Coopera, né. Todo mundo tava tentando trabalhar dentro do... **das normas do meio ambiente**, do qual a Coopera é seguidora desde oh... desde que a gente se entende, né. Ai, nesse meio tempo, o que aconteceu, os fazendeiros começaram a ser notificados e automaticamente, em vez da multa ir pro fazendeiro, ia pra aquela pessoa que tinha sido pago pra fazer aquela empreita, pra fazer aquela roça, que ele tirava o produto e depois transformava em pasto. Então... essa é a realidade. Que eu posso falar pra você que aconteceu... [...] Ai, tinha aquelas pessoas que não faziam... que faziam as suas roças, mas elas entravam no mesmo pacote das multas. Tanto é que se procurar multa dos fazendeiros nessa época num existe.... **Então... todo mundo lá é criminoso por causa disso**. E daí quem fazia a roça de*

¹²⁷ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹²⁸ Além dos critérios proibitivos do SNUC (mencionado na introdução desta tese), a região é protegida pela [Lei nº 11.428, de 22 de dezembro de 2006](#), conhecida como Lei da Mata Atlântica. É curioso mencionar o cuidado necessário de minha parte quanto à descrição de minha profissão. Dizer, neste contexto de pesquisa, que eu sou Engenheira Florestal certamente geraria desconfortos.

subsistência pra seu consumo mesmo, que num abria mão disso, de jeito nenhum... porque ele nasceu e se criou daquilo, aí vão mudar porque alguém está dizendo que eu tenho que mudar... aí todas essas pessoas levaram multa. Aí em 2000, aí o negócio pegou mais (Nilce).

A repressão simbólica que encontramos na narrativa da comunidade realizada por parte do Instituto Florestal (que posteriormente foi reagida com movimentos para a recategorização do PEJ) materializava-se no processo de autuação realizado pela polícia florestal, todos eles identificados pela comunidade como “o florestal”. No entanto, as multas eram sentidas como uma consequência da resistência existente por parte da comunidade a uma determinação externa incoerente. Uma reação prevista à ação de resistência quilombola - abertura de roças mesmo diante das proibições legais. As narrativas registradas nesta pesquisa sugerem, contudo, que parte significativa da comunidade compreende que a causa das transformações impostas ao modo de vida quilombola não está nesta ação coercitiva, mas naquelas que surgem como proposta de solução ao problema dado.

A Cooperafloresta organizou-se no sentido de buscar soluções à situação socioeconômica das famílias locais, propondo uma forma de produção não dependente do uso do fogo (o sistema agroflorestal). Neste contexto extremamente complexo, a disseminação de modelos de produção “alternativos” foi, portanto, identificada como a principal culpada pelas transformações indesejadas do modo de vida quilombola. Nesta interpretação, antes da Cooperafloresta sofria-se tanto a pressão dos fazendeiros como as multas “do florestal”, mas a comunidade não “se rendia” e não deixava de realizar seus costumes. Nota-se, assim, que a aceitação por produzir sistemas agroflorestais foi interpretada de certa forma como uma desistência da luta por permanecer quilombola.

Aí existe uma sobreposição de papéis e certo enovelamento de funções. Segundo Nilce, ainda que as multas chegassem via ação estatal, a proibição do fogo era vivenciada cotidianamente via Cooperafloresta. Na percepção da comunidade, “o florestal” era sim “indesejado”, mas a promotora principal das transformações socioeconômicas era a sua sempre “aliada” Cooperafloresta. Visto deste modo, ela foi quem realmente interferiu no modo de produção a favor do “meio ambiente”. Assim, se houvesse intenção por parte desta associação ambientalista de apoio à comunidade para a resolução de uma situação problema (ainda que imbuída de uma concepção conservacionista), a forma como a relação se estabeleceu entre a comunidade e a Cooperafloresta lhe conferiu a posição de “causadora do problema”. Conforme transcrições anteriores da fala de Nilce: “*Olha, pra*

mim, o problema maior mesmo começou aqui, nesta comunidade... a vó Angelina ela foi muito sábia quando ela disse essa frase, tem um monte de gente que crucifica ela por ter falado isso: foi com a chegada do... do grupo (Cooperafloresta)” (Nilce)¹²⁹.

Notou-se que existe, por parte da comunidade, um reconhecimento de que existiam problemas antes da formação da Cooperafloresta, mas a forma pela qual este grupo buscou o enfrentamento do problema existente foi bastante distinta de expectativas internas de manutenção do modo de vida e fortalecimento da comunidade Ribeirão Grande. Como os técnicos que encabeçaram a proposta da Cooperafloresta chegaram com um modelo pronto e exógeno de resolução deste problema, ele acabou por tornar-se, aos olhos de uma parcela significativa da comunidade, um novo problema. Um problema que interferia diretamente na “produção, consumo e vivência” que definia a comunidade.

As palavras de Nilce ilustram a impressão causada na comunidade sobre a proposta de solução da Cooperafloresta (apoiada pelo então Instituto Florestal) para seus problemas de produção: *“havia uma leve **pressão de concordância** onde “oh, você tem que trabalhar desse jeito, porque é melhor pra vocês, porque aqui é meio ambiente, e tá tá tá...” então houve ali um... uma indução”¹³⁰*. A expressão “pressão de concordância” define uma ação apaziguadora de conflitos que exerce opressão de uma maneira velada e indireta. Concordar sob pressão, como consequência de um processo de convencimento que fecha o campo de possibilidades de uma maioria fragilizada em torno daquilo que uma minoria empoderada deseja, pode ser um ato de desespero. A comunidade precisou (mesmo que temporária e talvez estrategicamente) “concordar”.

É importante lembrar (conforme foi mencionado em outro momento deste texto) que o sentimento de “pressão de concordância” narrado por Nilce misturava-se com o sentimento de esperança de uma vida melhor. Ou seja, ainda que a proibição do uso do fogo (principalmente) e algum outro detalhe em relação à forma de produção fosse aceita “sob pressão”, ela foi inicialmente bem recebida por ser a única opção existente. Em 1996, quando não haviam outras alternativas de produção e comercialização, todas as famílias se associaram à Cooperafloresta. Algumas delas saíram logo nos primeiros anos de experiência e as outras quando lhes foi aberta uma próxima alternativa, oferecida pela organização da associação quilombola (entre os anos de 2003 e 2004).

Neste período “*de noventa pra cá em diante*”, quanto chega “*essa boiarada por aí*”, quando Nilce começa a ver sua mãe “*mais desesperada*” e trabalhando muito para os

¹²⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹³⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

outros, vai-se a Nilce criança para dar lugar à uma jovem menina curiosa - que, entre outras coisas, estudou até a quarta série do primário¹³¹ na escola do bairro, recebendo todos os estímulos de valorização da vida urbano-industrial – desejando continuar os estudos como forma de sair do sítio e morar na cidade.

Eu sempre fui curiosa, né... aí, 12 anos a mãe já num aguentava mais eu, né. Eu queria minhas coisas... porque desde pequenininha sempre... queria um chinelo, vai trabalhar pra ganhar chinelo. Queria uma roupa, vai trabalhar pra comprar a roupa. Então, a gente sempre teve que trabalhar, sempre... [...] Então, num tinha muito tempo né. Aí eu cismeí que eu queria estudar, de um jeito ou de outro eu queria estudar. Aí eu fui pra cidade, pra trabalhar, pra ser babá. Cuidar de um menino que hoje é médico! Fico olhando pra ele hoje... caramba!(Nilce)¹³².

Nilce foi para Barra do Turvo morar com sua professora e trabalhar como babá. “Aí eu deslumbrei com a cidade. Você imagina, sai lá do sítio, num tem informação nenhuma... chega na cidade, escola cheia de... de novidade... se fica...” (Nilce)¹³³. Não durou muito tempo. Em menos de dois anos Dona Izáira trouxe sua filha de volta para casa. “É porque eu tava muito rebelde na escola, né... aí... imagina, 13 pra 14 anos...” (Nilce). Num momento da vida cheio de transformações (desde fisiológicas até sociais), num período socioeconômico e político conturbadíssimo na comunidade e depois de ter vivenciado uma experiência “deslumbrante” na cidade... “dois anos aí eu dei trabalho pra minha mãe...” (Nilce)¹³⁴.

E a minha mãe, graças a Deus, nunca foi assim... vai, vai pra roça! Era: vai? Ah... num vai? Tem certeza? Escolhe, num vai pra roça? Num vai pra roça vai pro rio lavar roupa. Dentro de casa você pode ficar, mas atoa não. Aí, sempre tinha... (risos). E a gente tinha aquela casinha de barro, sabe? de sapê. Aí a desgramada da mãe sempre nos aprontava, né? Você num vai pra roça? oh, essa parede tá rachada. Vai rebocar parede! (risos) Num tá bom, oh, esse fogão tá muito preto. Então, você num ficava dentro de casa atoa, sabe? Não. Num vai pra roça, vai lavar roupa. Ah... daqui a pouco tem que levar água lá pra nós na roça. Porque você viu, nossa água tem que... Ah, hoje eu num venho almoçar em casa. Faz o almoço e vai levar lá na roça. Então, num tivemos vida fora disso (Nilce)¹³⁵.

Nas reviravoltas da vida adolescente Nilce teve ainda outra experiência de trabalho como babá, desta vez em Curitiba (onde mora grande parte da família de seu

¹³¹ Atual quinto ano do Ensino Fundamental I.

¹³² Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹³³ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹³⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹³⁵ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

pai). Segundo sua irmã Rosilene, Nilce foi amadurecer depois de casar - “*me casaram na verdade...*” (Nilce) - quando voltou para casa e teve sua primeira e única filha, Alana. Ainda muito jovem, com 16 anos, formou sua família com Oscar, também camponês morador da comunidade, “*só que ele de família branca, né? E eu de família negra... então... só que o ritmo de vida ali era o mesmo*” (Nilce)¹³⁶. O casamento, como era comum acontecer, não foi uma opção do casal (“*eu mesmo nunca quis casar, porque eu via o casamento dos meus pais e dizia: num quero isso pra mim não*” (Nilce). Também ainda jovem (com 18 anos), na opinião de Nilce, seu marido “*amadureceu depois que o Jonas nasceu (em 2003), na hora que ele virou evangélico e tudo mais... daí criou um pouco de juízo*”.

Ao contrário de Nilce, em suas palavras, Oscar é bastante “*apegado com a família*”. Conforme presenciamos, Dona Maria (mãe de Oscar) fica aflita se seu filho passa um único dia sem aparecer em sua casa. “*Ele fica mais aqui do que lá*” (Dona Maria)¹³⁷. Torna-se, portanto, um grande desafio para ele compreender a ausência da esposa e dedicação despendida por ela ao movimento negro. No casamento, muitos desafios também foram superados, “*num existe casal perfeito, a gente constrói nosso dia-a-dia conforme nossas possibilidades*” (Nilce)¹³⁸. Ainda que existam algumas diferenças com relação à concepção de mundo do casal (principalmente no que se refere à negritude¹³⁹ e à religião), Nilce não deixa de valorizar o fato de consolidarem um processo de entrelaçamentos familiares internos e duradouros.

Imagina só, Miguel de Pontes tinha, oito, não... Bernardo, Angelina, Madalena, Antônio, João, Miguel, Sebastião¹⁴⁰... tinha oito filhos, né. Já Pacífico Morato, também tinha... (silêncio) onze, onze filhos¹⁴¹. Já uma turminha mais ou menos, né. Benedito Rodrigues de Paula, outra meia dúzia¹⁴². Ou seja, a família já tava bem grande lá já, já tinha um misturedo, né? Fora os outros parentes que foram chegando mais depois, os irmãos das mulheres... os filhos dos irmãos, né. Então já houve uma... já começou a se misturar bem. Aí, em 1950 chegou os Aquinos, chegou os Belemer... [...] Mas a maioria lá, pelo menos dos

¹³⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹³⁷ Comentário realizado em visita de abril/2014, Barra do Turvo/SP.

¹³⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

¹³⁹ Envolvendo aí a luta de Nilce pela valorização do modo de vida quilombola e pelo resgate da cultura afro-brasileira.

¹⁴⁰ Nilce esqueceu-se apenas de mencionar Francisco, o primeiro filho de Miguel, pai de Dona Alexandra.

¹⁴¹ Apenas para conhecimento, segundo levantamento do laudo antropológico (SILVA, 2008) são nove filhos (Marco, Gonçalo, Francisco, Feles, Miguel, Amâncio, Maria e Luiza).

¹⁴² Apenas para conhecimento, segundo levantamento do laudo antropológico (SILVA, 2008) são oito filhos (Izaltino, João, Pedro, Francisca, Sebastiana, Clara, Maria, Benedita).

*Pontes, a maioria das família casaram com família família mesmo, num houve assim... do meu avô por exemplo, quem casou com pessoas de fora, mas dali mesmo, que chegou em 1950, foi tio Camilo, Abraão, e... a minha mãe. Com pessoas ali do... outros núcleos familiar, mas ali da região. [...] Então esse bolo de família, tá passando geração e continua ainda. **Aí todos os casamentos que veio, que foi casado com pessoas de fora, num deu certo.** [...] Num sei... é alguma coisa aí no povo que é meio... acho que é a identidade, né? **Que é muito forte. E todo mundo que casou com pessoas dali... tá até hoje casado. Igual eu mesmo, tô com vinte anos aí de casado. Os meus outros irmãos, também.** [...] Lembra aquela história do casamento arranjado? (risos) Eu num sei... **é diferente mas tem um significado maior. É estranho...** (Nilce)¹⁴³.*

É muito interessante (assim como complexo) analisar essa concepção de Nilce com relação às uniões conjugais. Seríamos extremamente simplistas se reduzíssemos esta compreensão ao discurso de uma mulher negra oprimida por uma sociedade branca e machista que concebe o casamento que “deu certo” como aquele cuja mulher “conseguiu segurar”. Há muito mais do que isso neste posicionamento. Ainda que reconheçamos o patriarcalismo e a opressão masculina sobre as mulheres na comunidade¹⁴⁴ (“*Lá, assim, tem aquela história da mulher ter muito receio do marido e tudo. Mas, nós, nunca teve assim violência, assim... na comunidade... na minha não*” (Nilce)¹⁴⁵), é relevante refletirmos sobre a relação estabelecida por esta liderança feminina entre casamentos e identidade.

O “significado maior” indica o compromisso com a própria história, costumes e modo de vida, para além do compromisso conjugal. Unir-se com uma pessoa “de dentro” legitima a união do grupo. Implícito à conclusão de que os casamentos com pessoas de fora da comunidade não deram certo, junto com a noção de que não existe casal perfeito, parece estar o seguinte recado: “nós sabemos viver bem entre nós” ou “internamente a gente se entende”. A devoção e a união são evocadas aqui como elemento superior de garantia de boas relações familiares. Fortalece essa interpretação a manifestação de estranhamento de Nilce diante do contato de vizinhança estabelecido com famílias de Francisco Morato – SP, no bairro em que mora sua filha:

¹⁴³ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP. Alguns encontros de pesquisa foram realizados em Francisco Morato/SP, na casa de Alana, filha de Nilce. Alana mora neste município, trabalha e faz faculdade em São Paulo/SP.

¹⁴⁴ Ressalta-se que nesta comunidade quilombola, em comparação com os conflitos de gênero anteriormente estudados na região (DE BIASE, 2010b), o posicionamento das mulheres em relação aos homens faz-se de maneira mais fortalecida.

¹⁴⁵ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

Aqui mesmo, caramba... eu já tô doida pra “picar mula”. Que é uma realidade totalmente diferente. E você houve cada coisa que você fica: caramba... tem certeza que isso é um casal? Tem certeza que isso é uma família? É uma coisa muito... [...] Eu achei muito maluco. Falei: caramba... O Jonas fica olhando e fica assim (cara de espanto). Porque eles ficarem se provocando (os irmãos) é uma coisa, agora eles verem assim... um desrespeito na fala que... as briguinhas deles é brincadeira de... de irmão mesmo. Se vê que vai machucar ou que vai magoar eles já param, né. E aqui não, você vê cada discurso aí em cima... eu falei: caramba... o Jonas várias vezes falou: mãe... é assim mesmo? Não. Isso é falta de estrutura filho, de Deus mesmo, de união, né? (Nilce)¹⁴⁶.

No ano de 1996, quando Alana nasceu e Nilce casou-se com Oscar, junto à demais famílias da comunidade, uniram-se ao grupo da Cooperafloresta, que estava apenas no início de sua formação. “Foi um ano de novidade, né? e decepção ao mesmo tempo” (Nilce). Conforme podemos notar nos relatos feitos por Nilce¹⁴⁷, ainda que num primeiro momento sua família tenha depositado certa esperança na organização deste grupo, não apenas suas expectativas não foram cumpridas, como gerou-se uma situação de constrangimento e ofensa. A memória de Nilce e sua mãe deixam transparecer as marcas de uma relação que foi vivenciada, por parte delas, às custas de muito sofrimento e de desrespeito. A situação de desespero colocada pelas questões fundiárias que se potencializaram nos anos antecedentes as colocou em uma condição hoje identificadas por elas como situação de submissão. Dona Izáira interpreta que adoeceu de tanto “trabalhar forçado”. As regras definidas para o funcionamento da Cooperafloresta não se adequavam ao modo de vida da comunidade, nem à dinâmica de trabalho nem à organização sociocultural baseada na união e ajuda mútua.

Pra mim foi um processo de trabalho escravo, exploração mesmo. Eu falei: eu hem... eu num sou escrava de ninguém pra trabalhar desse jeito. Aí eu saí, a mãe saiu, o Jardo saiu... foi uma... aí só sei que Ribeirão Grande ficou... seis... seis insistindo lá ainda, né? Aí saiu a mãe, saiu todos os irmãos dela, saiu os primos, aí... num ficou ninguém na Coopera... (Nilce)¹⁴⁸.

As experiências com a Cooperafloresta no Ribeirão Grande duraram pouco: “só que lá a gente é muito unido, né? aí aconteceu dois episódios que acabou com a nossa boa relação com a Coopera” (Nilce)¹⁴⁹. Nilce refere-se a duas situações que ocorreram

¹⁴⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

¹⁴⁷ Alguns casos que geraram o sentimento relatado neste parágrafo serão descritos no capítulo seguinte.

¹⁴⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹⁴⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

na comunidade, primeiro com uma família da comunidade cujo filho sofre dificuldades mentais (não especificadas) e logo depois com sua mãe¹⁵⁰. O primeiro caso ilustra uma situação de “castigo” da família associada por situação de fogo acidental¹⁵¹. Segundo seu relato, o menino foi à casa de sua vizinha usando como iluminação um “tição de fogo” - “porque lá nosso farolete era tição” - e “quando voltou de lá pra cá, de certo ele jogou o tição no mato, né...”. O capim do pasto em que caiu o tição pegou fogo até que a vizinhança conseguisse controlar e apagar por completo. Para resolução do problema deste caso de incêndio, o representante técnico da Cooperafloresta buscava o culpado. “*Aí ninguém falou nada, foi um menino, foi um acidente*” (Nilce). A argumentação por parte do técnico diante do silêncio foi “*se não aparecer o culpado o grupo todo vai ficar suspenso da comercialização*” (Nilce). Este impasse conflituoso narrado por Nilce teve como desfecho a responsabilização do pai do menino que provocou o fogo, que para continuar na associação precisou replantar a área com adubação verde (dois sacos de feijão mucuna e feijão de corda). “*Ah não... a gente num aceitou... isso não se faz, isso num tá certo!*” (Nilce)¹⁵². Segundo Nilce, o pai, constrangido, plantou o feijão conforme foi orientado e em seguida se desvinculou da Cooperafloresta.

O caso ocorrido com sua mãe ilustra uma rigidez inflexível quanto às regras estipuladas no interior da Cooperafloresta. A descrição da dinâmica de trabalho realizada por Nilce menciona um “caderninho de regras” no qual era preciso anotar o tempo de trabalho realizado. Notou-se que a interpretação por parte da comunidade sobre este procedimento foi a de total controle e fiscalização do trabalho realizado.

Ela ficou doente e não pode cuidar da área dela, né. Ela precisou ir pro hospital, fazer operação, tirar a pedra da vesícula... [...] Nesse meio, ninguém podia entrar na propriedade dela e ninguém podia tirar

¹⁵⁰ Cabe lembrar, anteriormente à narrativa de Nilce sobre estes episódios, que para fins desta pesquisa não se pretende averiguações quanto à veracidade dos fatos. A versão de Nilce descrita aqui é apenas o fio condutor da explicação sobre as impressões deixadas na comunidade Ribeirão Grande pela Cooperafloresta. A descrição destes “episódios” em si podem nos ajudar a refletir sobre métodos em agroecologia e as relações entre “técnicos” e “camponeses”, tal como pretendemos nesta pesquisa.

¹⁵¹ Bernini (2015, p. 209) apresenta entrevista em que a situação do “castigo” também aparece, na comunidade Terra Seca (a que mais possui associados até hoje entre as comunidades quilombolas de Barra do Turvo): “Carina: e a senhora também faz parte da Coopera? Claesdina: eu não. Eu fazia também, só que deu o mesmo problema dela ai, meu marido nunca foi muito fã do negócio da Coopera, e eu sempre gostava, gostei porque eu aprendi muita coisa. Mas eles eram muito rígido daquela vez. Um dia meu marido queimou uma roça de capim lá, porque estava muito difícil pra gente lutar, daí ele queimou, ai eles pegaram e deram suspensão pra ele, por um ano ou dois anos, a gente não ia poder mandar as coisas pra BR. E nós tendo as coisas, né. Ai que ele ficou mais bravo ainda. Daí, nessa mesma época surgiu o quilombo também, ai eu não queria sair, mas eles não quiseram ficar comigo também porque se Valdomiro saísse eu também tinha que sair”.

¹⁵² Relato realizado em entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

o produto dela pra ir pra feira. Porque ela num tava fazendo o controle do trabalho. [...] Imagina só, ela ficou seis meses sem poder trabalhar, né, e seis meses a área dela ficou sem mexer. Ai eu falei: me desculpa mas pra mim... (Nilce)¹⁵³.

A percepção por parte dos membros da comunidade Ribeirão Grande de um excesso de regras, exigências, autoridades e imposição de ideias por parte da Cooperafloresta (especialmente da equipe técnica) foram apresentadas nas narrativas de “casos” como estes relatados acima. Além destes, a metodologia de formação de “multiplicadores agroflorestais” foi apontada por Nilce como um foco de desentendimentos e conflitos internos. A utilização, por parte dela, do termo “fiscal” para nomear essas pessoas é significativa:

*Eles pegaram algumas pessoas na comunidade e fizeram uma capacitação pra multiplicar o conhecimento dentro da comunidade [...] aí **tinha um fiscal de cada grupo**. [...] é porque até então a ideia da gente sempre foi: tá fazendo errado, então vamos tentar ajudar para que isso não seja (...) de repente aquela pessoa que estava ali pra te ajudar, não. Ela começava a levar os problemas pra uma outra instância que não era da comunidade. E a nossa instância sempre foi o **mestre da comunidade** (Nilce)¹⁵⁴.*

No ano seguinte, em 1997, a família de Nilce resolveu buscar outras alternativas de reprodução da vida que não lhes gerasse o sentimento de submissão e traição da sua forma de organização comunitária. Se, na leitura de Nilce, para se compartilhar técnicas de produção e canais de comercialização fosse necessário submeter-se ao autoritarismo de um “homem branco, de barba branca, vestido de branco”¹⁵⁵, a opção foi buscar outros caminhos.

Durante este período de experiência na composição da Cooperafloresta, em maio de 1996, nasceu sua primeira e única filha mulher, Alana. Logo Nilce engravidou e em setembro de 1997 nasceu Carlos. Com os dois bebês, diante das dificuldades socioeconômicas impostas à comunidade, os desafios gerados pela responsabilidade de harmonizar as novas e não planejadas¹⁵⁶ relações familiares e a oportunidade de trabalho

¹⁵³ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹⁵⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹⁵⁵ Narrativa de Nilce sobre a primeira impressão quanto à chegada de Nelson na comunidade, em entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹⁵⁶ Desde menina Nilce dizia que não queria se casar. Diante do seu envolvimento com o Oscar, nas palavras de Nilce: “me casaram”. Com um casamento inicialmente forçado pela família, os conflitos familiares neste período não eram de pequena ordem.

na fazenda do então prefeito Luiz Aparecido Fernandes Padilha, Nilce passou dois anos morando nesta fazenda, longe de sua mãe.

Oscar, assim como seu pai, sempre gostou de lidar com animais. Sr Luiz, pai de Oscar, recorda-se do tempo em que era possível dedicar-se à caça. Atividade eminentemente masculina, representante máxima do enfrentamento do perigo do “sertão”¹⁵⁷, a caça sempre foi uma fonte de proteína animal complementar à alimentação da comunidade. No entanto, com o processo de desmatamento para abertura de pasto (a partir da chegada das fazendas), os animais de caça tornaram-se escassos e a atividade tornou-se proibida e mais fiscalizada. Desde a juventude, quando a caça já não era uma atividade possível de ser realizada, Oscar tem preferência pelo trabalho com a criação de gado. Sendo assim, “*como meu marido tem habilidade com criação, essas coisas toda, então...*” (Nilce) a família mudou-se para a fazenda de Padilha. Na fazenda, “*era trabalho normal, né. Cuidar de gado... o Oscar trabalhava né, eu mesma ficava...*” (Nilce)¹⁵⁸.

É possível, nesta fase da vida de Nilce, identificar elementos característicos do processo de inserção do campesinato ao trabalho em grandes fazendas de agricultura capitalista. Ainda que esta forma de relação não seja reconhecida por ela (tal como nas experiências de trabalho como babá), o esquema de trabalho realizado na fazenda possibilita o que Silva (1983) denomina de superexploração da força de trabalho “não-remunerada”. O trabalho realizado por Nilce (não apenas para a manutenção da família na fazenda como também para o sustento do grupo de trabalhadores) não é reconhecido (nem pelos empregadores e nem mesmo por ela), ainda que contribua com a reprodução de capital aos donos da terra. “*Na verdade, o Oscar tinha um grupo que ele cuidava né, eu mesma fazia comida pra eles. Minha função lá era fazer comida*” (Nilce)¹⁵⁹. As mulheres, majoritariamente, enquadram-se neste grupo de “membros da família não remunerados”. Além da invisibilidade do trabalho feminino, sua força de trabalho contribui para o baixo preço dos produtos e garante a superexploração do trabalho das mulheres, que intensifica para o capitalista a produção do capital por relações não capitalistas (MARTINS, 1990). Segundo Saffioti e Ferrante (1983, p. 69):

A presença de maciços contingentes femininos na economia de subsistência garante o baixo custo da produção diária e da reprodução da força de trabalho, mercadoria que deve ser ofertada em abundância,

¹⁵⁷ O casal Woortmann analisa as representações de gênero no trabalho do campesinato com a terra situando o enfrentamento da natureza exterior e interior: “O homem enfrenta o perigo *fora*, na natureza representada pelo mato na primeira etapa do processo de trabalho, na companhia apenas de outros homens. A mulher, pelo contrário, enfrenta-o *dentro*, na companhia apenas de mulheres, num duplo sentido: dentro de casa e dentro de si mesma; o perigo está na sua própria natureza e não, como no caso dos homens, numa natureza externa” (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 39).

¹⁵⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹⁵⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

a fim de que o processo de acumulação do capital não sofra nenhum percalço e possa elevar seu ritmo.

Poucos meses depois de mudarem-se para a fazenda, quando Carlos ainda tinha alguns meses de idade, Nilce recebe a notícia de que seu pai havia sido assassinado, tendo sido encontrado morto, no mato. Apesar de não haver qualquer tipo de indícios sobre as causas de seu assassinato, as marcas que ficaram registradas em Nilce são novamente as do sentimento de injustiça e traição, que desta vez as levam mais especificamente ao tema do conflito territorial e ambientalista.

*O meu pai foi assassinado... lá mesmo. [silêncio]. Que o meu pai ele vivia no mato e ele consumia palmito. Ele era palmiteiro, vamos dizer assim. E ele vivia, de mato em mato. E nessa época, em que ele morreu, tava se discutindo a regularização do parque... a desapropriação dos moradores do meio do mato... essas coisas né. Ai... Ele foi assassinado por trás, levou uma “facãoada” assim... aí todo mundo fala que é briga, tudo mais, mas... no meio do mato? [...]E até hoje a gente num sabe o que aconteceu... [...]Imagina só, um sindicalista que vivia no meio do mato... aparece decepado... aí diz que foi briga por causa de mulher, briga de... **mas pra mim ele morreu por causa de terra**. Por mais que tenha mulher envolvida no meio... eu num... num acredito não que era isso... [silêncio]. É possível que tenha sido isso, mas... eu num tava lá, né?! Eu num vi (Nilce)¹⁶⁰.*

A morte inexplicável do pai coloca à Nilce o desafio de compreender melhor os conflitos que, em sua opinião, o levaram a perder a vida. Ainda que hoje a postura de liderança de Nilce seja muitas vezes entendida como “durona”, é preciso dizer que em momento algum, nem mesmo quando recorda-se sobre o assassinato de seu pai, expressou desejo de vingança. Considerando sua interpretação dos fatos, ainda esta experiência pudesse a levar ao cultivo ressentimento e ódio, Nilce consegue identificar dentro de si apenas “um pouco de desafeto”. Diante desta situação, compromete-se com o caminho do enfrentamento compreensivo e não com o caminho do enfrentamento impulsivo. Segue a luta de seu pai, “atraída” pelos temas que lhe esclarecem sobre sua perda, mantendo a postura reflexiva daquela criança curiosa.

*Eu queria uma explicação do qual eu não conseguia de jeito nenhum, né? Então... era como se eu... quisesse **entender mais esse conflito ambiental** né. Ai meu tema predileto é: conflitos ambientais... (risos) acesso à terra. Qualquer tema que envolva conflitos, injustiça ambiental e acesso à terra. Esses temas... me atraem rapidinho. Os*

¹⁶⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

*outros eu vou, mas, não com tanto interesse. Agora esses eu... [silêncio]
Pra você vê, ninguém entra no movimento por acaso... sempre tem
uma história por traz né, sempre tem... (Nilce).*

“O movimento” era talvez a única alternativa da comunidade para sair da situação de completa marginalização e de perda de seu território. No entanto, “entrar no movimento”, no sentido em que esta frase foi dita, significa uma entrega existencial que exige não apenas uma necessidade momentânea, mas uma necessidade construída historicamente. Além disso, a “história por traz”, ainda que esteja alicerçada em um contexto socioeconômico específico, carrega em si elementos relevantes da individualidade do ser que se entrega. Neste caso (e talvez em todos eles) o elemento fortalecedor mobiliza e articula uma certa dimensão da infraestrutura e da superestrutura que organizam o modo de vida em que se insere este indivíduo. Numa análise incipiente poderíamos identificar, neste caso, a resistência pela manutenção da produção extrativista e as representações (éticas, morais, religiosas, etc.) que envolvem a morte de seu pai. Odair não foi apenas morto, ele foi “assassinado por traz”, foi “decechado”.

A ausência física do pai mantém seus ensinamentos no coração de Nilce. Com uma força simbólica bastante grande, ela recorda de sua última visita:

*Eu lembro a última vez que ele foi em casa, aí ele falou pro Oscar: ‘você toma cuidado com essa mulherzinha aí que você num vai conseguir controlar ela nunca!’ (risos) Eu lembro que essa foi a última frase que ele falou: ‘Esses bichinho aí são ruim, viu. Num adianta você querer controlar que num vai ter jeito’. **Essa foi a deixa que ele me deu... que num era... ele tava falando pra ele mas ao mesmo tempo tava dizendo pra mim: num se deixe dominar! Acho que foi isso... (silêncio). Esse era meu pai... né? Não era tão presente, mas cheio de... E o único que puxou ele pelo jeito foi eu, que tem rodinha no pé” (Nilce)¹⁶¹.***

Em sua memória e postura de vida, Nilce guarda a última frase que (indiretamente) lhe foi dita por seu pai: “*num se deixe dominar!*”. Este conselho de Odair, tem dado um certo trabalho nos momentos de negociação. Para quem conhece Nilce, logo percebe que ela segue à risca o ensinamento de seu pai: é uma liderança que não cede com facilidade. Para a comunidade Ribeirão Grande, que tem em Nilce sua representação política, este ensinamento poderia ser considerado um amuleto da sorte. Para Nilce, como *mulher* que ocupa a frente de um movimento de luta pela terra, este conselho é a chave para sua permanência e obtenção de conquistas.

¹⁶¹ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

Nilce nunca esteve completamente ausente dos processos de mobilização da comunidade para reconhecimento de seus direitos à terra. No entanto, nestes dois anos em que trabalhou e residiu na fazenda, acompanhou as discussões de maneira mais distante. A história recordada por Nilce evidencia que seu envolvimento foi, inicialmente, fruto de uma necessidade da comunidade, mais do que de interesse e disposição pessoal. Nilce assume um processo de mobilização iniciado e não bem-sucedido por sua sobrinha, através da igreja católica (grupo de mobilização da pastoral da juventude). Ainda que Nilce não considere que tenha havido uma contribuição efetiva por parte da igreja ao movimento de luta pela terra¹⁶², é interessante refletirmos sobre possíveis decorrências desta origem.

Conforme discutimos anteriormente, ainda que seja devota, o processo de luta realizado por esta atual liderança feminina não carrega em si orientações católicas de atuação. Muito pelo contrário, nota-se em repetidos momentos a necessidade desta liderança de marcar a contraposição de sua luta negra quilombola às ações formais da igreja. Estas últimas são identificadas por Nilce como um interesse de “caridade” dos brancos aos negros, interesse da igreja “branca” em formatar os “pobres negros” (aos olhos da igreja) aos moldes católicos: “*sabe aquela história do branco fazer pelo negro?*” (Nilce)¹⁶³. No entanto, foi do grupo de mulheres atuantes nesta igreja que surgiu esta liderança feminina. Como foi comentado anteriormente, os grupos de atuação da igreja católica nas comunidades rurais são espaços do protagonismo feminino. Tradicionalmente, os homens da comunidade buscavam apoios principalmente no sindicato enquanto as mulheres articulavam-se majoritariamente através da igreja. Segundo interpretação de Nilce, os primeiros eram representantes “do conflito” enquanto estas eram representantes “do cuidado” com a comunidade. Assim foi com seus pais: “*a minha mãe é mais no aspecto religioso, né?! Ele é do conflito mesmo. Do qual eu também sou...*” (Nilce)¹⁶⁴.

Na descrição sobre a atuação política de seus pais, como evidencia a fala transcrita acima, fica implícito a existência dos limites colocados à ação feminina via igreja. Ainda

¹⁶² Quando narra os primeiros passos do movimento de luta quilombola, menciona a ação da igreja da seguinte maneira: “*sempre teve a defesa do negro dentro da discussão do catolicismo né. Só que aquela defesa (“risos”)... é... sem muito... “é melhor o negro rezar do que buscar outra coisa, né.” Sempre foi isso a ideologia da Igreja Católica, no meu entendimento. Até hoje mesmo nos nossos espaços religioso, quando fala de atividade cultural de negro, a igreja não se envolve. A única coisa que fala, como se diz, que ela fica contente é quando você tá lá rezando. No mais... não tem muita interação não*” (Nilce).

¹⁶³ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

¹⁶⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

que esta caracterização (protagonismos feminino ou masculino) se assemelhe às distinções de gênero relativas ao “público” e o “privado” (respectivamente), nota-se que a ação de Nilce como liderança transborda esses limites sem deixar de considerar a relevância política destas duas esferas.

Ainda que o caminho seguido por Nilce se diferencie, de alguma maneira, desta “determinação” de gênero historicamente construída, é de se considerar que o fato da mobilização política em questão ter se iniciado via igreja católica talvez tenha contribuído para legitimar uma ação feminina de luta. Ainda que tenha transformado os princípios do movimento inicial - possibilitando a manutenção da devoção católica/evangélica apropriada pela comunidade e transgredindo noções que julgava assistencialista - Nilce deu continuidade a uma iniciativa surgida no interior do grupo de mobilização da igreja (pastoral da juventude), espaço dominado pelas mulheres. Este grupo, talvez, tenha oferecido a legitimidade necessária à colocação de uma mulher à frente de um processo de mobilização. Ainda que o caminho de luta tenha seguido sem a tutela formal da igreja católica, a porta foi aberta por esta instituição. Este caminho não teria sido trilhado se a mulher colocada diante desta porta não o tivesse condições de fazê-lo. No entanto, é preciso reconhecer que, talvez, se a porta fosse outra (como por exemplo um movimento iniciado exclusivamente pela ação sindical), não haveria uma mulher à sua frente.

Nesta busca relativa por ponderar as contribuições religiosas ao movimento da comunidade, favorecendo a “devoção” no lugar da “religião”, participando ativamente dos rituais católicos sem deixar de evidenciar a importância política dos rituais afro-brasileiros, a descrição de Nilce sobre o histórico do movimento de luta pela terra e reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo coloca a Equipe de Articulação e Assessoria de Comunidades Negras (EAACONE) como primeira organização a despertar este tema de discussão no Vale do Ribeira. Menciona, ainda, a posição estratégica do sindicato SINTRAVALÉ nas articulações políticas realizadas. Segundo Bernini (2015, p.130), a EAACONE, criada ainda na década de 1990, “tem tido papel fundamental para levar à frente as reivindicações do movimento quilombola inclusive tendo assento em fóruns nacionais e regionais sobre comunidades tradicionais, questões ambientais e direitos humanos”.

Aí começou essa mobilização de articulação e assessoria de comunidades negras do Vale. Aí, fazendo o levantamento né... peraí, vocês são comunidades negras, são comunidades quilombolas. E ao mesmo tempo, precisa realocar as famílias que estão dentro do parque

e existia o projeto de lei do deputado Amilton Pereira que dizia, não, não é pra tirar as famílias, é pra afastar os limites do parque dos territórios das comunidades. [...] *Aí tudo isso tava sendo discutido enquanto política, e ao mesmo tempo daí... peraí, mas as comunidades de Barra do Turvo, as três de cima são comunidades quilombolas. A Igreja falou, não, então lá a gente também vai entrar na luta, então vamos capacitar a comunidade, tudo mais. Aí foi contratado três jovens, essa moça lá minha sobrinha, uma outra do Cedro e uma outra do Reginaldo. Então, essas três pessoas vão ser contratadas pela Igreja, né, vão receber uma bolsa de auxílio, e elas vão fazer a mobilização lá... o processo de mobilização dessas comunidades, para que elas entendam o que é ser quilombola, como elas... o porquê desta identidade... porque ser quilombola é ser escravo, ninguém quer ser. Mexeu com a cor ninguém quer discutir esse assunto né, é um assunto que num... todo mundo sofria com ele mais num... pra eles era... muito dolorido, né (Nilce).*

*Aí começou a se discutir, foram até certo ponto, né, mas... **Aí imagina só, uma loira fazendo luta quilombola**¹⁶⁵. [...] Aí, nesse meio tempo, ela, loira, fazendo luta negra, a comunidade num... num aceitou. Mesmo sendo parente, tudo mais né, mas... imagina só. É uma ferida dolorida, de repente me aparece uma loira falando... é da comunidade, tudo bem, mas... sempre existiu aquela... preto pra lá e branco pra cá. Então... num foi tão aceito assim a... como se diz, a representatividade dela. Ela continuou fazendo a luta, tudo bem, mas chegou um momento em que ela num conseguiu dar continuidade. Daí acabou se estressando com o pessoal lá, porque... novinha né? O pessoal num deu muito valor pra luta dela e ela... acabou dizendo umas coisas que num devia... e lá é assim né, você briga com um, acaba todo mundo... a comunidade inteira contra. Então... você tem que brigar por motivo certo, que daí todo mundo vai entender. Mas... no caso dela, ela num conseguiu ter essa visão de porquê num tava sendo apoiada, porque que num recebeu isso (Nilce)¹⁶⁶.*

*Aí minha sobrinha... sobrinha do meu marido, né, ela tava acompanhando essa discussão pela igreja. Sabe aquela história do branco fazer pelo negro? Então, hoje eu vejo que foi isso que aconteceu. Que ela queria incentivar o povo a fazer a... montar a associação e tudo mais, né. Só que a forma como ela tava colocando isso era um pouco... fora da realidade. **Que o pessoal queria valorizar aquilo que tinha e defender aquilo que tinha.** E como ela era... como*

¹⁶⁵ É interessante ressaltar o quanto esta caracterização é socialmente construída. Nilce percebe Silvia como “uma loira”, provavelmente por pertencer ao grupo de famílias brancas da comunidade. A visão desta pesquisadora sobre a aparência de Silvia não foi a mesma. Demorei para compreender que aquela moça (mulata de cabelos pretos) com quem conversei, era a mesma pessoa descrita por Nilce como “uma loira fazendo luta quilombola”. Conversei, inclusive, com Nilce sobre esta minha percepção e ela argumentou que naquele tempo Silvia estava com o cabelo mais claro. Nota-se, portanto, que a definição da cor da pele ou do cabelo está intimamente relacionada à história e o modo de vida das pessoas e suas famílias.

¹⁶⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

se diz, era muito jovem, muito criança, então ela achava que tinha que trazer coisas novas pra comunidade. Aí num dava... as cabeças num se batiam muito bem, né. Aí... ficou assim uns três anos discutindo, eu só de longe assistindo (Nilce)¹⁶⁷.

As questões relacionadas à saída de Silvia Santos (sobrinha do Oscar) da posição de representante do processo de organização social para auto reconhecimento e reivindicação dos direitos constitucionais de permanência no território (como comunidade remanescente de quilombo) não são pertinentes a esta pesquisa e, por este motivo, não foram, inclusive, tratadas em entrevista junto a esta representante. No entanto, cabe ressaltar três elementos relacionado à interpretação de Nilce sobre este assunto: (1) a questão da representatividade étnica; (2) a orientação política dos princípios que fundamentavam esta tentativa de organização social; e (3) a relevância da estrutura de parentesco para a luta política em questão. Sobre a primeira colocação, nota-se a inevitabilidade do ressurgimento da dor gerada pelo preconceito étnico e marginalização histórica do negro. A questão da luta pela terra passa, neste caso, por um assunto “muito dolorido”. Por este motivo, talvez tenha causado a necessidade de ser liderado apenas por quem também já sofrera com ele.

Evidencia-se, neste sentido, a relevância da história de vida da liderança e a coerência desta história com relação ao posicionamento adotado no presente, no que se refere à sua capacidade de atuação. Se sempre foi “preto pra lá e branco pra cá”, porque agora um de “cá” interessar-se-ia em representar aqueles de “lá”? Usando os mesmos termos, a diferença se faz entre trazer (caridosamente) os de lá para cá (e as expressões “lá” e “cá” não são usadas aleatoriamente para definir o lugar dos brancos e o lugar dos pretos) ou tornar o lado de “lá” tão ou mais valorizado que o lado de “cá”, a ponto daqueles de “cá” (brancos) interessarem-se por pertencer ao mesmo grupo dos de “lá” (pretos). Nesta diferença existe uma dimensão relacionada à dignidade individual e grupal (de uma coletividade específica). É nesse sentido que “*uma loira fazendo luta quilombola*” não parece pertinente. Nesta luta, há inevitavelmente marcas históricas que despertam um desejo de autodefesa. Compreendido como parte de uma reação a injustiças históricas, a luta quilombola pela terra exigiu, nesse caso, uma autonomia ou uma apropriação total desta luta por parte dos de “lá”. A liderança de um movimento dos pretos precisaria ser preta. Apenas uma mulher historicamente posicionada como de “lá”, poderia representar a comunidade naquele momento.

¹⁶⁷ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

A segunda colocação não está desconectada da primeira, pois refere-se a um posicionamento político que se orienta no sentido de “trazer os de ‘lá’ para ‘cá’” através de propostas de inovação julgadas inadequadas. Nesta análise sobre os fatos transparece uma preocupação pessoal de Nilce que estrutura seu posicionamento político: a representatividade das demandas próprias à comunidade. Nilce compreende esta luta da comunidade como um movimento de resistência, permanência, continuidade. A postura “inovadora” identificada por ela naquele momento, ao invés de oferecer segurança à comunidade gerava maiores receios e desconfiças. Buscava-se, sim, saídas inovadoras para o problema. Mas o problema não era a falta de inovação. O problema a ser resolvido era (e em certa medida continua sendo) os entraves colocados à reprodução do próprio modo de vida quilombola, que não é estático ou isento de transformações/ inovações, mas que possui uma lógica econômica e sociocultural específica.

Por último, é preciso refletir sobre as influências da estrutura de parentesco que compõe a comunidade sob as relações que definem este processo de luta e construção do território. Na hierarquia parental já apresentada neste texto, a posição ocupada por Nilce pode ser considerada como “mais legítima” do que àquela ocupada por Silvia. Ainda que seja sobrinha de Nilce e que sua família seja aparentemente compreendida como “da comunidade”, a ligação de Silvia com a comunidade faz-se mais por afinidade do que por consanguinidade. O fato de “a menina loira” não pertencer à estrutura de parentesco formada pelos ancestrais Miguel de Pontes Maciel, Benedito Rodrigues de Paula e Pacífico Morato de Lima a coloca em situação de “cunhada”, “agregada”, mais para “de fora” do que para “de dentro”. Este conflito interno narrado nas entrevistas foi um exemplo relevante para reforçar a evidencia de que o vínculo de parentesco de Nilce à Miguel de Pontes fortalece seu compromisso com a comunidade e sua ação de liderança. É pertinente, contudo, ressaltar que esta influência da parentalidade se fortalece no decorrer do processo de reconhecimento da comunidade como quilombola, quando, como veremos, a comunidade rememora sua história e potencializa a valorização dos laços simbólicos com seus ancestrais. Junto a esta interpretação, poderíamos agrupar pelo menos três outros elementos da história de Nilce que favorecem este seu posicionamento na comunidade: sua relação com a própria negritude, as posturas de vida herdadas de seu pai e a sua disposição para enfrentar o desconhecido. Seguirão maiores reflexões a esse respeito.

Este momento da história das comunidades negras de Barra do Turvo entremeava dois processos de luta: a busca pelo direito ao território através do reconhecimento das

comunidades como remanescentes de quilombo (angariada pelo movimento negro) e a relação destas comunidades com o PEJ. Conforme apresentado no capítulo anterior, as demandas por parte de representantes do Estado, sociedade civil (especialmente ONG's e sindicatos) e comunidades, durante o processo de negociação política, transformaram-se de um pedido de alteração dos limites do parque para retirada dos territórios ocupados tradicionalmente por comunidades camponesas, para uma proposta de recategorização do parque e criação do MOJAC¹⁶⁸, permitindo a permanência destas comunidades em (parte de) seus territórios (um conflito eminentemente ambientalista). Estes dois processos, como vimos, influenciaram um ao outro, prevalecendo, como era de se esperar, as demandas do Estado em favor da conservação ambiental e suas implicações - tais como arrecadações financeiras oriundas do ICMS ecológico e demais interesses relacionados ao novo e vislumbrado “mercado verde”.

Nilce e sua família retornaram à comunidade (depois de trabalhar e residir na fazenda de Luiz Padilha), no momento em que a concomitância destes dois movimentos reivindicatórios demandava a aceleração do processo de organização da comunidade. Era o período considerado por Nilce como o mais difícil: *“para mim o bicho pegou mesmo em 2000”*. As ocorrências de multas por parte da polícia florestal eram muitas e a segurança alimentar e nutricional das comunidades estava ameaçada pelo impedimento de realização das roças tradicionais (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2013). Num contexto de muitas inseguranças, desde a esfera pública até a privada, voltar para perto de sua mãe era o que mais poderia fazer sentido à Nilce. Ainda que a situação socioeconômica da comunidade estivesse muito complicada, este é um dos momentos em que o que se tem de mais valioso, a união familiar e comunitária, é a melhor saída. Quando *“o bicho pegou mesmo”* foi para perto de sua mãe, para sua comunidade, que Nilce correu. Correu para a mãe, correu para a comunidade e para *uma possibilidade de fazer aquela história mudar*.

2.3 “Pra você vê... ninguém entra no movimento por acaso...” – uma jovem liderança.

Vitor, o terceiro filho de Nilce, havia acabado de nascer. Ainda que a EAACONE se fizesse presente na região, assessorando as comunidades, na interpretação de Nilce o movimento de organização comunitária de Barra do Turvo, iniciado com o apoio da igreja

¹⁶⁸ Buscar Bernini (2015) e Bim (2012).

católica, encontrava-se desarticulado. As discussões internas não cessaram, no entanto, não havia uma pessoa que assumisse o movimento de forma a integrá-lo à discussão regional e nacional. Os mais velhos, principais representantes das comunidades, não deixavam “a peteca cair”, mas faltava força e articulação política para torná-lo representativo. O quadro regional era favorável. Segundo dados do ITESP, em 1998 houveram cinco comunidades reconhecidas como remanescentes de quilombo, sendo duas no município de Eldorado (Ivaporunduva e Pedro Cubas), duas no município de Iporanga (Maria Rosa e Pilões) e a comunidade São Pedro que atravessa os dois municípios. Os anos que se sucederam seguiram neste processo de conquista das comunidades da região quanto ao reconhecimento de seus territórios como remanescentes de quilombo. As comunidades articuladas influenciavam umas às outras.

É com essa história de vida e três filhos que Nilce inicia sua entrega ao movimento negro e à luta pelos direitos territoriais da comunidade. “*Em dois mil eu passei a ser do movimento, num sou mais dona-de-casa, num sou mais agricultora de fato, aí toda minha luta é só...*” (Nilce)¹⁶⁹ entrega pessoal e profissional ao movimento quilombola. Esta é a posição assumida por Nilce desde então. Os desafios, claro, não seriam pequenos. Nilce expressa uma entrega de vida de quem seguiu o conselho do pai e aprendeu com a bravura da mãe. A condição de liderança assumida por Nilce desde que retornou à comunidade lhe ofereceu a possibilidade de, ao mesmo tempo, buscar respostas às suas inquietações existenciais, herdar uma posição social construída historicamente por sua família e expandir sua atuação para a esfera nacional. Desde 2000 acompanhando de perto as reuniões e contribuindo com a articulação das comunidades vizinhas; representando o movimento local em instâncias mais amplas a partir de 2003, Nilce começa a tornar-se uma liderança reconhecida no universo do movimento quilombola.

Cedro, Pedra Preta e Reginaldo, era tudo junto, se tinha uma reunião da associação vinha todo mundo, num tinha cada comunidade a sua reunião. Então eu acabava acompanhando nesse sentido. Aí quando foi em 2000... 2003 foi que saiu lá o decreto do Lula, né, que a gente poderia se auto declarar como comunidade quilombola. Foi aí que eu me envolvi de fato na luta (Nilce).

Quando falaram que nós tínhamos direito, né, que os quilombolas tavam lá na constituição, que o governo federal tinha dito isso, lá... até então num tinha muito claro né. Então, pera aí, se o branco tem direito... aí aquela dorzinha que tava láaaaa no passado... falou assim:

¹⁶⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

“oh... você tem direito também, então vai ver o que é isso” e foi o que eu fiz (Nilce)¹⁷⁰.

Em 2003 o Projeto de Lei (nº 984/03) que propunha a retirada da área do PEJ de mais de 40 bairros (considerados como bairros de comunidades tradicionais) a ela pertencentes foi encaminhado para a Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (BIM, 2003). Neste mesmo ano, o então presidente Lula assinou o Decreto nº 4.887/2003 que regulamenta o Artigo 68 da Constituição sobre o direito à terra dos remanescentes de quilombo¹⁷¹. Nilce estava grávida de Jonas, seu quarto filho, quando participou da reunião que tinha como função principal comunicar a comunidade sobre o significado desta conquista legal e incentivar a continuidade do trabalho de mobilização social para formação de uma associação. Este deveria ser o primeiro passo para a conquista dos direitos territoriais da comunidade, que agora, mais do que nunca, deveria preocupar-se em reconhecer-se como quilombola.

*Aí... acabou tendo uma reunião grande aqui na comunidade, tivemos uma visita né das irmãs lá de Eldorado, aí falaram pra reativar, pra começar de novo a se organizar enquanto associação, né. Aí a comunidade assumiu o compromisso. **A comunidade, não eu.** (risos). “Vamos sentar nós e vamos conversar se vale a pena dar continuidade nisso ou não”. Aí foi feita uma reunião grande. Aí... perguntaram: “quem que vai assumir essa tarefa agora? ”. A Silvinha foi embora e já... tava aquela relação truncada entre eles, a comunidade e ela, né. [...]Aí monta a coordenação. Vamos montar sim... todo mundo né. Vamos fazer a associação caminhar. Vamos montar essa associação. Quem que vai assumir isso aí? “Ah... eu num posso porque eu tenho trabalho”, “eu num posso porque eu tenho que dar aula”, “eu num posso porque eu sou catequista”, “eu num posso porque eu sou...” nunca... ninguém podia, né? Aí eu respondi: eu num posso porque eu tenho criança pequena, eu tenho que cuidar das minhas... “**Ah, você pode sim.** Você num trabalha mesmo na roça...” (risos) “só cuida de criança...” (risos). Aí... “não mas quando precisar viajar eu vou”, minha prima né [professora]. “Você fica aqui, você ajuda aí, daí se precisar viajar, fazer qualquer coisa eu vou representando, eu ajudo você em tudo que for preciso”. Eu falei: “**então tá bom, eu sou a presidente mas vocês, como diz, é você que vai fazer escola, porque, primeiro que eu num tenho estudo e... eu num tenho estudo e num tenho jeito. Eu num tenho condições de fazer isso**”. **Pior erro da minha vida.** (risos). Entrei eu lá como presidente da associação (Nilce)¹⁷².*

¹⁷⁰¹⁷⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹⁷¹ O Artigo 17 deste Decreto foi citado em nota no capítulo anterior.

¹⁷² Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

A narrativa acima possibilita alguns pontos de reflexão: (1) quanto a importância de esclarecer que o compromisso com o movimento foi assumido pela comunidade e não por iniciativa individual, assim como (2) sua assunção à presidência/coordenação foi uma demanda da própria comunidade e não uma expectativa pessoal; (3) a forte frase (e sua ambivalência) que classifica sua aceitação por assumir a frente da organização comunitária como um “erro” (o pior erro da vida) é consequência da atual situação de centralidade extrema de Nilce neste processo de luta. Este assunto será discutido à frente, mas cabe adiantar que parte dos conflitos internos com os quais esta liderança precisa lidar é gerado por uma situação dúbia de difícil resolução: Nilce é muitas vezes acusada de centralizar os processos decisórios e, ao mesmo tempo, vê-se constantemente na situação narrada de precisar assumir responsabilidades diante da retração do resto do grupo; (4) por último, podemos notar nesta descrição a forte presença e o protagonismo feminino na reunião mencionada.

Esta reunião está impressa na memória de Nilce como um marco de sua entrega ao movimento quilombola. Num outro momento, mais adiante na série de entrevistas realizadas com a Nilce, a mesma reunião foi descrita como parte de uma narrativa com recorte temporal mais amplo, que inclui outro momento simbólico: a “primeira reunião que eu fui fora” (Nilce).

*A primeira reunião que eu fui fora o Jonas tava com sete dias... **ai todo mundo me chamou de doida, né.** Como é que um bebezinho... (risos) a criança num tem nem sete dias... Eu vim pra cá pra São Paulo. Teve uma reunião aqui no... ali no horto florestal, que era pra discutir a história do mosaico, né. Tinha sido composto o grupo de trabalho, precisava eleger uma coordenação que fosse trabalhar o projeto do mosaico do Jacupiranga. [...] Ai foi em 2003, né, teve essa primeira reunião [mencionada na transcrição acima] que eu participei que foi eleito o pessoal que ia fazer parte dessa coordenação, que tinha **condições de debater os problemas da comunidade**, ai me elegeram. Eu falei: gente eu num posso, eu tô grávida, além de grávida eu tô nos dias pra ganhar, não. [...] Ai, não, você vai, se precisar de ajuda eu te acompanho, eu te ajudo... vai você mesmo. Eu falei: então tá, mais se precisar de ir pra reunião fora quem vai é você, eu só vou ficar por aqui. Ai... chegou na semana seguinte aparece o Jonas. Ai eu tinha uma semana só pra me recuperar. Ai cheguei no hospital o médico queria que eu fizesse cesária. Eu falei: nem a pau. Sempre tive normal vai normal mesmo. Tem algum problema que não possa ser normal? Ai tive que bater boca com o médico que queria me cortar e eu num queria ser cortada (risos), ai tive o Jonas normal e... isso que garantiu que eu*

*fosse, senão... [...] Aí o Jonas nasce. Chegou o dia da reunião... “ah, eu num posso ir” “Não mais, tem titular e suplente, tem que ir”. Então tá, vam’bora (risos). Aí vim¹⁷³, vim com o prefeito, né. Na verdade, tinham vários carros pra trazer, tinha o carro da fundação, tinha o prefeito, tinha a câmara, tinha o movimento, então... daí eles conseguiram... então a Nilce vai com o prefeito que o carro dele é mais confortável e tudo bem. Então vam’bora. O prefeito foi meu babá! (risos). **O meu patrão virou o meu babá (risos).** Porque eu trabalhava com ele antes, a fazenda era dele, né. Então a gente já tinha uma relação de... já tinha uma intimidade maior. E bem, no fim, durante a reunião o Jonas acabou sendo... a atração. [...] **Aí, a partir desse dia toda reunião que tinha... aqui em São Paulo, fora do Estado mesmo... lá ia o Jonas comigo. Aí ele criou rodinha, hoje num para pra nada (Nilce)¹⁷⁴.***

Nesta ocasião, a representatividade de sua entrega à luta (e implicitamente à comunidade) está na priorização deste compromisso em relação às demandas da maternidade: o nascimento de Jonas e seus primeiros dias de vida são conduzidos de forma a permitir a participação de Nilce na referida reunião de coordenação. Nilce foi eleita como a pessoa com melhores condições de debater os problemas da comunidade. Sendo assim, faz “loucuras” para cumprir o compromisso assumido. Esta entrega, ao mesmo tempo em que, em alguns momentos, pode gerar o sentimento de “*pior erro da minha vida*”, em outros é recompensada com status e empoderamento: “*o meu patrão virou o meu babá*”.

A possibilidade criada a partir da assinatura do Decreto em 2003, junto às reivindicações de alteração dos limites do PEJ, imprime certa urgência no processo de resgate histórico da comunidade, necessário à realização do Relatório Técnico Científico a ser realizado pelo ITESP. Como foi mencionado, a preocupação com o levantamento da origem da comunidade para sua classificação como “tradicional” já os acompanhava desde antes. No entanto, agora era necessário transformar as conversas esparsas em comprovações. Era preciso traçar limites territoriais, reunir documentações, sistematizar narrativas históricas. Era preciso reunir as recordações do passado e encontrar um consenso, definir um registro de memória coletiva. E todas essas demandas apresentavam-se como urgentes. Nilce, como presidente da associação, não aguardou a chegada do antropólogo contratado pelo ITESP:

¹⁷³ Esta entrevista foi realizada em Francisco Morato-SP, por isso Nilce refere-se desta maneira à viagem para São Paulo – Francisco Morato é um município da Região Metropolitana de São Paulo.

¹⁷⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

*Aí nesses três anos o que que era importante para a associação provar que era realmente tradicional e tudo mais? Levantamento fundiário, histórico de documentação da comunidade, histórico do modo de vida... quem que vai fazer isso? [...] Lá vai a Nilce de novo... assumindo uma tarefa que num era sua. [...] **Aí eu ia na casa daquelas pessoas mais antigas mesmo, eu nunca foi assim na casa dum novo pra fazer entrevista. É... porque eu queria entender como que nós chegamos aqui, de que jeito... o que que vieram fazer aqui. **Aí eu fiz tudo isso. **Aí sempre tinha um mais véio, a mãe, tio Camilo, tia Pedrina, sempre os mais velhos, algumas pessoas que também se interessavam pela história né, iam junto comigo. Eu nunca fui eu, Nilce, conversar com a tia Angelina por exemplo. Nunca fui. Quando eu ia, ou ia o Pinicha ou ia a mãe, ou ia o tio Camilo... sempre assim. **Eu nunca... eu não lembro de algum dia eu ter feito entrevista assim... sozinha. Num... que eu aproveitava, como se diz, o sossego deles de fazer resgate, por que os mais novo indo junto... mais novo... entre aspas, né?**¹⁷⁵ **Eu era... eu ficava só ouvindo. Então pra mim era interessante eles contar... aquelas histórias... como chegaram... o que que fizeram aqui... como se estabeleceram... então pra mim aquilo foi um... um aprendizado, uma situação que... [...] **Aí... comparando informação dos meus bisavô com meus avós né, tios avós, então você conseguia ter um histórico bem... bem bacana. **E foi nessa linha que eu comecei a respeitar mais, a valorizar mais, a entender mais a nossa história. **Aí eu consegui colocar no papel****¹⁷⁶ (Nilce).***********

*Aí o que que a gente fez. Toda essa... esse histórico que a gente... eu ia, por exemplo, numa semana eu vou conversar com o... vô Francisco. Ah, essa outra semana vou falar com... a tia Joana. Ah, esses outros dias eu vou conversar com... **só sei que eu fui me enredando tanto na história da comunidade que quando eu vi num podia sair mais. [...] **Eu comecei a entender que num era só o meu conhecimento que importava mais. **Que tinha mais... [...] Nossa pra eles era um orgulho tá relatando... relembrando o passado, coisas que eram importantes na época que hoje... ninguém escutava mais. **Aí a gente, foi feito nosso histórico. **E tudo que a gente fazia a gente trazia depois e apresentava pra todo mundo. Então, aquela fala as vezes, a tia Angelina contava uma história, era do jeito dela, né. Só que chegava na comunidade o pessoal queria remendar. “Num é assim comadre, é desse jeito” “ah compadre é assim mesmo” (risos)... Era muito engraçado... Foi muito interessante. **Aí quando se foi pra discutir... você juntava tudo a*************

¹⁷⁵ Nilce refere-se à geração existente entre ela e o entrevistado.

¹⁷⁶ Nilce fez uma sistematização das informações levantadas nas entrevistas com finalidade específica: a comprovação da formação da comunidade como remanescente de quilombo. Existem dois documentos, uma versão escrita à mão e outra digitalizada, que cumpriram suas funções. No entanto, é importante ressaltar que nenhum deles reúne a quantidade de histórias do passado contadas pelos mais velhos à Nilce, assim como a caracterização minuciosa do modo de vida a ela descrito. Em nossas conversas, ficou claro que o significado da experiência do resgate histórico vivenciada por Nilce transborda os limites destes documentos.

*veiarada e você falava: onde é que passava a linha do limite da comunidade? “ah compadre passa ali” “não compadre é mais pra cá” (risos). Imagina... três anos... pra poder afinar a história da comunidade. Foi... deu muito trabalho. **Aí fizemos o nosso histórico né. E depois foi a vez do antropólogo**¹⁷⁷ (Nilce)¹⁷⁸.*

Era necessário comprovar a relação histórica de uso da terra e as características “tradicionais” desta forma de uso. Melhor do que isso, o território precisava ser caracterizado (comprovadamente) como território quilombola. O futuro da comunidade dependia de um trabalho antropológico de validação do modo de vida camponês e ancestralidade quilombola. A marginalizada negritude e sua relação direta com a escravidão era colocada como possível solução para a cilada socioeconômica colocada às comunidades de Barra do Turvo. Neste contexto, as histórias dos senhores e senhoras mais velhos da comunidade deixavam o campo do esquecimento e passavam a ter relevância política e documental. As “*coisas que eram importantes na época, que hoje... ninguém escutava mais*” torna-se, agora, um caminho para a possibilidade de permanência no território. Sendo assim, como presidente da associação, Nilce segue em busca destas informações.

A experiência vivenciada por Nilce para reunir condições necessárias ao reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo pode ser considerada com o que os antropólogos contemporâneos têm convenido chamar de “experiência etnográfica” (Lienhardt, 1978; Goldman, 2006; Magnani, 2009). O processo de mobilização existencial vivenciado pelo antropólogo durante o contato com o “nativo” tem sido reconhecido como fonte fundamental de produção etnográfica desde autores clássicos como Malinowski (1976), Geertz, (1989) e Lévi-Strauss (1993). Nilce, ainda que não seja e nem tenha pretensão de agir como antropóloga, “enredou-se tanto na história da comunidade” que, intencionalmente ou não, passou pelo processo (reconhecido como etnográfico) de transformação de si a partir do exercício de “colocar-se no lugar do outro” - seus “antepassados”.

Há algumas especificidades na forma pela qual conduz as entrevistas. Conforme relatado por ela, nunca se sentiu à vontade para realizar entrevistas sozinha. Levava

¹⁷⁷ Os documentos produzidos por Nilce foram utilizados pelo antropólogo Rubens Alves da Silva, responsável pela elaboração do RTC de Ribeirão Grande e Terra Seca: “Esclareço que entre as fontes que recorri para escrever este capítulo menciono dois textos redigidos por Nilce de Pontes Pereira coordenadora da “Associação dos Remanescentes de Quilombos dos Bairros Ribeirão Grande e Terra Seca”, em forma de rascunho. Um primeiro, rascunhado à mão e, um segundo, ao que parece uma reelaboração deste anterior, em versão digitada em computador” (SILVA, 2008, p.16).

¹⁷⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

sempre alguém mais “velho” que ela e mais “novo” que o entrevistado ou entrevistada, que também “se interessava pela história”. Acompanhada por um representante da geração “dos mais velhos”, colocava-se plenamente como ouvinte. Sem portar-se de questionário, roteiro de entrevista ou qualquer outro guia orientador do diálogo, apenas compartilhava a preocupação em realizar um “resgate histórico”. O “sossego” dos mais velhos foi o principal instrumento de pesquisa de Nilce. Garantia as condições para a troca de recordações e “*ficava só ouvindo*”, deixava a prosa rolar entre aqueles que mais se entendiam, aqueles que de alguma maneira, mais ou menos jovens, haviam vivenciado aquelas recordações. Conhecendo a capacidade de “prosear” de sua mãe, seus tios, e tios avós optava por não intervir. “*Então pra mim aquilo foi um... um aprendizado, uma situação que...*” gerou uma mobilização existencial. “*E foi nessa linha que eu comecei a respeitar mais, a valorizar mais, a entender mais a nossa história*” (Nilce)¹⁷⁹.

Cabe refletir, contudo, o que caracterizaria esta relação como uma experiência etnográfica e não apenas um diálogo entre membros de uma mesma comunidade. O que faz com que Nilce possa ser colocada no lugar de uma antropóloga e seja capaz de realizar uma construção heurística da comunidade de Ribeirão Grande? Por que as histórias do passado não são ouvidas por Nilce apenas como lembranças dos mais velhos a serem recolhidas ao antropólogo, mas como informações capazes de mobilizarem-na existencialmente e a aprisionarem no movimento de luta pela terra? “*Só sei que eu fui me enredando tanto na história da comunidade que quando eu vi num podia sair mais*”¹⁸⁰.

A realização de uma experiência etnográfica depende, de alguma maneira, da existência de uma relação entre diferentes, estejam eles sócio-culturalmente muito distantes (o antropólogo e o índio) ou muito próximos (o antropólogo e os cientistas). O etnógrafo pode colocar-se como “eu” ou como “outro” conforme o seu propósito de pesquisa. Assim acontece com Nilce. Na relação com os ambientalistas, por exemplo, assume a posição de “outro”, sendo o seu “eu” a comunidade de Ribeirão Grande. No processo interno de resgate histórico, contudo, Nilce torna-se o “outro” em relação à sua própria comunidade. A construção da Nilce liderança exigiu dela um deslocamento intersubjetivo que acabou construindo uma “Nilce de fora” e uma “Nilce de dentro”, vivendo ambas uma sensação desconfortável de desencaixe. A Nilce (sem aspas) não existe mais. Este deslocamento exige, numa certa medida, uma perda do “eu”. Nas entrevistas, comenta que não ia sozinha porque “*num...*”. Porque já vivenciava um

¹⁷⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

¹⁸⁰ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

deslocamento social que lhe oferecia condição de “estrangeira do próprio mundo”. Realizar entrevistas diretamente com os avôs e avós¹⁸¹, sem a intermediação de sua mãe, tio ou tia, além de menos eficiente do ponto de vista do resgate histórico em si, talvez gerasse para ela mesma um certo constrangimento decorrente desta condição.

Este exercício de compreensão do “outro”, que exige a construção de uma heurística que dê conta da elaboração de um todo explicativo, inevitavelmente leva ao autoquestionamento, à reflexão crítica sobre si, à construção de uma “heurística do “eu”” Silva Junior *et al.* (*no prelo*). Para sermos capazes de “fundar o conhecimento do outro sobre o desvendamento das próprias ilusões” (DESCOLA, 2006, p.461) devemos nos despir da pretensa busca pela objetividade e nos permitir mergulhar, como propõem Silva Junior *et al.* (*no prelo*), de forma *afetiva e intelectual*, no universo investigado. Este mergulho etnográfico consiste na tarefa de “transformar o exótico em familiar” e “transformar o familiar em exótico”, enfrentando o desafio do “anthropological blues” (DA MATTA, 1978, p.4) e o desencaixe de si. Após o exercício etnográfico, o antropólogo não pertence ao universo pesquisado e também não se sente mais pertencente ao seu próprio universo, vê-se solitário.

A etnografia, nas últimas décadas, tem se aproximado da tarefa de identificar o “exótico” no próprio “familiar” (com os estudos sobre o campesinato, depois a periferia, os movimentos urbanos, etc.), colocando-se, atualmente, o desafio de alcançar a “simetria” entre concepções de mundo diferenciadas (LATOUR, 1994). A proposta contemporânea é a superação plena da hierarquização existente entre o antropólogo (superioridade) e o grupo social investigado (inferioridade). Um dos elementos importantes para este movimento é o reconhecimento de que a etnografia acontece em uma relação na qual o antropólogo torna-se o “outro” do “nativo” e a construção de heurísticas é realizada por todos os partícipes do processo. Conforme Viveiros de Castro, “fazer antropologia é comparar antropologias” (2004, p.2).

Alguns aspectos desta nova forma de interpretação antropológica, podem ser observados e analisados a partir da história de vida de Nilce e suas “experiências etnográficas”. O período de entrevistas e todo o processo de resgate histórico é compreendido por ela como uma mobilização existencial que garante sua atuação como militante: “*acho que se eu não tivesse passado por esse processo eu não tinha aguentado*

¹⁸¹ Os irmãos e irmãs de seus avôs, assim como bisavôs e bisavós, são todos chamados de avô e avô.

o tranco até hoje. Que tem que conhecer muito bem a sua origem, a sua história pra levar a diante uma luta...” (Nilce)¹⁸².

Nilce, neste momento mais intenso de realização do resgate histórico (das entrevistas para reconhecimento da comunidade como quilombo) já não era mais a mesma Nilce da infância e do início da juventude. Nilce já havia se “deslocado de si” desde que iniciou sua inserção nos conflitos territoriais, sua relação com os agentes estatais (CATI e Instituto Florestal) e as organizações não governamentais (Cooperafloresta, Sintravale, EAACONE, Proter). Seu posicionamento de liderança no movimento de articulação comunitária lhe colocou em relação direta com um “mundo novo”: o universo do ambientalismo e dos conflitos territoriais, embebidos pela cientificidade, política e o poderio reivindicatório dos movimentos sociais.

Assumindo aquele posicionamento curioso e compreensivo aprendido na infância, Nilce interage com este universo partindo de um propósito individual (“*eu queria uma explicação que ninguém podia me dar*” – citado anteriormente) e coletivo (“*alguém chega na sua casa e diz: essa terra não é sua...*” – citado anteriormente) capaz de lhe oferecer condições para formular uma “heurística das instituições¹⁸³” com as quais interagiu. Se os representantes de algumas das instituições (Instituto Florestal e Sintravale principalmente) realizavam uma tarefa etnográfica ao buscarem provar o “tradicionalismo” das comunidades de Barra do Turvo às instâncias superiores de decisão, seus interlocutores representantes destas comunidades (como Nilce) também assim o faziam. A partir dos ensinamentos de Viveiros de Castro (2004) - que pluraliza o fazer etnográfico - podemos compreender que Nilce realizou uma “etnografia do nativo” e, assim, talvez involuntariamente, uma heurística do seu próprio mundo.

Em meio a um germinar heurístico semeado por uma “nativo-etnógrafa”, Nilce desloca-se de seu mundo e torna-se uma estranha de si mesma. Nilce passa a ser ao mesmo tempo “da comunidade” (quilombola) e “do movimento” (militante), situação em que, no limite, faz com que ela não seja integralmente de lugar algum. Esta sensação de constante “estrangeirismo” contribui com sua identificação em relação ao seu pai, sindicalista “*desapegado*”. No lugar de fincar suas raízes quilombolas, bota a girar as “rodinhas de

¹⁸² Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹⁸³ O termo “as instituições” é utilizado com frequência por Nilce para identificar todos os agentes “externos” que, de alguma maneira, participaram do processo de conflito aqui mencionado (CATI e Instituto Florestal, Cooperafloresta, Sintravale, EAACONE, Proter). As coisas mudaram com a chegada “das instituições”. “As instituições” são a representação do “mundo novo” mencionado neste parágrafo do texto, universo de conflito territorial e ambiental.

seus pés”. “*Olhando pra mim hoje eu acho que eu sou a mesma coisa*”¹⁸⁴, uma nômade de vários “mundos”, uma eterna viajante.

“*Aí fizemos o nosso histórico né. E depois foi a vez do antropólogo*”. O levantamento histórico feito pelo antropólogo significa, para Nilce, uma oficialização, um documento necessário aos tramites burocráticos exigidos pelos órgãos legais. Ainda que o registro escrito realizado por Nilce, assim como sua participação em todo o processo de elaboração do Relatório Técnico Científico, seja um elemento extremamente importante deste levantamento “oficial”, o “nosso histórico” e o histórico “do antropólogo” são mencionados como resultados distintos. Segundo seus relatos, Rubens Alves da Silva, “o antropólogo”¹⁸⁵, realizou o seu trabalho em parceria direta com Nilce. Como anfitriã ofereceu-lhe todas as condições (de hospedagem em sua residência à esclarecimentos sobre as histórias narradas) para realização de seu trabalho. No entanto, fica claro que pertence ao RTC aquilo que era necessário ao reconhecimento, por parte do Estado, da origem quilombola da comunidade. O “nosso histórico” vai muito além destes limites.

O “nosso histórico” pode ser considerado “nosso” (da comunidade de Ribeirão Grande) porque ele foi liderado por Nilce mas compartilhado, discutido e reconstruído pelo grupo como um todo. Conforme apresentou a transcrição acima: “[...] *tudo que a gente fazia a gente trazia depois e apresentava pra todo mundo. Então, aquela fala as vezes, a tia Angelina contava uma história, era do jeito dela, né. Só que chegava na comunidade o pessoal queria remendar*”¹⁸⁶. De “remendo” em “remendo” o histórico foi sendo construído coletivamente. Assim como o processo de (re)construção da identidade quilombola foi sendo elaborado e vivenciado pela comunidade de maneira conjunta. Nilce transformou-se com as histórias a ela relatadas e disseminou esta possibilidade às famílias da comunidade. O levantamento deste “nosso histórico”, portanto, além de contribuir com a construção necessária à validação “burocrática”, contribuiu também com o processo de autoreconhecimento de maneira expressiva. A distinção referente ao uso, por parte da Nilce, do pronome “nosso” marca este processo de apropriação da comunidade de sua

¹⁸⁴ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

¹⁸⁵ É notório o poder exercido pela ciência sobre outras formas de conhecimento e relações. Ainda que Nilce tenha estabelecido uma relação profissional de parceria e proximidade com Rubens, ele não deixa de ser, em primeiro lugar, “o antropólogo”. Entre Nilce e “o antropólogo” existe uma distância muito maior do que entre Nilce e Rubens. É pertinente, contudo, ressaltar que a tarefa realizada pelo antropólogo e sua autoridade científica são uma demanda estatal e burocrática. Sem o seu laudo e sua assinatura a comunidade não adquiriria o título de Comunidade Quilombola. O antropólogo em questão, por sua vez, em momento algum deixou de oferecer os créditos da pesquisa à Nilce.

¹⁸⁶ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

própria história. Reviver e reconstruir sua história através da memória dos mais velhos foi, para a comunidade “toda”, um aprendizado que fortaleceu o grupo enquanto unidade.

O RTC, por sua vez, tem, para a comunidade, uma importância (também grande) referente ao reconhecimento oficial, que lhes garante certa assistência do ITESP. Por este motivo - sua característica institucional – o conteúdo por ele apresentado contém uma responsabilidade sociopolítica que extrapola os limites da comunidade. Isto significa que o que se registra no RTC pode ser usado a favor ou contra a própria comunidade. Sendo assim, alguns relatos realizados pelos mais velhos geraram conflito interno, relacionado especialmente à opinião de alguns representantes da geração mais antiga da comunidade com relação à ação da Cooperafloresta. Este conflito – que resultou na elaboração de uma segunda versão do RTC - será discutido com mais aprofundamento em capítulo posterior. Cabe destacar aqui apenas o fato de que Nilce teve sua discordância com os procedimentos da Cooperafloresta reforçados neste momento. Além disso, é relevante mencionar que, no relato sobre este conflito, menciona o fato de sentir-se na responsabilidade de defender sua tia avó Angelina, única mulher dos filhos de Miguel de Pontes, que faleceu logo após relato transcrito pelo antropólogo e questionado pela Cooperafloresta. Em reunião da Associação, com a presença de representantes da Cooperafloresta e do ITESP, a maioria da comunidade concordou em retirar o relato polêmico do RTC para evitar possíveis entraves futuros ao desenvolvimento dos sistemas agroflorestais.

...pra piorar, nesse mesmo período do conflito do documento, ela faleceu. Aí... na semana que ela faleceu, a gente tinha acabado de enterrar ela, voltou esse laudo com... [alterações]. Como que ela... ela num tava mais viva pra se defender. Entendeu? Aí eu tive que fazer essa defesa. Imagina só, todo mundo sentido com a perda dela, que ela era uma liderança... a única mulher dos irmãos né, dos netos do fundador da comunidade, a única mulher... o ponto de vista dela tinha sido desrespeitado. E aqui nas comunidades quilombolas... eu posso tá morrendo... ter claro pra mim que o negócio é daquele jeito, mas se o Pinicha bater o pé que é do jeito dele, eu tenho que aceitar. Eu posso não concordar, mas eu vou ter que respeitar a ideia dele por causa da... ele é mais velho. Depois, com calma, eu vou lá, a gente conversa... a gente se entende. Mas eu não brigo com ele... não de jeito nenhum. Qué brigar com a comunidade inteira? Discuta com Pedro Pinicha ou com a minha mãe ou com a Alexandra na frente dos outros pra você vê. Nunca mais você recebe um... nunca mais você tem o respeito da

comunidade. Os pequeninhos principalmente, eles prestam muita atenção nisso (Nilce)¹⁸⁷.

Além da questão das divergências internas relacionadas à oposição entre agricultura tradicional (coivara) e agrofloresta colocadas pela Cooperafloresta naquele momento¹⁸⁸, aparece-nos aí em elemento fundamental da organização social da comunidade: a hierarquização geracional. O “respeito ao mais velho” vai muito além da noção de “obediência” e passa longe da noção de “submissão”. É o saber acumulado pelo idoso que lhe confere poder. Aquela pessoa que cresceu na comunidade, que acumulou aprendizados técnicos e habilidades sócio-organizativas, que guarda na memória anos de experiências sobre como conduzir a vida naquele território, tem a responsabilidade de garantir de alguma maneira a reprodução de seus saberes através das gerações mais novas. Pela responsabilidade que é socialmente atribuída a eles, adquirem de uma certa forma um lugar de representantes da comunidade. Este lugar não precisa ser garantido por contrato formal algum, ele é um “consenso moral” aprendido desde a infância.

Conforme a diferenciação utilizada por HOLLOWAY (2003), podemos identificar que este poder conferido aos mais velhos é exercido como “poder-fazer” e não como “poder-sobre”. Os “avôs” e avós” não agem com seus filhos/filhas netos/netas como “separadores”, não pretendem distanciar a “concepção” da “execução”, “o feito do fazer”. O objetivo principal não é garantir a operacionalização de seus saberes, mas o ensinamento (“não bancário”, para citar Paulo Freire (1996)) destes aos que lhes substituirão. Estes representantes da sapiência preocupam-se, sim, em garantir o “fluxo social do fazer”. “*Eu vou ter que respeitar a ideia dele*” se eu quiser “*o respeito da comunidade*”. No entanto, como a relação não está fundamentada no poder-sobre, “*depois a gente conversa*” e “*a gente se entende*”. Conforme foi apresentado em pesquisa anterior¹⁸⁹, este respeito ao mais velho pode ser considerado como parte importante da lógica camponesa e associado à figura do “mestre”¹⁹⁰. Segundo Pedro Abib (estudioso de manifestações culturais afro-brasileiras):

Essa figura é fundamental no seio de uma cultura na qual a transmissão do saber passa pela via da oralidade, e por isso depende desses guardiões da memória coletiva para que esta seja preservada e oferecida

¹⁸⁷ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

¹⁸⁸ Esse assunto será tratado com maior aprofundamento no capítulo quatro e cinco desta tese.

¹⁸⁹ DE BIASE, L. **Agroecologia, campesinidade e os espaços femininos na unidade familiar de produção**. 2010. 190 p. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba. 2010.

¹⁹⁰ O próprio termo “mestre” é constantemente mencionado por Nilce.

às novas gerações. O mestre é aquele que é reconhecido por sua comunidade, como detentor de um saber que encarna as lutas e sofrimentos, alegrias e celebrações, derrotas e vitórias, orgulho e heroísmo das gerações passadas, e tem a missão quase religiosa, de disponibilizar esse saber àqueles que a ele recorrem. O mestre corporifica, assim, a ancestralidade e a história de seu povo e assume por essa razão, a função do poeta que, através do seu canto, é capaz de restituir esse passado como força instauradora que irrompe para dignificar o presente e conduzir a ação construtiva do futuro (2005, p. 95).

2.4 “É uma carga espiritual muito grande, você ainda não está preparada”

Nilce ainda não tem idade e experiências de vida suficientes para ocupar este lugar de mestre. Segundo ela, sua mãe lhe diz: “*É uma carga espiritual muito grande, você ainda não está preparada*” (dizeres de Dona Izaíra relatados por Nilce). No entanto, as situações conflituosas colocadas à comunidade – que despertam desafios relacionados ao universo da racionalização urbano-industrial – acabaram levando-a a atribuições que estariam fora de seu escopo: a necessidade de representação comunitária. Ainda que, como vimos, sua situação de “mestre da comunidade” estava dentro do previsto, aos olhos dos “verdadeiros” guardiões da comunidade Nilce é apenas uma criança. Sendo assim, sem desprezar uma organização social fundamentada em princípios hierárquicos hereditários (“*Era o meu avô, mais tarde era o meu tio, depois a minha mãe... e hoje, eu tô pagando o pato. Sempre foi assim*”), esta liderança, ainda jovem, recebe orientações frequentes dos mais velhos (especialmente de seus tios¹⁹¹).

Então eu sempre tenho um freio de mão lá, viu? Ai de mim se eu fizer alguma coisa que eles num saibam. [...] Eu tenho que prestar conta dos meus passos (risos). Mas eu... eu acho... pra mim é bom. Aí se eu resolver falar por mim mesmo o que eu penso, aí já num é mais comunidade, né? Eu mesma achando que eu sei o que é melhor pra minha comunidade. E muitos militantes se perdem por causa disso né? Acha que... tem a audácia de achar que sabe o que é bom pra comunidade. As vezes a gente acaba extrapolando, viu? Mas, eu tento de todas as formas não fazer isso (Nilce)¹⁹².

¹⁹¹ Abraão e Camilo (Filhos de Bernardo Pontes Pontes Maciel): “Ele [Abraão] num é de falar em grupo, né. Mas ele sempre tá ali, quietinho. [...] Ele é o ouvidor da comunidade. Aquela coisa, eu ouço tudo, depois eu pego a Nilce de lado: “não é bem assim”, “não é por aí”. Esse é o papel dele. [...] E quando eu faço alguma coisa errada na comunidade... São dois. É ele e o tio Camilo” (Nilce).

¹⁹² Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em abril/2015, Francisco Morato/SP.

É extremamente pertinente atentar para a manifestação de Nilce quanto à preocupação de bem cumprir o seu papel de representante da comunidade, fugindo do modelo de liderança dominador e autoritário. Fica claro que em sua concepção, em uma comunidade, as decisões devem ser tomadas em comum acordo, sem haver “*pressão de concordância*”, num fazer decisório comum, respeitando sua própria organização sociocultural (como por exemplo as vozes dos mestres). Caso contrário, “*já num é mais comunidade*”. Nos termos de Holloway (2003), o “falar” de Nilce expressa a preocupação em direcionar o seu saber ao exercício do poder-fazer, em colocar-se como porta voz de um processo “unificador” e não “separador”. Nilce denuncia a petulância daqueles militantes que acreditam ser detentores do saber acima das (e não unidos às) comunidades. Àqueles que têm “*a audácia de achar que sabe o que é bom para a comunidade*” são um bom exemplo daqueles que se apossam da concepção e atribuem à comunidade apenas a execução, são os que exercem o poder-sobre em relação à comunidade.

Muitas vezes este esforço narrado por Nilce de colocar-se de maneira integradora não é compreendido, nem pela comunidade nem pelos agentes externos. Ainda que a comunidade a eleja em toda e qualquer necessidade de representação, são frequentes as acusações (muitas vezes vindas de maneira irônica) direcionadas a ela, tanto no que se refere às tomadas de decisão quanto às demandas por resolução dos problemas. Seu posicionamento rigoroso acaba, por vezes sendo interpretado como intransigência. Além disso, internamente, sua inserção direta no universo exterior acaba gerando certas inseguranças. Um exemplo importante foi a sua participação como monitora no trabalho da Fundação Florestal que contribuiu para a construção do Plano de Utilização da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos de Barra do Turvo (2012), em 2007-2008¹⁹³:

Olha... um monte de gente me confunde e depois fala que eu sou guarda florestal... imagine se eu não tivesse saído da Fundação, menina... Deus o livre, minha situação tava muito complicada... num dá pra você trabalhar com... (risos). Fiquei um ano e meio amarrada (Nilce)¹⁹⁴.

¹⁹³ O Mosaico de Unidades de Conservação de Jacupiranga/SP foi instituído pela Lei Estadual nº 12.810 de 21 de fevereiro de 2008. O Plano de Utilização foi aprovado na 33ª Assembleia do Conselho Deliberativo da Reserva de Desenvolvimento Sustentável – RDS Quilombos de Barra do Turvo, realizada em 14 de dezembro de 2012. Os levantamentos realizados neste momento em que Nilce trabalhou como monitora foram base para a construção deste Plano. Nesta ocasião, Nilce trabalhou para a empresa Casa da Floresta, responsável pela elaboração do referido documento.

¹⁹⁴ Assistíamos a um vídeo gravado por Nilce como forma de registrar um mutirão realizado na comunidade. No filme, Nilce entrevistava as pessoas perguntando-lhes o que achavam do mutirão. Neste contexto, algumas delas diziam, “olha a florestal!”, em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

... e dentro da Secretaria, pra construir o Plano de Utilização tinha que chamar um Agente Comunitário, uma pessoa da comunidade pra ajudar nessa informação, pra esclarecer a comunidade e ao mesmo tempo pra ter um... como se fala, o trabalho técnico mas com... com cuidado, né? **Pra num ficar fazendo pergunta de qualquer jeito... um acompanhamento comunitário. Aí eu fui indicada pela EAACONE né, pra fazer esse acompanhamento de todas as comunidades.**

[...] Acho que foi em 2006.... Só sei que eu passei dias no meio do sertão... junto, fazendo... trabalhando com a história do GPS... aprendi tudo essas coisas nessa brincadeira. **Não posso falar [...] mal da Fundação porque foi uma escola. Teve um aprendizado lá dentro, foi muito bom.**

[...] Só que daí quando foi agora em 2011 teve uma chamada pública para contratação de agente comunitário. A função era acompanhar o trabalho da fundação com as comunidades, ajudar, né?! Na articulação da comunidade cuidar dos interesses da comunidade¹⁹⁵.

[...] Aí fiquei um ano e pouco. Aí peguei a fama, porque, muita coisa que o Wagner dizia que queria fazer na comunidade eu dizia que não, né?! A daí ficou um negócio muito estranho... eu e o Wagner começamos a bater boca... **ele tinha as exigências da Fundação e eu tinha que responder pela comunidade... aí... já viu a confusão.**

[...] Aí chegou uma hora eu falei, quer saber? Eu num vou pedir a conta não. Eu vou fazer o meu trabalho, que eu fui indicada pela comunidade pra fazer, vou fazer direito, vou cuidar dos interesses da comunidade e se quiserem me mandar embora pode mandar. Num demorou dois palitos, deu dois meses e eles me mandaram uma cartinha de demissão. Opa! Dizia que eu num estava cumprindo as exigências. **Bom, se eu for cumprir com as exigências da Fundação... quando eu fui contratada eu já sabia, né?! (Nilce)¹⁹⁶.**

Estas falas contribuem para reflexões bastante pertinentes: (1) a importância do cuidado por parte do pesquisador (técnico/especialista) para evitar interpelações inadequadas (“pergunta de qualquer jeito...”); (2) a recorrente situação de dubiedade “ameaça/escola” vivenciada por agentes comunitários em relação às instituições externas¹⁹⁷; assim como (3) a necessidade de, no momento oportuno, realizar estrategicamente uma tomada de posição a favor, é claro, da comunidade. Estes temas serão retomados de forma específica aos propósitos desta pesquisa no próximo capítulo.

Quanto à sua relação com Wagner Portilho (gestor da RDSQBT) – mencionado acima - Nilce diz que transitam entre “amor e ódio”. Wagner é o representante da

¹⁹⁵ Nesta ocasião trabalho para a FF por uma empresa chamada BK Consultoria Ambiental.

¹⁹⁶ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

¹⁹⁷ Sobre este assunto consultar: SILVA JÚNIOR, R.D. Etnoconservação, formulação teórica e as suas possibilidades de intervenção sócio-ecológica. 2008. 208 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2008.

Fundação Florestal mais próximo à comunidade. Ainda que não corrobore com o posicionamento impositivo muitas vezes assumido pela Fundação Florestal, não deixa de ser a personificação de uma grande pressão de exclusão sofrida pela comunidade durante anos. No entanto, sua estratégia de ação extremamente compreensiva e colaborativa não permite uma simples oposição da comunidade à sua pessoa. Nilce tem completa clareza de que a comunidade estaria em situação muito pior se não fosse pela atuação comprometida de Wagner Portilho.

Neste período Nilce já havia parido seu quinto filho, Fabio. Diferentemente de Jonas, este último filho não acompanhou sua mãe nas viagens demandadas pelo movimento, ficando, assim, mais próximo ao pai. Seu marido, Oscar, tornou-se evangélico e este compromisso religioso demandou a formalização do casamento. Para a família de Nilce, especialmente seu marido, ainda não é fácil compreender sua entrega total ao movimento quilombola. No entanto, os frutos dessa luta já são, desde seu início, perceptíveis.

Com a formalização da Associação dos Remanescentes de Quilombo dos bairros Ribeirão Grande e Terra Seca (2005) e a conquista da Certidão de Autoreconhecimento da Fundação Cultural Palmares (2006), a comunidade passava a vislumbrar outras possibilidades de produção e comercialização de seus produtos. Diante de novas possibilidades vislumbradas com a partir da organização da comunidade quilombola, desde 2004, as famílias do bairro de Ribeirão Grande foram aos poucos se desligando da Cooperafloresta, restando apenas três delas¹⁹⁸. A oportunidade de maior expressão neste período (além do sistema agroflorestal) foi oferecida pela produção e venda de açúcar mascavo e rapadura artesanal.

Em novembro de 2008 a comunidade conquistou o reconhecimento estadual de “remanescente de quilombo”, através da aprovação do RTC pelo ITESP. Esse status garantiu às famílias assistência técnica do ITESP, auxílios em infraestruturas, aquisição de insumos agrícolas, transportes, etc.. Conforme foi apresentado no capítulo anterior, em fevereiro deste mesmo ano foi aprovada a Lei nº 12.810 que institui o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga, atribuindo à grande parte do território quilombola de Barra do Turvo a categoria de Reserva de Desenvolvimento Sustentável

¹⁹⁸ Cabe ressaltar que as saídas da Cooperafloresta não significam o fim da produção em sistema agroflorestal na comunidade. Conforme mencionou Nilce, a agrofloresta, “na verdade é uma coisa que a gente sempre fez” e continuam fazendo. “O problema é a forma como se confunde agrofloresta com Cooperafloresta, como se agrofloresta fosse um produto da Cooperafloresta, o qual eu digo com toda certeza que não é” (Nilce).

(RDS). No capítulo seguinte discutiremos algumas das implicações da concomitância destes dois processos. Cabe, neste momento, lembrar que a recategorização realizada através da implantação do MOJAC possibilitou à comunidade certa participação na gestão da reserva, através da composição do Conselho Deliberativo, o Conselho Gestor da RDS Quilombos de Barra do Turvo, iniciado em 2009. Desde este momento a comunidade passou a adquirir autorização (legitimada pelo conselho gestor) para abertura de roças de coivara.

Ainda que possamos interpretar esta possibilidade de desburocratização da realização dos roçados através da autorização via conselho gestor da RDS como uma grande conquista, há que se compreender as implicações simbólicas deste procedimento às famílias que compõem aquele território há gerações. Deixando de preocupar-se com o resultado do processo (a possibilidade de realização das roças) é possível compreender que o “pedido de autorização” gera uma mobilização na comunidade semelhante àquela gerada pelo recebimento de uma autuação legal. Isto significa que numa ação positiva e em outra negativa, das duas formas a comunidade é levada a concordar que não tem direitos decisórios sobre seu território: ou são simplesmente punidos ou devem “submeter-se” a realização de um pedido de autorização. Nota-se que tanto a “multa” quanto a “autorização” representam a imposição de um distanciamento entre as famílias e seu meio (entre humano e natureza) não concebido pela comunidade. Os dois procedimentos (ainda que opostos em sua natureza) significam a apropriação por parte do Estado e a desconsideração sobre o sentido de pertença da comunidade àquele território¹⁹⁹. Na permissão do Estado à realização de roça está explícita a afirmação de que o Estado é o dono das terras e, na condição de dono, concede àquelas pessoas uma licença (restrita) de uso. Continuando, significa dizer que o Estado detém o poder-sobre a comunidade, que ele concebe o que deverá ou não ser executado naquele espaço comunitário²⁰⁰.

É importante perceber que “a comunidade” não é compreendida por seus integrantes apenas como uma “união de pessoas”, mas como uma unidade que integra estas pessoas aos seus espaços de produção e reprodução da vida. As florestas até hoje “protegidas” também são “a comunidade”. A não dissociação entre esses espaços e a vida

¹⁹⁹ Não podemos, contudo, deixar de reconhecer a importância e ousadia desta decisão política tomada pelo gestor desta RDS (reconhecimento realizado também por Nilce). Diferentemente de outros gestores de Unidades de Conservação que compõem o MOJAC, Wagner Portilho (legalmente amparado) assume para si a responsabilidade da permissão, mesmo que parcial, da reprodução do modo de vida da comunidade.

²⁰⁰Essa discussão será retomada no próximo capítulo.

das famílias ali residentes foi justamente o que possibilitou a existência destas florestas até a atualidade.

Nestes anos pós 2008, quando a Associação já havia alguns anos de experiência e Nilce se especializava cada vez mais em seu papel de militante, a comunidade vai aos poucos encontrando o seu lugar de “comunidade quilombola”. Colocar-se neste lugar significa não apenas um posicionamento estratégico do ponto de vista socioeconômico, como também a aquisição de um “conforto existencial” obtido por aqueles que historicamente esconderam-se dos outros e de si mesmos. É pertinente notar a forma pela qual os conceitos, símbolos e posicionamentos apreendidos por Nilce na “escola da militância” e compartilhados com a comunidade, vão sendo apropriados e reinterpretados através do exercício do poder-fazer. Muitos conflitos, desentendimentos, acordos e desacordos, numa troca de experiências construtiva vão buscando um caminho próprio.

Um exemplo bastante objetivo desta apropriação e reelaboração do universo exterior pode estar do uso dos conceitos “semente exótica” e “semente crioula”. O conceito de *semente exótica* (variedades que não são historicamente comuns à região), muito utilizado no movimento agroecológico e camponês para desqualificar as sementes e modelo de produção do agronegócio, é utilizado por Nilce como um dos exemplos sobre o exotismo identificado por ela no modelo agroflorestal proposto pela Cooperafloresta. Na interpretação de Nilce, as agroflorestas, tal como propostas por esta associação, privilegiam sementes exóticas (refere-se aqui majoritariamente a espécies de alto potencial para adubação verde ou até valor de mercado) em detrimento das sementes crioulas utilizadas historicamente pela comunidade (especialmente àquelas que não se adaptam às condições de sombreamento). O que é “*uma coisa própria da comunidade mesmo*” não é apenas plantar o que é melhor para obtenção de renda, mas principalmente plantar as espécies para consumo familiar (arroz, milho, feijão, mandioca, etc.), de forma a respeitar os períodos adequados de plantio.

Terminologias próprias ao universo mercadológico capitalista também são apropriadas e reinterpretadas: um “*produto diferenciado, de qualidade*” é aquele que contém “*as nossas características*”, que respeita as influências da lua e se adequa à dinâmica de produção e reprodução da família quilombola. A obtenção de renda deve, em sua visão, adequar-se ao modo de vida camponês e não o contrário. Como veremos, um caminho possível e em construção é a organização da comunidade para a comercialização direta, através da qual regulam-se os preços de maneira justa, buscando evitar/eliminar a subordinação contida no atravessador.

*Porque daí o conhecimento técnico que prevalecia [...] vieram as sementes também. E agora, como vieram muitas sementes que não eram aqui da comunidade, que diziam que era bom, que ia gerar renda, né. Isso foi a forma que convenceram as comunidades meio que deixar de lado as suas sementes crioulas, né. Mas graças a Deus agora isso, ainda tem as sementes exóticas, mas as crioulas são as que mais tem mantido a produção da comunidade. Facilitou bastante esse entendimento. **Aliás, a comunidade entendeu melhor mesmo quando ela começou a se organizar como associação e como comunidade quilombola.** E aí foi quando a gente começou no processo de comercialização. **Então foi feito uma reflexão, de retomada, né?** Se a gente quer um produto diferenciado, de qualidade, com as nossas características, a gente precisa voltar... pra manter né. [...] Tava falando a coisa da produção do milho. O mês do milho é sempre... planta-se o milho junto com o arroz, no mesmo período que você planta o milho você planta o arroz... e já no período de se plantar o feijão, se planta o feijão, se planta mandioca, se planta... outras espécies, né. E já o período de plantação de bananas, de raízes, outras coisas também tem o seu período. **E isso é uma coisa própria da comunidade mesmo, né.** Saber quando que pode plantar por exemplo uma cebola, uma batata... (Nilce)²⁰¹.*

Partindo dessa interpretação, a “retomada” foi possível quando se compreendeu, através das experiências vivenciadas por meio da Associação, que o modo de vida camponês não é sinônimo de atraso ou pobreza; quando ser “comunidade quilombola” tornou-se um valor moral e socioeconômico. Passado pelo processo de autoreconhecimento, vivenciado de maneira conjunta, a comunidade começa a perceber que o caminho construído a partir das próprias características (como sugeriu Nilce) pode ser mais interessante do que a tentativa de trilhar caminhos desconhecidos: “*é um consenso, que a gente tá aberto pra novas tecnologias, mas sem perder o foco...*” (Nilce). Retomando a análise da perspectiva de Holloway (2003), a comunidade tem construído um processo de compreensão de que a construção de um caminho próprio lhes permite deixar de submeter-se ao poder-sobre e apropriar-se do processo de “concepção” para realização do poder-fazer.

Conforme foi mencionado, este “*consenso*” é fruto do histórico de relação com situações de conflito (ambiental e territorial) já enfrentadas, assim como do processo de (re)construção identitária vivenciado conjuntamente. A formação militante de Nilce acontece como um fio condutor deste “amadurecimento” estratégico. Sua participação no

²⁰¹ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

movimento negro e organizações voltadas às causas quilombolas oferece-lhe condições de elaborar e reelaborar todas as ações estratégicas trabalhadas, num segundo momento, juntamente com a comunidade. Além da constante relação com militantes do movimento negro (através da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas - CONAQ), Nilce foi coordenadora regional da EAACONE entre 2009 e 2011. Vivenciando este universo do movimento social organizado, Nilce adquiriu condições não apenas de reinterpretar o seu mundo a partir de um olhar externo, mas também de refletir sobre ele e de articular elementos de diversas naturezas, elaborar estratégias de ação, encontrar explicações e oferecer respostas às demandas internas e externas de forma bastante perspicaz. Nestas experiências de vida, ainda, constroem-se redes de contato e possibilidades de participação em diversos movimentos (em escalas macro e micro) que têm objetivos e princípios similares ou complementares àqueles inicialmente vislumbrado no âmbito da Associação Quilombola.

Desde 2010 a comunidade participa da Feira de Troca de Sementes e Mudanças Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira²⁰², que acontece anualmente em Eldorado. Além disso, a inclusão (através da Associação) no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)²⁰³, desde 2011, ofereceu oportunidade de fortalecimento deste movimento quilombola e retomada da produção de alimentos através das roças e hortas tradicionais. Neste ano, Nilce passou a ser a representante da CONAQ no tema Agroecologia, cargo que a levou a participar da Associação Nacional de Agroecologia (ANA). A participação nestes movimentos, entre outras coisas, estimulou uma formulação própria a respeito do que pode ser a agroecologia, independente da experiência vivenciada através da Cooperafloresta.

A inserção de Nilce no movimento agroecológico ainda é recente, porém inicia-se com pertinente potencial contributivo. Representando a CONAQ, pode fortalecer a concepção ampla do conceito, que incluiria o modo de vida quilombola como um fazer

²⁰² O objetivo da feira é fortalecer as roças tradicionais e a importância do sistema agrícola quilombola para a soberania alimentar, sua cultura e a geração de renda complementar. Organizada pelo GT Roça, grupo que reúne as Associações Quilombolas, o Instituto Socioambiental, o ITESP, a EAACONE e a Fundação Floresta, a feira vem sendo realizada desde 2008 (informações obtidas no site: <http://www.socioambiental.org/>).

²⁰³ O PAA é um instrumento de política pública instituído pelo artigo 19 da Lei nº. 10.696, de 2 de julho de 2003, e regulamentado pelo Decreto nº. 4.772, de 02 de julho de 2003, o qual foi alterado pelo Decreto nº. 5.873, de 15 de agosto de 2006. O objetivo do PAA é garantir o acesso aos alimentos em quantidade, qualidade e regularidade necessárias às populações em situação de insegurança alimentar e nutricional e promover a inclusão social no campo por meio do fortalecimento da agricultura familiar. Maiores informações sobre os resultados do programa podem ser encontradas no livro: *PAA: 10 anos de Aquisição de Alimentos*. Brasília: MDS, 2014.

agroecológico. Nilce não tem dúvidas, e faz questão de esclarecer, a diferença entre Cooperafloresta, Agrofloresta e Agroecologia²⁰⁴. Para ela, a Cooperafloresta é uma organização (associação e cooperativa) que possui seus próprios princípios, regras e condutas no que se refere à produção de sistemas agroflorestais. Agrofloresta é uma forma de cultivo que “a gente sempre fez” é “o nosso quintal” (Nilce). Agroecologia, por sua vez, é uma forma de se viver. Estas definições são tão claras para ela e ao mesmo tempo distintas do que visualiza no interior do movimento agroecológico que, quando lhe pergunto sobre o que é agroecologia ela me responde: “você quer saber da agroecologia ou dos conceitos agroecológicos?” (Nilce). Os “conceitos agroecológicos” é o que dizem ser a agroecologia. Agroecologia, por sua vez, “é o que nós vivemos” (Nilce). Participando da ANA, Nilce avalia que existem “várias agroecologias” com objetivos específicos diferenciados.

*[...] A agricultura quilombola é um sistema agroecológico dentro da... da cadeia da agroecologia. Ela [a agroecologia] **tem vários eixos, tem vários galhos**. Nós quilombolas nós temos um modelo e uma prática agroecológica. A Cooperafloresta tem uma outra tendência. A Fundação Florestal ela prega um outro modelo de agroecologia.*

[...] Que o modelo da Cooperafloresta é conservação ambiental. Ela tenta fazer a sustentabilidade com a produção, mas o foco mesmo dela, o viés é a conservação ambiental. Num é... num é produção, num é desenvolvimento.

*[...] Vai dizer que o ITESP tá errado? Vai dizer que a Fundação tá errada? Vai dizer que a Coopera tá errada? Não. **É o modo deles de organizar que não tá de acordo com... com o modo de vida da comunidade**. Quem gera o conflito? Uma outra pergunta, né? Como se deu esses conflitos? É a falta de clareza do que é ser quilombola hoje. Que a sociedade já ensinou todo mundo que quilombola é descendente de escravo que vivia uma vida escravizada. Só. Mas num contava também no livro que dentro da escravidão, o que que tinha? a música... a gente tinha a dança, tinha a alimentação, tinha nossa espiritualidade... todo mundo passou por cima, tratorando isso, e isso resistiu, [...] disfarçado, de forma velada, mas... mas resistiu ao tempo. **Tai dentro dos quilombos ainda hoje. Tanto é que você vê lá no nosso... no nosso dia-a-dia (Nilce)**²⁰⁵.*

Conforme foi mencionado, a “agricultura quilombola” (agroecológica!) realizada novamente pela comunidade tem produzido alimento para as famílias e excedente para a

²⁰⁴ A diferença entre o conceito de Agroecologia e Agrofloresta muitas vezes não é clara entre os estudiosos do assunto, principalmente àqueles que entendem este primeiro como uma *prática* agrícola. A confusão entre os primeiros nomes (Cooperafloresta e Agrofloresta) é muito comum na região de atuação desta organização.

²⁰⁵ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

comercialização direta. Conforme Antenor (irmão de Oscar e sócio da Cooperafloresta), o problema hoje não é produzir e nem comercializar, o problema é receber²⁰⁶. Desde 2014, por uma demanda logística, Nilce vem trabalhando para a criação de uma cooperativa de comercialização, a Cooperquilombo²⁰⁷, que tem fornecido alimento para o PAA, o PNAE e uma Feira em Cajati-SP. Contudo, neste momento em que a comunidade já conquistou força política e organização social, a preocupação desta liderança é fortalecer a autonomia do grupo com relação a sua representação.

Ai já tá tudo pronto, registrado... eu falei, gente, até o registro eu faço, a gente faz junto mas eu faço o... a parte burocrática eu me viro. Ai na coordenação o que que eu coloquei, eu falei ôh, fica o presidente e um jovem, secretário, um jovem e um adulto, tesoureiro, um jovem e um adulto e vai fazendo assim. Os mais velhos dão as orientações e os mais jovens vão fazendo a parte... aí coloquei dessa forma, tá... tudo certinho. Só que eu saí de lá²⁰⁸ não teve uma reunião, não teve uma conversa, de ninguém. Eu falei: gente eu vou morrer uma hora. Eu vou sair em algum momento, né? (Nilce)²⁰⁹

Não... eu vou me afastar um pouquinho porque o pessoal precisa assumir responsabilidade...senão... [...] Ai... essa é a ideia, a princípio é isso... começar... [a se afastar] (Nilce)²¹⁰.

Conhecendo sua história de vida é possível compreender o grau de dificuldade deste desafio. A responsabilidade assumida por Nilce, assim como sua construção existencial realizada nesta função, lhe dificulta a construção de confiança necessária à formação de novas lideranças. No entanto, as demandas atuais da comunidade se multiplicaram por demais e as atividades atribuídas à Nilce estão lhe sobrecarregando. As responsabilidades precisam ser melhor compartilhadas, no entanto... Nilce ainda vem tentando encontrar caminhos para realização desta descentralização.

²⁰⁶ Antenor produz para a Cooperafloresta e sua filha (com ajuda da mãe) produz para o PAA (via Associação). Destas experiências, ele considera como dificuldades e benefícios: o produto da agrofloresta oferece retorno financeiro mais certo (sem atrasos), mas não garante a alimentação da família. A produção das roças oferece alimento e identificação sociocultural, mas as burocracias dificultam o acesso ao retorno financeiro (acontecem muitos atrasos).

²⁰⁷ A grande maioria dos nomes registrados são de mulheres, ainda que a família trabalhe na produção dos alimentos de maneira conjunta. Este é um exemplo mencionado por Nilce de que “*Ribeirão Grande é composto pela luta da mulher*” (Nilce). Esta questão será discutida com maior profundidade no próximo capítulo.

²⁰⁸ Em janeiro/2015, quando passou quase um mês em Francisco Morato na casa de sua filha Alana.

²⁰⁹ Entrevista concedida a Laura De Biase em abril/2015, Francisco Morato/SP.

²¹⁰ Entrevista concedida a Laura De Biase em abril/2015, Francisco Morato/SP.

Capítulo 3

A comunidade quilombola do bairro Ribeirão Grande



Foto 4: Estrada de terra de acesso à comunidade do bairro Ribeirão Grande, abril/2015.
Autoria: Laura De Biase.

Conforme a análise biográfica da história de vida de Nilce de Pontes nos demonstrou, a condição de pertencimento desta liderança à uma comunidade etnicamente situada no percurso histórico ao qual se insere foi sendo construída a partir de referenciais consolidados em um “tempo de antigamente” e ressignificados durante o processo de auto-representação desta comunidade. Neste capítulo, serão demonstrados os principais elementos constitutivos da territorialização da comunidade quilombola do Ribeirão Grande que se fundamentam neste processo de auto-representação e estabelecimento de vínculos da comunidade (**Foto 4**). Faz-se necessário, portanto, abranger aspectos históricos de sua formação, assim como os processos de produção, distribuição, circulação, consumo e suas articulações supraestruturais. Para tal, este capítulo foi subdividido nos seguintes tópicos: (3.1) Histórico de formação e caracterização dos bairros: um olhar interno; (3.2) Uma análise sobre a “nova” configuração produtiva; (3.3) As continuidades e descontinuidades na forma de uso do território; (3.4) O aporte simbólico que articula os elementos de produção e reprodução da vida quilombola”; e (3.5) Um território e dois bairros.

A comunidade quilombola do Ribeirão Grande pertence a uma realidade histórica brasileira que remete às situações de exclusão, marginalização e opressão social vivenciadas pelos negros durante a escravidão. É essencial, como faremos no decorrer deste capítulo, evidenciar o posicionamento de resistência e recriação destes grupos desde antes até depois deste tempo de “cativeiro”. Segundo Almeida (2010), as flutuações nos preços dos produtos primários no mercado internacional, antes mesmo do final da escravidão,

contribuíram para a formação do que chamou de campesinato “pós-plantation”. Conforme discute o autor, em situação de afastamento e oposição a grupos sociais mais poderosos, os sistemas de uso comum foram formas essenciais de estabelecimento de vínculos e auto-representação no processo de territorialização:

A noção corrente de terra comum é acionada como elemento de identidade indissociável do território ocupado e das regras de apropriação, que bem evidenciam, através de denominações específicas, a heterogeneidade das situações a que se acham referidas, a saber: “terras de preto”, “terras de santo”, “terras de Irmandade”, “terras de parentes”, “terras de ausente”, “terras de herança” (e/ou “terras de herdeiros”) e “patrimônio” (ALMEIDA, 2010, p.114).

Conforme discussão apresentada na introdução desta tese, os conceitos de comunidade “remanescente” e de “quilombo” - que de alguma maneira representariam as chamadas “terras de preto” pelo autor - sofreram adequações e readequações ao longo das últimas décadas. É consenso, contudo, que tais comunidades apresentam características comuns que podem ser utilizadas como delimitação de sua representatividade sociocultural:

As comunidades implicam em coletividade constituída com base nos princípios da solidariedade, da reciprocidade e do igualitarismo²¹¹. O acesso à terra não se dá pela posse direta, mas mediado pela comunidade. Essas comunidades são formações sociais negras construídas no contexto nacional, estabelecendo interações com o mercado regional e com a sociedade mais ampla, sem abdicar de sua visão comunitária da terra, até muito recentemente (Bandeira, 1991, p.21).

A formação de tais comunidades, ainda que, como veremos, não seja necessariamente essencialmente negra, depende da construção de uma identidade étnica que, segundo Bandeira (1991), pode ser compreendida como “instrumento de autoidentificação da comunidade”. É desta perspectiva que este capítulo busca encontrar os elementos de autoidentificação que oferecem condições à consolidação da *comunidade quilombola* do bairro Ribeirão Grande.

²¹¹ O caráter igualitário das comunidades negras ou “terras de preto” colocado por Bandeira (2001, p.21) nesta citação, será melhor desenvolvido no decorrer deste capítulo.

3.1 Histórico de formação e caracterização dos bairros: um olhar interno

A história de Nilce de Pontes indicou algumas das formas pelas quais a condição de marginalização, incluindo a exclusão étnica herdada do período da escravidão, influenciou muitas das atitudes das famílias que vieram durante estes anos todos compondo a comunidade. Documentos oficiais que contam a história das comunidades negras de Barra do Turvo registram que os descendentes dos ex-escravos Joaquim de Pontes Maciel e Bernardinho Xavier da Rocha ainda guardam na memória impressões muito fortes dos relatos que ouviam dos pais e avós a respeito dos tempos de cativo. Segundo Lorosa Ursolina de Sousa: “(...) *Trabalhava forçado, se não quisesse trabalhar, eles surravam, batiam, é, a turma contava sim. Essas pessoas mais velhas contavam. Essa gente era comprada, a mesma coisa de criação, de gado*” (CARVALHO, 2008, p.34). As famílias Pontes Maciel e Xavier da Rocha, juntamente com os Rodrigues de Paula, são as principais referências ancestrais das comunidades do bairro Ribeirão Grande e Terra Seca. Pertence a uma história comum, ainda, a família Morato de Lima, considerada como fundadora do bairro Cedro.

Cabe ressaltar que o resgate histórico responsável pela consolidação da identidade quilombola foi realizado numa busca pela ancestralidade cuja história estivesse vinculada diretamente à condição “afrodescendente”. Ainda que já houvesse uma compreensão por parte do movimento negro sobre a multiplicidade étnica dos quilombos, era politicamente relevante comprovar a origem africana da comunidade. Por este motivo, a forte presença indígena neste grupo de famílias fundadoras, ainda que seja mencionada no Relatório Técnico Científico (RTC), ficou à margem da história construída pela institucionalização da condição quilombola²¹².

Além disso, é relevante atentar para o fato de que alguns detalhes narrados sobre a história de formação da comunidade (independentemente da fidelidade dos fatos rememorados) são importantes não apenas como registro, mas como parte da elaboração identitária e/ou consolidação da história no imaginário da comunidade. Isto significa que o laudo antropológico realizado para fins do RTC não é suficiente como caracterização identitária. Partindo deste princípio, observou-se, por exemplo, que a versão contada pelo laudo antropológico sobre a chegada de Joaquim de Pontes Maciel à região apresenta uma distinção significativa com relação à versão descrita no documento redigido por Nilce

²¹² Em diversas vezes, quando eu e Nilce de Pontes conversávamos sobre seu pai, ela manifestava interesse por pesquisar mais a fundo a história das famílias descendentes dos Guarani.

após pesquisa realizada por ela com os mais velhos da comunidade (descrita no capítulo anterior):

[...] O pai dele [Joaquim de Pontes Maciel] veio para o Vale do Ribeira juntamente com a leva de trabalhadores braçais forçados que foram introduzidos na região a propósito da atividade extrativa de aluviais de ouro, perseguidos nas encostas e beiras de rios da região. Depois, com a descoberta das promissoras minas de ouro e diamante entre as montanhas distantes das Minas Gerais, contam que o pai de Miguel, chamado Joaquim de Pontes Maciel, **foi abandonado pelo senhor dele**, um aventureiro que decidiu partir rumo à Minas, também atraído pelas notícias que ecoaram longe dos achados da riqueza mineral naquelas terras ao longe (ITESP, 2008, p. 17-18 – grifo meu).

Segundo histórico levantado por Nilce:

[...] como os negros sempre foram bons de trabalho não tiveram dificuldade em se organizar, principalmente aqueles que faziam tempo que haviam adentrado mata adentro formando pequenas comunidades. Foi numa dessas comunidades que os pais do senhor Joaquim de Pontes habitavam. Essas comunidades eram de Passo Grande e Areado pois **ele e seus pais haviam fugido das senzalas** e seguiram o percurso da água, chegaram em Iporanga onde de lá resolveram, depois de grande, o senhor Joaquim ir para Indaiatuba²¹³, onde se formaria mais tarde uma comunidade de Remanescente (SANTOS, 2006b, p.10)²¹⁴.

Para a tramitação necessária à obtenção do título definitivo de propriedade coletiva da terra (através do reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo), certamente a diferença entre o *abandono* desta referência ancestral pelo senhor ou sua *fuga* das senzalas é pouco significativa, visto que a política atual de reconhecimento pensa a figura do quilombo como estratégia global de enfrentamento da histórica condição de opressão contra as populações negras e indígenas. Para a comunidade, no entanto, esta diferença pode ser tão relevante a ponto de gerar a noção de duas versões da história: “*nós fizemos o nosso histórico e depois foi a vez do antropólogo*”²¹⁵. Cabe lembrar que (quase como um mito) esta história da chegada representa um movimento, uma condição existencial e um sentimento que os caracteriza

²¹³ Segundo dados dos RTC's, Indaiatuba era um bairro localizado na confluência entre os rios Pardo e Turvo, onde hoje é o município de Barra do Turvo. Na época de formação dos bairros mencionados nessa pesquisa, Barra do Turvo pertencia a Iporanga, tendo se tornado município apenas em 1964.

²¹⁴ Na citação foi incluída pontuação (sem prejuízo de significado) como forma de facilitar a leitura do texto. Constituíram fontes desta pesquisa dois textos elaborados por Nilce de Pontes Pereira dos Santos, um deles manuscrito (SANTOS, 2006b) e outro, uma segunda versão do primeiro, digitado em computador (SANTOS, 2006a). Ambos são citados no RTC, tal como explicado na nota 28 da página 16 deste documento - Silva (2008).

²¹⁵ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

de alguma maneira até os dias de hoje: a marginalização e a fuga. Abandonados ou não, o movimento realizado por essas famílias seguiu um sentido de fuga: das regiões economicamente mais ativas e de características geológicas que proporcionavam maior exposição, para regiões que abrigavam apenas famílias extrativistas nômades (indígenas), naturalmente protegidas por rios de difícil navegação e íngremes montanhas.

Desse modo, assim como a condição de marginalização e fuga, a “bravura” daqueles que primeiro chegaram nas terras ocupadas atualmente não deixa de ser ressaltada por estes contadores de sua história. Homens e mulheres perseguidos de diversas maneiras enfrentavam os perigos e dificuldades oferecidos aos desbravadores em busca de autonomia. A mobilidade e a penetração por entre as montanhas e em meio à Mata Atlântica indicam a abertura de rotas de fuga de pessoas definidas por Dona Clarisdina como “meio corridas” (fugidas) e “sofridas” (marginalizadas). Conforme este relato, “corriam” juntos negros e índios “misturados”:

Vieram pra fazer roça, aqui era mata virgem. Eles eram descendentes de negros desses tempos de escravos. Eles eram umas pessoas meio corrida né, descendentes de negros. A minha mãe contava que eles eram umas pessoas muito sofridas, a avó dela era pegada a laço, era índia misturada, daí casou. Daí de lá eles vieram aqui nessa beira de rio aqui (Terra Seca) eles traziam farinha de lá, acampavam na beira do rio e pescavam peixe com ferramenta e armadilha, cascudo pra fazer sopa, daí eles abriram a roça aqui, dessa época em diante foram aumentando, daí foram buscar as mulheres que tinham deixado lá. Vieram dois casais de lá as duas moças eram irmãs. Construíram as casinhas deles e fizeram as primeiras rocinhas. E tinha muito bicho aqui, peixe, carne de anta (BRAGA e SILVA, 2013, p.164).

Conforme foi esquematizado no diagrama explicativo do RTC da comunidade de Ribeirão Grande e Terra Seca (.....), Joaquim de Pontes Maciel é o nome mais antigo registrado na memória da geração atual.

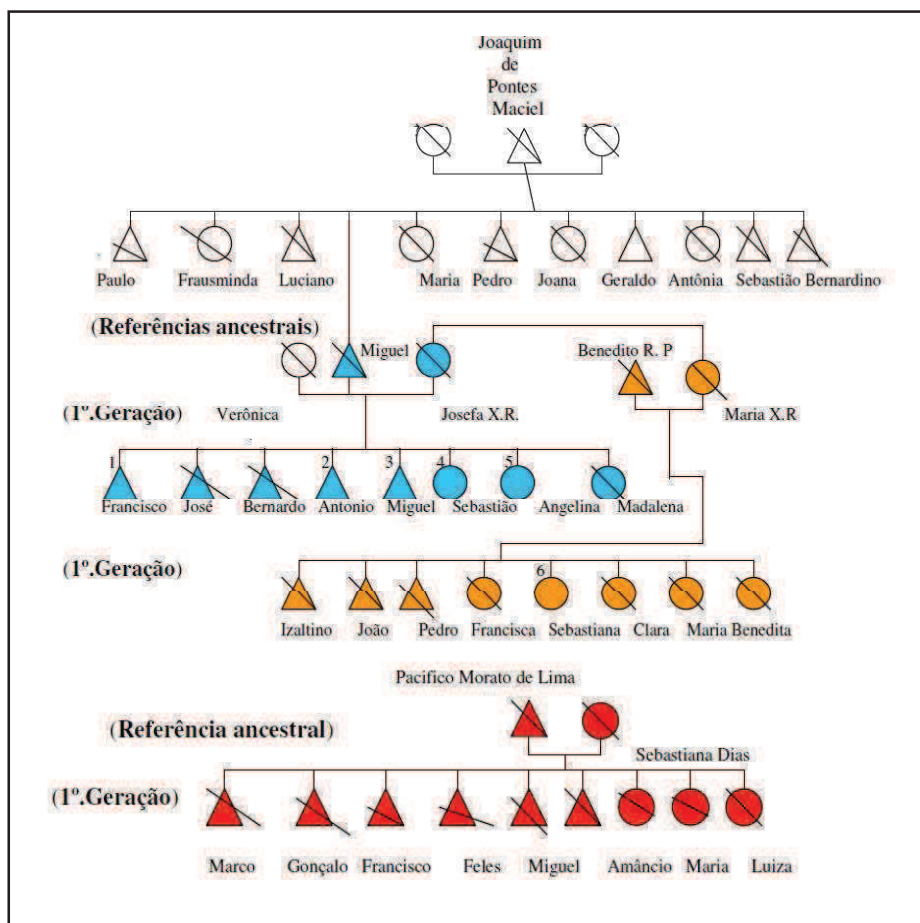


Figura 4: Diagrama de referência aos ancestrais e à primeira geração dos Remanescentes de Quilombo dos bairros Ribeirão Grande, Terra Seca e Cedro, município de Barra do Turvo - SP. Fonte: Silva (2008, p. 59). Legenda: símbolo circular = sexo feminino; símbolo triangular = sexo masculino; símbolo corte na transversal = pessoa falecida; os traços indicam filiação (casamento ou irmandade); as cores identificam as famílias fundadoras do Ribeirão Grande (azul), Terra Seca (laranja) e Cedro (vermelho).

Segundo relatos registrados por Nilce,

Joaquim Pontes, cujo os pais se instalaram no lugar onde fica hoje Iporanga, já jovem crescido, rumo para Areado, seguindo por volta de 1871, mata adentro. Seguindo o curso do rio Pardo, chega, junto com um amigo [provavelmente Bernardinho Xavier] ao que conhecemos hoje como o bairro de Indaiatuba (SANTOS, 2006a, p. 2).

São os filhos, filhas e companheiros destes, contudo, que seguem em busca de condições adequadas para a reprodução de suas famílias até Barra do Turvo-SP. *Miguel de Pontes Maciel*²¹⁶, *Benedito Rodrigues de Paula*²¹⁷ e *Pacifico Morato de Lima*²¹⁸ são os nomes reconhecidos como as referências ancestrais fundadoras das comunidades

²¹⁶ Filho de Joaquim de Pontes e casado com Josefa Xavier da Rocha (filha de Bernardinho Xavier).

²¹⁷ Genro de Joaquim de Pontes, casado com Maria Xavier da Rocha (filha de Bernardinho Xavier).

²¹⁸ Companheiro e amigo de Miguel e Benedito.

Ribeirão Grande, Terra Seca e Cedro, respectivamente. Estes três companheiros são frequentemente mencionados como “os aventureiros”, desbravadores que deram início às comunidades hoje reconhecidas como remanescentes de quilombo. Josefa Xavier da Rocha (com seu primeiro filho de dois meses de idade) e sua irmã Maria Xavier da Rocha são também lembradas como corajosas esposas²¹⁹ e responsáveis pela união fraterna entre Miguel e Benedito.

Na lavoura, no desmatamento, nas orações e demais costumes, as três famílias estavam sempre cooperando umas com as outras. Primeiro com Miguel de Pontes e Pacífico Morato ajudando Benedito Rodrigues de Paula a se instalar no Perobado²²⁰ (Terra Seca), formando a roça e a casa. Depois foi a vez do senhor Miguel de Pontes, que ajudado pelo senhor Pacífico Morato instalou-se no Ribeirão Grande e começou seus trabalhos. E por fim o senhor Pacífico Morato que se instalará definitivamente no Cedro. Conta-se que eles trabalhavam durante a semana e nos dias santos e domingos se encontravam para rezar e fazer festas. [...] O tempo passando, os filhos crescendo e novas famílias, começavam a chegar a região, querendo trabalhar como arrendatários. Essas famílias foram apoiadas e ajudadas pelas comunidades, independente (sic.) de suas origens. [...] Foi assim com o senhor Manuel Mamedio e sua família, descendentes de indígenas, chegaram à região em 1960, vindo de Adrianópolis. Hoje são conhecidos como os Belemer. Também na mesma época, aproximadamente em 1950, chegaram os Aquino, descendentes de alemães, vindos de Jacupiranga (SANTOS, 2006a, p. 3)²²¹.

Segundo relatos que constam no RTC, durante o período de busca por terras de morada, os dois amigos e cunhados (Miguel e Benedito) passaram um período de suas vidas no bairro “Reginaldo”, onde estreitaram laços com o futuro companheiro Pacífico. Cabe à análise da citação acima ao menos duas observações. A primeira diz respeito à forma enfática como é narrado por Nilce o companheirismo dos três “aventureiros” e o formato desbravador pelo qual vão se instalando e sendo “deixados” pelos amigos. Na expressão “aventureiros” tanto quanto na forma pela qual estrutura-se a narrativa dos registros rememorados, podemos encontrar uma característica identificada por Almeida de forma abrangente nos descendentes do campesinato “pós-plantation” organizados a partir do sistema de uso comum da terra:

²¹⁹ Como uma tradição patriarcal inquestionável naquele momento histórico, nota-se a predominância da referência masculina nos resgates históricos. Esta predominância pode ser observada, por exemplo, no Diagrama de Referência (ver **Figura 4**) apresentado no RTC. Neste Diagrama o nome do pai das mulheres Xavier (Bernardinho Xavier), mencionado nos documentos oferecidos por Nilce de Pontes, não aparece.

²²⁰ Perobado é o nome que se usava para o bairro Terra Seca naquele tempo em que os “três aventureiros” chegaram à região.

²²¹ Texto parcialmente corrigido, para facilitar compreensão.

Uma certa estabilidade territorial foi alcançada pelo desenvolvimento de instituições permanentes, com suas regras de aliança e sucessão, gravitando em torno do uso comum dos recursos básicos. Este passado de solidariedade e união íntima é narrado como “heróico” pelos seus atuais ocupantes, mais de um século depois e também visto como confirmação de uma regra a ser observada para continuarem a manter seus domínios (ALMEIDA, 2010, p.113).

A segunda é a ênfase na recepção, por parte destes, das famílias que chegam em situação semelhante às suas, em busca de uma possibilidade de reprodução familiar. Interessante verificar que são famílias de origem indígena e europeia recebidas nas “terras de preto” (GUSMÃO,1991) e incorporadas a elas como partícipes da história de formação. Ressalta-se, ainda, que a ênfase dada ao “apoio e ajuda” exercida pela comunidade neste ato de integração acontece como reforço de um elemento fundante que a compõe: a *solidariedade*. Nota-se, portanto, que a essência da criação destes remanescentes de quilombo está fundamentada nos princípios de *heroísmo* e *ajuda mútua*.

As relações consideradas como práticas de *ajuda mútua* despertam interesse desde o século XIX. Kropotkin, nos anos de 1880, publicava seus textos sobre ajuda mútua, que foram reunidos na obra: “Ajuda mútua: um fator de evolução”. Conforme demonstra o livro²²², esta motivação ao agrupamento social para resolução de problemas individuais ou coletivos pode ser identificada em diferentes “estágios civilizacionais”. No entanto, o autor já evidenciava a tendência ocidental modernizadora de substituição desta motivação pela crescente individualização (KROPOTKIN, 2009). Neste contexto, o modo de vida camponês e quilombola tem contribuição importantes à sociedade em geral, já que, como veremos, caminha do sentido contrário ao da individualização.

Além da cooperação do trabalho no núcleo familiar (mãe, pai e filhos), o processo produtivo conta com o apoio do que os antropólogos costumam denominar “família expandida”, que neste caso inclui avós, tios, compadres e vizinhos (expressa nas chamadas “relações de vizinhança”). O mais representativo formato deste tipo de ajuda mútua no Brasil é o mutirão (descrito no capítulo anterior). A prática do mutirão é mencionada por muitos estudiosos do campesinato (CANDIDO, 1975; MARTINS, 1981; SANTOS, 1984; WOORTMANN e WOORTMANN, 1997; BRANDÃO, 1995; SHANIN, 2008; e outros) e recordada com entusiasmo pela maioria dos camponeses e camponesas com idade mais avançada. Caldeira (1956) escreve sobre as principais características da ajuda mútua no Brasil, indicando a herança comunitária recebida das

²²² Ressalta-se que é preciso relativizar certo grau de evolucionismo contido na visão do autor, considerando o momento histórico ao qual a obra está situada.

tradições portuguesa, indígena e africana, e ainda especificando as formas de atuação solidária nas atividades agrícolas de cada região do país. Segundo este autor:

Estas práticas de auxílio mútuo, a que não são estranhas, também, motivações de amizade, parentesco e compadrio, ora revestem caráter pessoal e se traduzem na prestação recíproca de toda a sorte de serviços, ora grupal ou coletiva, envolvendo a maioria dos elementos que formam a vizinhança. No primeiro caso, estão os pequenos ajutórios prestados em múltiplas situações: mortes, doenças, partos, casamentos, batizados [...]. No segundo caso, a ajuda mútua encontra um vasto campo de aplicações, destinando-se à efetivação de numerosas tarefas, de acordo com as necessidades do grupo, como, p. ex., derrubadas, roçadas, colheitas [...] (CALDEIRA, 1956, p. 29-30).

Na marginalidade da grande produção capitalista, exercendo múltiplas formas de expressão da ajuda mútua, estas famílias de “aventureiros” reúnem-se, se inter cruzam e vão compondo as atuais comunidades quilombolas de Barra do Turvo, a partir de um modo particular de vida camponesa e quilombola. Segundo as descrições de Nilce: “sabe-se que essas três grandes famílias [...] se ajudaram em tudo. O resultado da junção dessas três famílias, foi o surgimento mais recente de uma quarta comunidade: a Pedra Preta” (SANTOS, 2006a, p. 2).

Assim como as noções de heroísmo e solidariedade evidentes nas falas de Nilce de Pontes acima transcritas a respeito das famílias fundadoras dos bairros Terra Seca, Ribeirão Grande e Cedro (posteriormente o Pedra Preta), é extremamente relevante ressaltar a ênfase dada por Rubens Alves da Silva (antropólogo responsável pelo RTC) às ligações “ancestrais” de *parentesco* identificadas por ele nos bairros estudados, como parte do processo de caracterização da comunidade como remanescentes de quilombo:

A pesquisa antropológica de campo permite afirmar que o elo entre estes povoados rurais do município de Barra do Turvo [Reginaldo, Ribeirão Grande, Terra Seca, Cedro e Pedra Preta] não pode ser explicado somente pelo aspecto da proximidade espacial geográfica, ou da afinidade definida pela noção de *vizinhança*, mas, principalmente, pelo vínculo familiar estabelecido através de **ligações ancestrais de parentesco** (SILVA, 2008, p.21 – grifo meu).

Na literatura acadêmica a caracterização das comunidades negras rurais no Brasil não deixa de ressaltar a pertinência das relações de parentesco na formação de seus territórios (GUSMÃO, 1991; ARRUTI, 1999). Segundo Bandeira:

O controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na **afiliação por parentesco**, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de

solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos (BANDEIRA, 1991, p.8 - grifo meu).

Como veremos no decorrer deste capítulo, cada um dos elementos apresentados acima por Bandeira compõe o território quilombola analisado nesta pesquisa, desde o momento de sua formação até a atualidade, ainda que tenha passado por diversos processos de transformação. Nas experiências de pesquisa junto à Nilce de Pontes foi possível realizar uma “caracterização” da ordem simbólica destas comunidades, que surge de uma interpretação subjetiva desta liderança. Segundo Nilce, é possível identificar um “padrão”, uma correspondência entre elementos diversos, que vão desde a fisionomia dos “aventureiros”, passando pelos seus costumes e representações na comunidade, até os Santos e Orixás que as representam. O quadro da **Figura 5** é resultado destas conexões realizadas por ela em ocasiões de entrevista. É curioso mencionar que no decorrer desta construção, resultado das reflexões e narrativas individuais, a própria Nilce surpreendia-se com a forma pela qual os elementos encaixavam-se: “*é estranho, né?*”²²³.

Esta caracterização formulada por Nilce dos três grupos (que de alguma maneira se complementam) é compreendida por ela como o “espírito de luta” da cada comunidade: “*Se você for olhar bem o espírito de luta dessas três comunidades você consegue identificar essa influência... mística, maior, né?*”²²⁴. O termo “luta” é aqui utilizado no sentido mais abrangente possível, como um sinônimo de “vida”. A interligação entre a natureza das oferendas realizadas ao santo padroeiro da comunidade, por exemplo, e a característica de seus “mestres” compõem o que ela chamou de “*o formato do comportamento humano*”²²⁵. Ressalta-se, ainda, que este comportamento não é compreendido como uma opção individual (terrena), mas como resultado de uma influência espiritual (“*mística, maior*”).

²²³ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

²²⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

²²⁵ Entrevista concedida a Laura De Biase em fevereiro/2015, Francisco Morato/SP.

Bairro	Ribeirão Grande	Terra Seca	Cedro
Nome do fundador	Miguel	Benedito	Pacífico
Santo	São Sebastião	Nossa Sra Aparecida	São Pedro
Característica do santo	Guerreiro	Purificação, limpeza	Força, pesca, caça
Orixá	Ogum	Oxum	Oxóssi
Oferenda	Feijão, mandioca, banana	Arroz, milho	Fruta, bode, cabrita, porco, galinha
Mês	Janeiro	Outubro	Junho
Característica do "mestre"	“Ele sempre foi do mato, sempre foi da terra. E ele sempre foi estratégico no grupo. É ele que é o “estratégia de guerreiro””.	“Ele sempre foi dengoso, sempre foi manhoso. Aquela coisa de quem sempre depende da mãe por perto para resolver os problemas. E sempre foi assim. Então Iemanjá sempre ali socorrendo eles, né? Nossa Sra sempre socorrendo”.	“Ele sempre foi da devoção, da caça, da busca, do empoderamento”.
Função na comunidade	Cantoria das Almas	Acompanhar os companheiros - o cuidado	Oratória
Fisionomia e personalidade do “mestre”	“Metidinho, arrumadinho, alto e magro”.	“Altão, fortão. As roupas era uma coisa largada, nunca bem arrumada”.	“Baixo, cabecinha chata e torrezinho”.

Figura 5: Caracterização simbólica das comunidades Ribeirão Grande, Terra Seca e Cedro. Organização: Laura De Biase – baseado em informações de entrevista realizada com Nilce de Pontes Pereira do Santos, fevereiro/2015, Francisco Morato-SP²²⁶.

A atual posição assumida por Nilce entre as comunidades quilombolas de Barra do Turvo (bisneta de Miguel de Pontes) adquire, a partir desta caracterização, um significado bastante sólido, assim como a consideração realizada por Rubens Alves da Silva (antropólogo responsável pelo RTC de Ribeirão Grande e Terra Seca): “Este quarto filho de Joaquim de Pontes, Miguel de Pontes aparece nos relatos como um tipo de personagem principal e cuja imagem que se constrói do mesmo é sugestiva da posição de liderança desse antepassado no processo de ocupação das localidades de Ribeirão Grande e Terra Seca” (SILVA, 2008, p.19). Numa comparação entre o quadro acima (**Figura 5**) e o anterior (apresentação da estrutura parental das comunidades - **Figura 4**), nota-se que

²²⁶ Nota-se que o Orixá mencionado como representante do Terra Seca foi Oxum. No entanto, Nilce de Pontes mencionou nesta fala o “pedido de socorro” à Iemanjá. Oxum e Iemanjá são Orixás bastante próximos, ambos com características relacionadas ao “espírito criador”. Iemanjá, contudo, é a família, a Rainha dos Mares, a Grande Mãe. Os “filhos” de Oxum são caracterizados, ainda mais do que os “filhos” de Iemanjá, como emotivos e recebem denominação de chorões.

a posição de Miguel reúne situação privilegiada em dois elementos fundantes das comunidades negras e/ou quilombolas em geral: o parentesco e o histórico de enfrentamento (heroísmo). Respectivamente, Miguel constitui-se como *filho de Joaquim de Pontes* (parentesco) e *filho de Ogum* (orixá guerreiro).

No entanto, ainda que exista essa evidência da figura de Miguel como “*estratégico no grupo*”, o companheirismo e complementaridade entre Miguel, Benedito e Pacífico são frequentemente caracterizados. Se a “*ligação terrena*” se faz através dos casamentos internos (“*e todo mundo que casou com pessoas dali... tá até hoje casado*”²²⁷), a ligação espiritual é dada pelos orixás, quando tem-se Iemanjá como a mãe dos três orixás das comunidades: Ogum, Oxum e Oxóssi. Além disso, conforme apresenta Prandi (2001, p.21), Ogum e Oxóssi possuem uma ligação forte entre si decorrente de aproximações quanto às suas características/funções: “Ogum governa o ferro, a metalurgia, a guerra. É o dono dos caminhos, da tecnologia e das oportunidades de realização pessoal. Foi, num tempo arcaico, o orixá da agricultura, da caça e da pesca, atividades essenciais da vida dos antigos. Assim, ele é muito próximo de Oxóssi ou Odé e outros orixás caçadores”.

Conforme discutem o estudioso do assunto, “o candomblé nasce [...] como campo possível de resistência e sobrevivência cultural e étnica do negro escravizado, e como a possibilidade de manutenção de uma identidade e solidariedade que o processo de escravidão, libertação e marginalização do negro não logrou destruir” (CARNEIRO e CURY, 2008, p.120). Como continuidade do processo de resistência, os santos católicos são utilizados em correspondências aos orixás de acordo com suas características/funções. Nas comunidades quilombolas de Barra do Turvo essa substituição aconteceu, mas as oferendas realizadas antigamente aos respectivos orixás são agora oferecidas aos santos padroeiros de cada comunidade nas Festas de Santo (conforme esquematizado no quadro acima – **Figura 5**). Ainda que cada bairro contenha suas características e processos de identificação próprios, é perfeitamente possível encontrar entre elas a “coparticipação de valores e práticas culturais” comentada por Bandeira (1991, p.8).

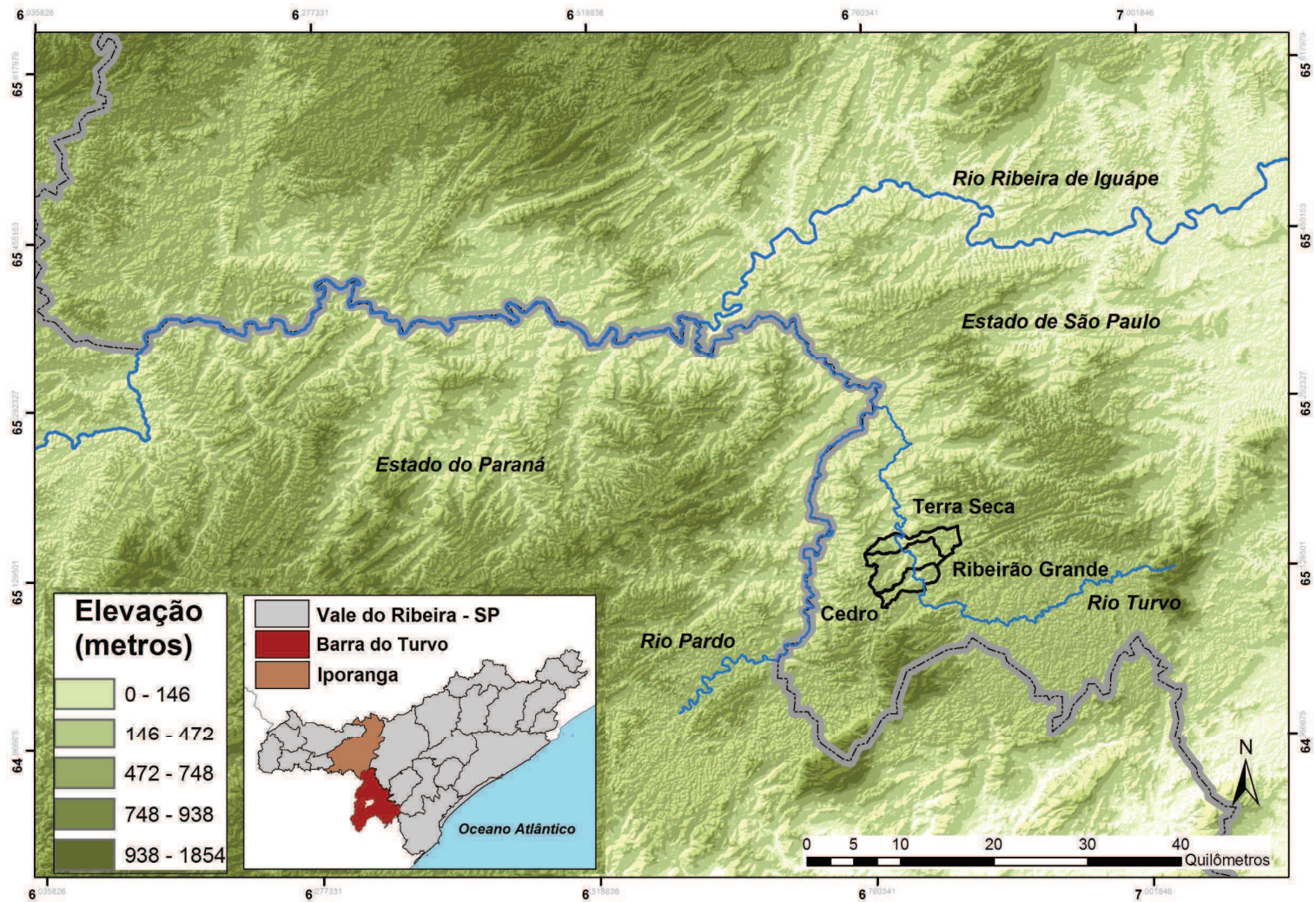
Retomando a narrativa histórica quanto à chegada dos fundadores no território atual, podendo também agora olhar para os elementos simbólicos que a constituem, vindos de Iporanga, os três fundadores vão “descendo” no sentido do litoral (Cananéia e Iguape) e instalando-se: primeiro, mais distante do “inimigo”, o amigo classificado como

²²⁷ Transcrição de fala de Nilce de Pontes, entrevista realizada em fevereiro/2015 (Francisco Morato/SP), citada no capítulo anterior.

mais carente de proteção (manhoso), representante da pureza e do cuidado; depois aquele representado como o estratégico e guerreiro (posicionando-se entre os dois); e finalmente, à frente da tendência de expansão econômica (litoral-interior), colocando-se quase como uma barreira de proteção, o caçador e desbravador das florestas, representante da força e da astúcia. Nota-se, assim, que a disposição das comunidades no território “geo-grafa”, em certa medida, as características simbólicas (inclusive espirituais/religiosas) narradas por Nilce e esquematizadas no quando acima (**Figura 5**).

Verifica-se, ainda, que, considerando o litoral como centro econômico da região de Registro (Vale do Ribeira), o acesso à estas comunidades quilombolas, no contexto histórico em que elas foram fundadas, fazia-se possível apenas seguindo o curso dos rios (tal como fizeram seus fundadores), dado os impedimentos oferecidos pelas elevações, em especial pela Serra da Mar. Abrigados por um conjunto de formações montanhosas, tal como evidencia o **Mapa 3**, estas famílias fundadoras passaram a viver daquilo que obtinham com o trabalho da terra, motivados pelo princípio da ajuda mútua (reciprocidade) e pela devoção (ver abaixo).

Mapa 3: Localização e acesso às das comunidades quilombolas considerando-se o curso dos rios e elevação.



Fontes: IBGE / INCRA / ITESP. Org.: SILVA, Ramon Felipe Bicudo; DE BIASE, Laura. 2016.

É interessante ressaltar que, segundo descrição realizada por Nilce de Pontes, os três companheiros já conheciam muito bem aquelas terras antes de tomarem a iniciativa de trazerem suas esposas (e filho no caso de Miguel) para fixarem residência. Morando em Indaiatuba e passando provisoriamente por Reginaldo, em um sistema de vida seminômade, como grandes conhecedores da mata, da terra, do clima, da topografia, das águas e demais elementos de ligação existentes entre toda esta composição biofísica, faziam um trabalho de reconhecimento, domesticação e avaliação estratégica para fixação de suas famílias.

Quando fixaram residência [...] eles já haviam feito muita coisa, só resolveram morar mesmo [...] desde 1886 que eles trabalhavam e sobreviviam aqui seu Miguel sustentou sua primeira família tirando sua alimentação dos trabalhos que os três compadres faziam junto só depois do falecimento de sua primeira esposa que eles fixaram residência eles trouxeram suas mulheres e filhos até então Miguel de Pontes vivia em Idaiatuba e só trabalhava aqui sua 1ª esposa faleceu em 1888 (SANTOS, 2006b, p. 7).

O “nomadismo” mencionado por Nilce diversas vezes em entrevista para caracterizar a forma de vida dos seus “antepassados” é expresso na descrição acima. Antes de “fixar residência” as terras já eram trabalhadas pelos “aventureiros” como forma de tirar o seu sustento. Conforme será apresentado no próximo subitem desta tese, este “*nomadismo*” estava intimamente relacionado à uma das formas de produção realizada por estas famílias, a “agricultura itinerante” ou “agricultura de coivara”. As roças eram abertas numa porção de terra florestada (com auxílio do uso do fogo) e cultivadas durante aproximadamente dois anos. Ao término das colheitas esta terra era deixada “para descanso”. Neste período de “descanso” acontecia a formação de uma “capoeira” e depois de um “capoeirão” que recebia novo roçado apenas após 15 anos ou mais (sendo este tempo limitado de acordo com a quantidade de terra disponível para cultivo). Estas e outras características de produção serão detalhadas a seguir.

Segundo relatos dos mais velhos da comunidade (SANTOS, 2006b) as roças itinerantes por muito tempo foram realizadas em combinação com a criação de porcos. Esta combinação entre cultivo de roça e criação de porcos fazia parte de um sistema de alternância de uso do solo. Os porcos eram criados soltos sobre as roças abandonadas (chamadas de tiguera) pelas famílias, alimentando-se do restolho ali existente. As novas roças eram realizadas do lado oposto do rio, para evitar que os porcos delas se alimentassem e/ou às pisoteassem. A “porcada”, como dizem, era comercializada anualmente nos entrepostos de Iporanga. Segundo Nilce “*havia uma conta anual, a ser paga com os porcos*”²²⁸. Essa relação comercial possibilitava a obtenção de produtos não produzidos no trabalho com a terra, principalmente o sal, o tecido (para confecção de roupas) e o querosene.

²²⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

As memórias das viagens realizadas para levar os porcos até a cidade (com duração de muitos dias) são repletas de relatos daqueles que de alguma forma vivenciaram este período (mesmo como crianças). Estas longas jornadas percorridas da comunidade à cidade como parte inevitável à transação econômica da época pertencem ao grupo de recordações que resultam na comum expressão: “*era sofrido... mas era bom!*”²²⁹. Os homens montavam a cavalo ou burros e seguiam “tocando” os porcos a serem entregues (como parte de um processo de comercialização já efetivado) na cidade. Neste trajeto, os viajantes responsáveis pelos porcos (transportados conjuntamente) alimentavam-se e atravessavam as noites sustentando-se e abrigando-se principalmente com o que fosse adquirido nas “matas adentro” (ressaltando-se aí a importância do extrativismo e da caça). Contada, também, como parte do período “nômade” de vida dos “aventureiros” estas viagens são descritas por Nilce da seguinte maneira:

O transporte era os cavalos (*sic*) que costumavam carregar enormes cestos grandes onde transportavam mercadorias e crianças pequenas que não aguentavam caminhar por muito tempo, pois esse era (*sic*) a rotina deles, viviam como nômade, faziam as roças, tiravam o sustento e partiam para outra região (SANTOS, 2006b, p. 4).

Como evidenciou Celina Carvalho²³⁰ no RTC do Pedra Preta, essa forma de produção que integrava realização de roçados e criação de porcos estabelecia uma dinâmica de apropriação do território específica:

A criação de porcos exigia um comum acordo sobre o ritmo de alternância das áreas de criação e de roçado para que “um não estorvasse o outro. Assim sendo, áreas apropriadas por determinadas famílias, às vezes eram cedidas para o uso coletivo, e voltavam à apropriação privada quando entravam em pousio” (CARVALHO, 2008, p.42-43)²³¹.

É pertinente, portanto, refletir sobre a concepção de público/privado, comum/ coletivo, individual/familiar, aplicada ao processo de socialização da natureza inerente a este território. A entrevista realizada pela própria Celina Carvalho oferece subsídios iniciais a esta reflexão:

Antônio Ferreira: Daí nós criávamos porcada, um ano estava aqui, depois mudava mais pra lá, era tudo combinado, tudo combinado o povo, um não estorvava o outro.
Celina: E por quê que ficava mudando a criação?
Antônio Ferreira: Mudava para deixar criar ali naquele lugar, né? Depois que criava naquele lugar, voltava noutro, pra fazer outra roça ali. Porque aqui tinha o Turvo, ali, então nós mudávamos pra lá do rio, era combinado tudo com as famílias aí, tudo era

²²⁹ Entrevista com Dona Alexandra concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

²³⁰ Antropóloga responsável pelo laudo que compõe o Relatório Técnico Científico do bairro Pedra Preta.

²³¹ Cabe lembrar que a área de criação de porcos não é pensada aqui como área de pastagem. Segundo informações de entrevista, pode-se perceber que o conceito “pasto” usado atualmente, inclusive, foi introduzido na comunidade pelos fazendeiros/“de fora”, no final da década de 1970. Nota-se que Antônio Ferreira utiliza a expressão “deixar criar ali naquele lugar”, sem referir-se ao espaço de “cria” como “pasto”. A antiga área de roça era um espaço “sem uso” para alimentação direta das famílias e, portanto, utilizada para a cria dos porcos. O gado, criado em quantidade muito reduzida apenas para uso familiar, também era criado “na mata”.

combinado. Entrava pra lá do rio, fazia uma roça pra lá, depois crescia pra cá, nós vínhamos pra cá. Era assim que nós fazíamos.

Celina: Pelo que eu estou entendendo, a terra, claro que todo mundo sabia qual pedaço era de quem...

Antônio Ferreira: Pois é, sabia.

Celina: Mas acontecia muito de um plantar na terra do outro?

Antônio Ferreira: Isso, era combinado, era combinado. Quer dizer que pra um não estorvar o outro, quando um passava pra lá, passava todo mundo, ficava lá. (...) Criava lá, quando crescia pra cá, passava pra cá de novo (CARVALHO, 2008, p.42).

Nota-se que a expressão “às vezes eram cedidas para uso coletivo” pode conduzir a uma interpretação que parece distinta daquela elaborada pelo entrevistado: “*aí, tudo era combinado*”. A antropóloga em entrevista sugere a apropriação privada da terra, no qual o entrevistado com ela concorda. No entanto, Antônio Ferreira deixa claro que o elemento orientador desta relação é o “combinado” entre as famílias. Nota-se que o que orienta a apropriação da terra, nesse caso, é a condição necessária à realização das roças e criação de porcos, junto à boa convivência das famílias, orientada pelo “direito costumeiro” (PAOLLIELLO, 1992). Como discutiremos mais adiante, tanto a concepção de “apropriação privada” quanto a concepção de “uso coletivo”²³² são, na realidade pesquisada, mediadas por uma lógica socioeconômica própria, organizada pelo que se denominou “direito costumeiro”. É relevante observar, ainda, que a opção por se fixar do lado de “cá” ou de “lá”, não comporta uma noção e/ou intenção de apropriação de terras enquanto propriedade negociável: “*quando um passava pra lá, passava todo mundo*”, “*quando crescia pra cá, passava pra cá*”. O “povo” combinava o uso do território de forma a garantir a possibilidade de produção a todos e não “estorvar” ninguém. A mudança de “lá” para “cá” descrita por Antônio Ferreira está intimamente relacionada com a característica itinerante do roçado, que comporta a possibilidade de criação de porco solto e recomposição natural do solo. Segundo Dona Joana, em entrevista para Carina Bernini em fevereiro de 2014:

Joana: primeiro, um ano fazia roça aqui, outro ano num outro lugar, e agora a turma a ideia é ficar só num lugar só. E porco fechado não dá, né. Primeiro nós estamos aqui, tiramos a roça aqui, criamos o porco aqui, daí no outro ano a roça ia pra lá, levava o porco pra lá. Não sei quem inventou isso aí, ficar só num lugar, não mudar. Como é que cria o porco fechado? Não dá nada. Tem que mudar, um ano pra lá, outro ano pra cá. Agora mudou tudo, eu mesmo faz uns par de ano que estou aqui, só aqui. Mudava pra lá, mudava pro outro lado do rio.

Carina: Mudava a casa junto?

Joana: Mudava o paiol de roça, pau a pique assim, coberto de guaricana. Era gostoso, né (BERNINI, 2015, p.197,198).

²³² Conforme discussão que segue, o conceito mais apropriado neste caso seria o de “uso comum”, que considera uma apropriação comunitária do território fundamentada em laços parentais e coesão social estabelecidas por meio de relações de reciprocidade. A apropriação coletiva (derivada do coletivismo comunista) pressupõe, por exemplo, ausência de espaços de produção/apropriação familiar e uma horizontalidade das relações que não caberiam na organização hierárquica camponesa e quilombola (MARCOS, 2005).

Ressalta-se, aqui, que, a mudança de um lugar para o outro se refere ao deslocamento do roçado, criação de porcos e ao “paiol de roça”. O “paiol de roça” é uma construção provisória necessária ao abrigo da família no período em que se dedica ao trabalho da roça. Ainda que o “paiol” acompanhe o processo de produção itinerante, a casa principal da família possuía uma dinâmica menos transitória, desde que a comunidade se fixou no território atual.

“Agora mudou tudo” anuncia Dona Joana, referindo-se à característica pendular da abertura do roçado em relação ao rio. A suinocultura tradicional foi gradativamente sendo substituída pelo cultivo e comercialização do feijão, na medida em que ocorria um processo de redução na disponibilidade de terras e adensamento das famílias (BERNINI, 2015). Além disso, a partir de reflexões estabelecidas em trabalho de campo²³³, é possível compreender a crise deste sistema de suinocultura associada à vinculação direta (maior dependência) das transações comerciais aos produtos agrícolas (inicialmente o feijão e posteriormente a banana). Como uma conjunção de fatores, além da concentração das terras, esta transição reúne, ainda, tanto a intensificação da tecnificação e higienização dos processos produtivos (em especial a suinocultura), quanto as restrições impostas pelo ambientalismo e consolidação das Unidades de Conservação, todos estes articulados e potencializados gradualmente desde a década de 1970.

Conforme descrito no capítulo anterior, as consequências destas transformações intensificam-se e começam a ser sentidas em maior medida nestas comunidades quilombolas no final da década de 1980. Neste período se compõe o cenário encontrado pela equipe técnica que posteriormente compôs a Cooperafloresta de produção/comercialização e reprodução da vida extremamente desfavorecida. A proibição de realização dos roçados, os mecanismos de grilagem de terras por parte dos fazendeiros e o cenário de degradação social e ambiental através dos procedimentos de abertura de pastos e a incessante desvalorização modernizadora (material e ideológica) do universo rural “tradicional”, colocam as comunidades rurais (atualmente reconhecidas como quilombolas) em uma situação de forte crise. Primeiramente a Cooperafloresta e em seguida a Associação Quilombola formam-se como alternativas à essa conjuntura desfavorável. As comunidades se reestruturaram, contando agora com aportes técnicos, políticos e econômicos conquistados nos últimos vinte anos. É sobre esta comunidade, que leva em si o contexto histórico aqui relatado, que tratarão aos próximos subitens deste capítulo. Para tanto, será realizado: (1) uma análise sobre a “nova” configuração produtiva, (2) as continuidades e descontinuidades na forma de uso do território, (3) e o aporte simbólico que articula os elementos de produção e reprodução da vida quilombola.

²³³ Diálogos realizados principalmente com o Pedro Baiano.

3.2 Uma análise sobre a “nova” configuração produtiva

Ainda que as transformações socioeconômicas que se intensificaram a partir da década de 1970 não ofereçam boas condições para a continuidade da criação de porcos tal como caracterizada na recordação sobre o “tempo de antigamente”, a lógica camponesa e quilombola que rege esta forma diferenciada de posse e uso da terra continua presente. Atualmente a comunidade Ribeirão Grande desenvolve atividade produtiva para consumo e comercialização predominantemente através: dos roçados que podem ser cultivados em sistema coivara e/ou sistema agroflorestal (vinculados ou não à Cooperafloresta); criação animal de pequeno porte, principalmente galinhas criadas soltas; criação animal de grande porte, principalmente bovinos (leite e corte) e poucos bubalinos, cavalos e/ou burros para tração e meio de transporte; hortas e quintais (ainda que este nome não seja usado por eles, poderíamos caracterizar este último como quintal agroflorestal)²³⁴. Além destas, realizam atividades extrativistas²³⁵ que lhes garante produtos da floresta.

É pertinente mencionar que numa escala local (excluindo as maiores extensões de pasto que formam as fazendas) estes espaços de produção ocupam uma paisagem com matriz florestal. Em geral o tamanho das roças não passa de 1,5 hectares. Em imagens aéreas, por exemplo, alguns espaços de cultivo são dificilmente identificados. Outros, contudo, aparecem como um retalho em meio à um “tecido florestal”. Seguem duas fotos (**Foto 5 e 6**) tiradas de um ponto alto da comunidade Ribeirão Grande, próximo à casa de Nilce de Pontes. Com estas imagens é possível obter uma noção aproximada da paisagem acima descrita.

²³⁴ Veremos, mais adiante, que estes espaços são socialmente representados como espaços femininos e espaços masculinos, de acordo com sua função e atribuições socioeconômicas.

²³⁵ É importante lembrar que o extrativismo aqui praticado (assim como é realizado majoritariamente por “moradores da floresta”) não se resume à coleta de recursos da floresta, mas a uma relação de socialização da mesma, que permite a extração de produtos manejados. Alguns autores têm utilizados termos como agroextrativismo ou neoextrativismo para marcar esta “diferença”. Segundo Rego (1999, p.5), “o conceito de neoextrativismo abrange todo uso econômico dos recursos naturais não conflitante com o modo de vida e a cultura extrativistas. No sentido econômico, neoextrativismo é a combinação de atividades estritamente extrativas com técnicas de cultivo, criação e beneficiamento imersas no ambiente social dominado por essa cultura singular”. Vale considerar, ainda, a prática da caça, atividade ilegal coibida socialmente, porém realizada em algumas poucas ocasiões. Segundo relato dos mais velhos (ouvidos em atividade de campo desta pesquisa), em comparação ao “tempo de antigamente” agora está mais difícil de encontrar caça.



Foto 5: Sistemas de produção na comunidade Ribeirão Grande: 1- produção em sistema agroflorestal (roça da família de Nilce); 2 - bambuzal; 3- espaço em “descanso”, antigo sistema agroflorestal; 4 – entrada e rua de terra com acesso à comunidade²³⁶, abril/2015. Autoria: Laura De Biase.

Na **Foto 6** (abaixo) é possível observar, de maneira geral, o tamanho bastante reduzido da roça de coivara e, no conjunto, o não comprometimento da vegetação que se encontra ao redor. Ressalta-se, porém, que, apesar da tentativa de permitir a visualização da complexidade de espaços produtivos (agrícolas e florestais), os recursos disponíveis para tal (máquina fotográfica comum) não são suficientes. A identificação e apresentação desta forma de socialização da natureza depende não apenas de um olhar especialista “científico” (como o meu olhar de engenheira florestal) acompanhado por um olhar especialista “local” (na ocasião o olhar de Nilce), mas de recursos tecnológicos para a captação das imagens.

²³⁶ No entorno da estrada encontram-se várias (e pequenas) casas. Tanto a disposição das casas como das roças não é feita aleatoriamente, mas de acordo com um conjunto de elementos geográficos, ambientais e até políticos. Como exemplo, ressalta-se o fato de a casa de Nilce situar-se logo na entrada da comunidade.



Foto 6: Paisagem da comunidade de Ribeirão Grande: 1 - espaço de moradia; 2 - sistema de produção agroflorestal; 3 - roça em sistema de coivara: observar o tamanho reduzido e o aceiro feito para evitar propagação do fogo²³⁷, abril/2015. Autoria: Laura De Biase.

Poderíamos nos remeter à teoria ecológica da resiliência (HOLLING e GUNDERSON, 2002; BERKES et al., 2003) para explicar a forma pela qual a Mata Atlântica mantém sua dinâmica sucessional neste “convívio” com os espaços de produção, compondo o território quilombola. Nos termos camponeses ouvidos em trabalho de campo, a resiliência poderia ser ilustrada pelas expressões: “a mata não dá trégua não”, “se você bobear ela vem por cima”.

Diversidade é um termo que bem representa esta composição de produtos, espaços e formas de apropriação que compõem o território observado. A olhos desatentos ou pouco treinados, a quantidade de elementos que compõem a paisagem é tão grande e em tantas escalas diferentes que pode gerar a impressão de um todo caótico e até homogêneo.

²³⁷ É possível notar uma fumaça próxima à moradia, que se trata do fogão a lenha em funcionamento de uma pequena casa ao lado (a foto foi tirada próxima ao horário do almoço).

Com a dificuldade técnica mencionada acima, realizou-se mais uma tentativa de captação desta diversidade, exposta nas fotos que compõem a **Foto 7**. Os produtos ilustrados são apenas uma parte dos produtos existentes em apenas uma das áreas de roçado da família de Nilce.

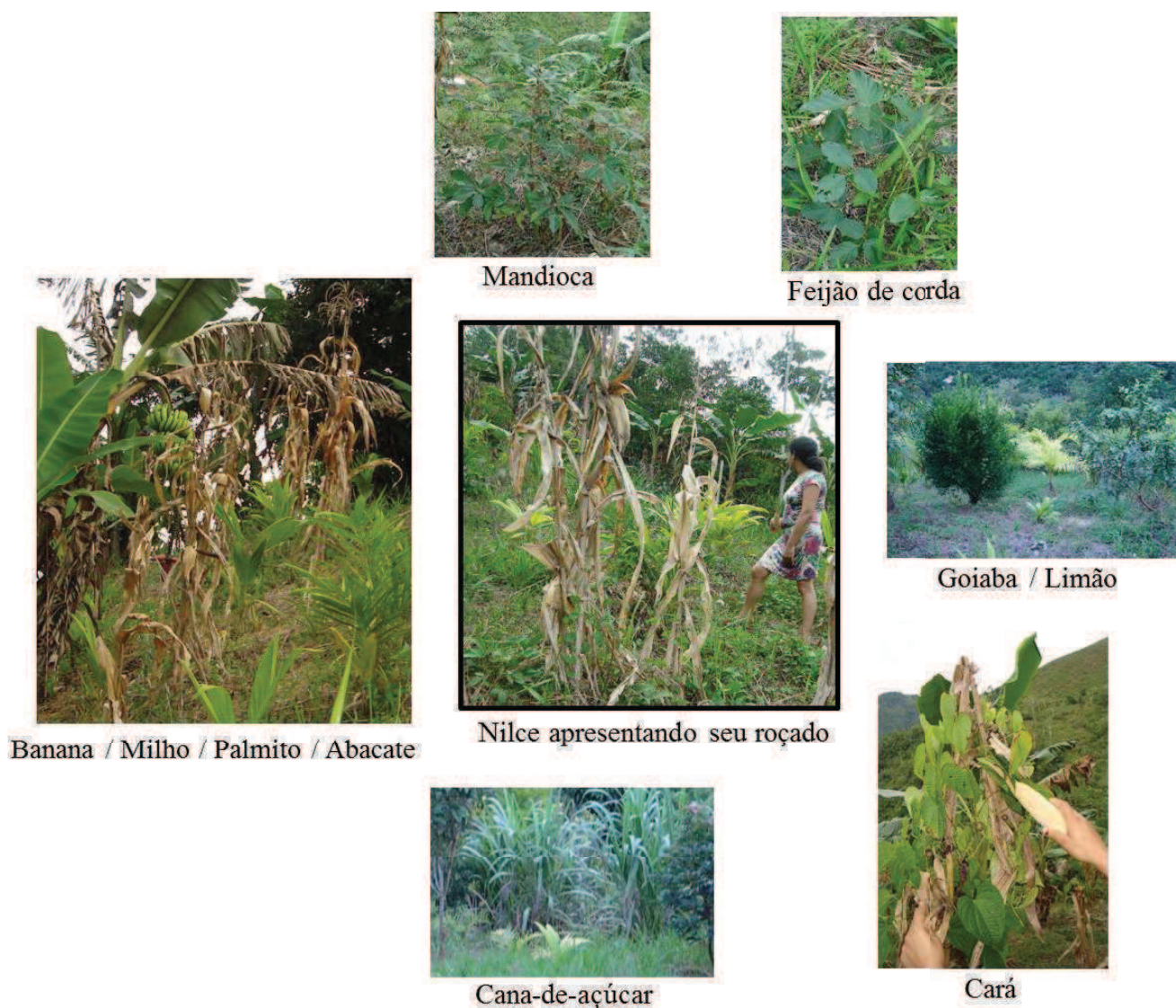


Foto 7: Produtos da “roça agroflorestal” da família de Nilce de Pontes Pereira, abril/2015. Autoria das fotos: Laura De Biase

Esta diversidade possibilita que as famílias se alimentem majoritariamente a partir do que produzem, com exceção do arroz (cuja produção vem sendo retomada), óleo, açúcar e sal. O consumo de industrializados ou comprados são mais comuns em uma categoria que poderíamos chamar de não essenciais, como sucos e bolachas. Analisando uma área amostral mais abrangente (as comunidades inseridas na RDS Quilombos – Cedro, Pedra Preta, Ribeirão Grande e Terra Seca)²³⁸, Santos (2015)

²³⁸ Considerando a RDS Quilombos Barra do Turvo, Santos (2015, p.65) realiza uma caracterização das infraestruturas existentes nas comunidades quilombolas: “A maioria das casas está situada ao longo das margens do Rio Turvo e Ribeirão

chegou ao resultado de 59% de alimentos não produzidos na comunidade (sendo 58% comprado e 1% adquirido em cesta básica) e 39% de alimentos produzidos na comunidade (39% produzidos, 1% comprado do vizinho e 1% doado pelo vizinho). Considera-se, para a análise destes dados, que a comunidade Ribeirão Grande é considerada como a comunidade que possui maior área de “roça tradicional” entre as demais. Quanto à diversidade alimentar, baseando-se na lista da Companhia Nacional de Abastecimento -CONAB de 2011 sobre produtos obtidos através do Programa de Aquisição de Alimentos - PAA na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Quilombos de Barra do Turvo, a autora identificou 25 tipos de frutíferas (sendo 4 variedades diferentes de banana), 37 cultivares de verduras e legumes e 5 tipos de temperos produzidos. Sobre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, sua pesquisa aponta:

Os sistemas alimentares das comunidades quilombolas do Vale apresentam peculiaridades e são construídos sobre um amplo conhecimento do meio ambiente, do manejo agroflorestal, da conservação de sementes crioulas (como milho, arroz, cará, banana) e da preparação de certos tipos de alimentos, como é o caso do bolo de arroz, do arroz pilado e da banha de porco, os quais não fazem parte da dieta do dia-a-dia, e sim são preparados somente em ocasiões especiais, como quando recebem pessoas de fora da comunidade, ou quando há festas religiosas (SANTOS, 2015, p.76)

Cabe ressaltar, neste momento, que no *modo de vida camponês* (considerando aí quilombolas e não quilombolas) as relações de produção estão intimamente vinculadas às necessidades socialmente construídas pela família. Ainda que a economia camponesa compreenda tanto a produção para o *auto-consumo* como a produção para a *comercialização*, existem diferenças fundamentais entre a lógica de produção camponesa (M-D-M) e a lógica de produção capitalista (D-M-D’). Na primeira, o valor de troca encontra-se vinculado e submetido ao valor de uso, sendo este último preponderante. Na segunda, o valor de troca busca desvincular-se do valor de uso e superá-lo.

Na economia capitalista, a produção se desvincula das reais necessidades de consumo. Transformados em produtividade e consumismo, ambos devem ser maximizados para a obtenção de lucros cada vez maiores. Conforme discutido em pesquisa anterior²³⁹, alguns autores nos permitem evidenciar que ao separar “produção” de “reprodução”, desvalorizam-se as atividades produtivas relacionadas ao “cuidado” (PORTO-GONÇALVES, 2004; PICCHIO, 2003; SHIVA, 2000) e

Grande. São casas simples, em grande parte de madeira e uma minoria de alvenaria. A água que abastece as casas é captada de minas d’água e transportada através de canos, não havendo saneamento básico, e em grande parte das mesmas também não há fornecimento de energia elétrica. Em todas as comunidades quilombolas que compõem a RDS há luz elétrica, ainda que não acessível a todas as famílias. Na maioria das casas não há fossa negra. De modo geral, as águas provenientes da cozinha e do banheiro são jogadas em cursos d’água próximos. O lixo sólido, com exceção de vidros e latas, na maioria das comunidades é queimado. Já o orgânico é lançado nos quintais como alimento para os animais domésticos. A grande maioria das famílias possui fogão a gás, no entanto, o uso do fogão à lenha é hábito da maioria”.

²³⁹ Discussão realizada em pesquisa anterior: DE BIASE, L. **Agroecologia, campesinidade e os espaços femininos na unidade familiar de produção**. 2010. 190 p. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba. 2010.

consequentemente os espaços representados socialmente como espaços femininos de produção. Ao contrário desta lógica masculinizante, na economia camponesa as esferas de produção e consumo (reprodução da vida) encontram-se intimamente vinculadas. A lógica feminina do “cuidado” é a essência da atividade produtiva camponesa, que se expressa tanto com as pessoas, como com a terra, os animais e as plantas (SHIVA, 2000). A vinculação entre a produção e reprodução da vida confere ao campesinato a auto-organização e a vivência da autonomia. O processo de supervalorização dos espaços e princípios masculinos, portanto, causa perturbações na dinâmica de vida camponesa, especialmente na união entre elementos da produção e reprodução familiar.

Esta multiplicidade de formas e espaços de produção (espaços masculinos e espaços femininos) é, portanto, característica do campesinato em geral e do campesinato quilombola em particular. A realização das roças através do sistema de coivara (também conhecido como agricultura de corte/queima ou agricultura de pousio), no entanto, tem sido anunciada como “a” maneira quilombola de cultivar a terra. Sofrendo pequenas variações, conforme a organização social e as características ecossistêmicas do local em que é praticada, esta forma de cultivo pode ser definida como:

[...] qualquer sistema agrícola contínuo no qual clareiras são abertas para serem cultivadas por períodos mais curtos de tempo do que aqueles destinados ao pousio (Conklin, 1961; Posey, 1984; Eden & Andrade, 1987; Kleinman *et al.*, 1995). McGrath (1987) a define como uma estratégia de manejo de recursos, onde os campos são rotados de forma a explorar o capital energético e nutritivo do complexo natural solo-vegetação da floresta, muitas vezes constituindo a única fonte de nutrientes para as roças. A agricultura de corte e queima é uma adaptação altamente eficiente às condições onde o trabalho, e não a terra, é o fator limitante mais significativo na produção agrícola (Boserup, 1965) (PEDROSO JÚNIOR *et al.*, 2008, p.154).

Historicamente, contudo, este sistema de produção tem sido tema de muitos debates entorno de suas implicações à sustentabilidade dos ecossistemas de florestas tropicais. Ancorado por uma literatura acadêmica comprometida com o ambientalismo da década de 1990, fortaleceu-se um discurso sobre o “impacto” das queimadas realizadas neste “sistema agrícola tradicional” no processo de degradação das florestas brasileiras. Segundo NEVES *et al.*:

Na década de 1950, a Organização das Nações Unidas para Alimentos e Agricultura (FAO, na sigla em inglês) recomendou que governos, centros de pesquisas e associações privadas e públicas investissem na modernização das práticas agrícolas e desconsiderassem aquelas associadas ao sistema de coivara e a outros sistemas de cultivo itinerante, demonstrando preconceito em relação a esses métodos de plantio tradicionais. Poucas décadas depois, estudos mais aprofundados sobre o sistema de coivara mostraram que ele apresenta certa racionalidade ambiental e econômica que não pode ser desprezada. Esses novos estudos apoiaram a hipótese de que a agricultura itinerante teria sustentabilidade ecológica, ao menos em contextos de baixa densidade demográfica e de grande disponibilidade de terra para o rodízio dos cultivos. Mesmo assim, essa prática agrícola foi acusada, na década de 1990, de contribuir de maneira significativa para o desmatamento das florestas tropicais e para o aquecimento global. [...] Em oposição, vários especialistas vêm defendendo que as florestas tropicais atuais

evoluíram em conjunto com esse tipo de atividade humana e que sua grande diversidade biológica seria produto desse processo milenar. Assim, as acusações ao sistema de coivara têm sido contestadas por essa proposta – ou seja, o conceito de florestas culturais. A erradicação desse sistema agrícola tradicional, de acordo com esse conceito, poderia representar um ‘tiro no próprio pé’, já que fauna e flora tropicais dependeriam desses ciclos de distúrbio para manter sua exuberância e diversidade (NEVES *et al.*, 2012, p.39-40).

Soma-se a este debate uma preocupação quanto às transformações oriundas da redução na disponibilidade de terras para cultivo agrícola e possíveis consequências no tempo de pousio previsto para realização deste sistema de produção. Não se pretende, contudo, realizar aqui uma análise sobre as diferentes posições em torno deste tema. Cabe a esta pesquisa apenas evidenciar a pertinência de compreensão deste sistema como uma prática com raízes (socioeconômicas e culturais) ancestrais e discussões já bastante consolidadas sobre seu lugar no equilíbrio ecossistêmico das florestas tropicais. Os mesmos autores citados anteriormente realizaram pesquisa inclusive sobre a população quilombola do Vale do Ribeira:

Atualmente, a área manejada pelos quilombolas do Ribeira não ultrapassa 8% do território total da comunidade. Mesmo no passado, quando a atividade agrícola era mais intensa, essa parcela parece não ter superado 10% ou 15%. Esses valores sugerem fortemente que, ao menos no vale do Ribeira, a prática do cultivo de coivara pode ser um exemplo de atividade autossustentável, já que impacta uma fração razoavelmente pequena da área total de mata atlântica da região – pelo menos se mantidas as características demográficas e as expectativas de consumo atuais (NEVES *et al.*, 2012, p.42)

Cabe, ainda, mais uma ressalva sobre a diversidade e complementaridade de formas de cultivo que compõe a organização agrícola de produção quilombola, que cumpre a função de alertar-nos ao cuidado quanto a possíveis interpretações reducionistas e de isolamento desta prática agrícola com relação ao todo ao qual ela pertence. Atualmente, na comunidade Ribeirão Grande (conforme mencionaram algumas transcrições realizadas no capítulo anterior) o sistema de coivara ou “roça tradicional” como é chamado por alguns, é responsável majoritariamente pela produção de feijão, milho, mandioca e algumas tentativas de retorno do plantio de arroz (**Foto 8, 9 e 10**). No entanto, tal como em espaços de produção realizados sem a realização da coivara, na maioria dos casos o espaço é aproveitado para a produção de outras “miudezas” (cana-de-açúcar, batata, inhame, abóbora, etc.).



Foto 8: Produção de feijão em sistema de coivara, comunidade Ribeirão Grande, abril/2015. Autoria: Laura De Biase



Foto 9: Plantio de batata aos pés do morro, abril/2015. Autoria: Laura De Biase.



Foto 10: Cultivo de arroz na comunidade Ribeirão Grande, abril, 2015. Autoria: Laura De Biase

As principais fontes de comercialização dos produtos das roças e hortas, conforme mencionou-se no capítulo anterior, são a feira de Cajati – SP e o PAA (intermediados pela Associação Quilombola). Para as três famílias do bairro associadas à Cooperafloresta há outros canais de comercialização oferecidos por esta associação/cooperativa. É pertinente, contudo, realizar uma reflexão a respeito das especificidades desta comunidade camponesa quilombola quanto à relação com a terra e à lógica de comercialização, para além das técnicas de produção por elas empregadas.

Atualmente, por tratar-se de uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável²⁴⁰, grande parte do território do Ribeirão Grande encontra-se sobre domínio público (Governo do Estado de São Paulo). Conforme mencionado no capítulo anterior, esta categoria de Unidade de Conservação prevê, segundo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC (Art. 20, parágrafo 4º), a formação de um Conselho Deliberativo para regular a gestão do território, presidido pelo órgão responsável por sua administração e constituído por representantes de órgãos públicos, de organizações da sociedade civil e das populações tradicionais residentes na área. As implicações deste fato são de ordem extremamente abrangente, cabendo neste momento apenas mencionar o desconforto da comunidade diante desta posição compreendida como submissão à ação estatal.

Conforme apresenta Duarte (2012) e Bernini (2015), outra parcela significativa do território quilombola, não pertencente ao MOJAC, tem documentação “grilada” e em tramitação na justiça, referente à denominada Fazenda Itaoca. Quanto a este processo, é pertinente ressaltar que este caso evidencia a sujeição das famílias quilombolas a um crime fundiário que acontece no Brasil de forma massificada e impune. Aliás, tanto esta quanto a primeira situação de “sobreposição” fundiária ao território quilombola podem ser consideradas como inconstitucionalidades se considerado o direito quilombola pela propriedade definitiva da terra, garantido desde a Constituição de 1988 (Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias), reforçado pela regulamentação do Decreto nº 4.887 (20/11/2003), cujo Art. 17 define a outorga de *título coletivo e pró-indiviso às comunidades*.

A comunidade de Ribeirão Grande (e as demais comunidades quilombolas que compõem a mesma situação aqui descrita) tem, por direito, portanto, a responsabilidade única de gestão de seu território. No que se refere à realização de suas roças, devem o cumprimento da Lei da Mata Atlântica (nº 11.428 de 22/12/2006) que abre a elas a possibilidade, diante licenciamento²⁴¹, de derrubada de até capoeira fina. Assim sendo, caberia discutir, de forma estratégica, as maneiras pelas quais se pode alcançar uma situação de maior autonomia a estas comunidades, considerando-se todas as dificuldades que lhes são impostas.

Pudemos observar, portanto, que as transformações vivenciadas pela comunidade na passagem do período identificado como “tempo de antigamente” para o “tempo de agora”, discutida anteriormente, aparecem impressas ou geo-grafadas no território de forma que não inviabilizam a reprodução da lógica e modo de vida quilombola. Pelo contrário, nota-se na opção pela diversidade produtiva, na complementaridade existente entre os espaços de produção, na manutenção da integração “mata” e “roça” (resiliência), na continuidade da composição produção/consumo como elemento de

²⁴⁰ De acordo com o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC), Lei nº 9.985, de 18 de Julho de 2000, Artigo 20, parágrafo 2º.

²⁴¹ Conforme foi mencionado anteriormente, a demora na aprovação dos licenciamentos é uma questão a ser questionada pelo movimento social pois gera uma situação de inviabilidade produtiva às comunidades que às solicitam.

identificação, algumas das estratégias encontradas pela comunidade para manterem-se camponesas e quilombolas. Estas características de natureza mais objetiva podem ainda ser complementadas com elementos mais subjetivos, também característicos da lógica quilombola de reprodução da vida e forma de uso deste território pela comunidade. Discutiremos adiante como processam-se atualmente os “combinados” (direito costumeiro) de antigamente: de que forma os espaços de produção caracterizados até aqui são vivenciados pela comunidade e como a posse e uso destes espaços são significados pelas famílias quilombolas.

3.3 As continuidades e discontinuidades na forma de uso do território.

Conforme viemos discutindo, radicalmente diferente do modelo de assalariamento capitalista, as relações de trabalho na economia familiar camponesa obedecem a princípios não mercantis (SHANIN, 1974; SANTOS, 1984). Ainda que vivenciem muitas das imposições técnico-científicas e ideológicas do modelo econômico dominante, a relação dos camponeses com a terra se distingue essencialmente da relação capitalista. Enquanto esta última representa um instrumento de exploração, a primeira mantém-se como “morada da vida”²⁴², uma relação que mais se aproxima da ajuda mútua do que da exploração. A família camponesa se relaciona com a terra de forma a garantir a continuidade da produção e reprodução da vida. Como define Martins (1981), são respectivamente: *terra de trabalho* e *terra de negócio*. Destas distintas relações sociais de produção e de compreensão do sentido da propriedade da terra surgem diferentes territórios, que implicam em diferentes campos de poder.

Los factores básicos de la producción no son, para el planificador campesino, similares en esencia, definibles en términos monetarios [...]. En principio, la posesión de la tierra es una condición necesaria (y suficiente) para distribuir las ocupaciones y comporta un prestigio especial. Al mismo tiempo, la provisión de tierra en el mercado es muy limitada e inflexible en términos del mismo mercado, o totalmente nula (SHANIN, 1974, p. 23).

Neste contexto, são as diferenças hierárquicas e as diferenças de gênero no interior da família que organizam as atividades produtivas, seguindo a lógica de *satisfação das necessidades* socialmente construídas pelo grupo familiar (CHAYANOV, 1974; SHANIN, 1974, WOORTMANN e WOORTMANN, 1997). Uma visão ocidentalizada “moderna” nos leva a crer que hierarquia pressuponha subordinação, isto porque as relações hierárquicas capitalistas estão fundamentadas em relações de subordinação. O processo de trabalho familiar, por sua vez, obedece a outros pressupostos, nos quais as relações hierárquicas podem ser complementares. O pai da família é quem comanda o

²⁴² Este termo utilizado por Heredia (1979), expressa a relação do camponês com a terra de forma semelhante ao termo “terra de trabalho” de Martins (1981), anteriormente mencionado. No termo “morada da vida” a autora inclui dimensões socioculturais de maneira mais aprofundada e busca transmitir o sentimento de reprodução da vida nas diferentes esferas de uma organização social.

processo produtivo, mas neste comando não há pretensão de exploração do trabalho da família (SHANIN, 1974).

Articulando elementos simbólicos e práticas produtivas, homens e mulheres de diferentes idades assumem funções específicas dirigidas à manutenção da unidade familiar de produção-consumo. O termo *unidade familiar de produção-consumo* é representativo quanto à interdependência entre os gêneros²⁴³. Nela espaços masculinos e espaços femininos se complementam, formando uma unidade. Consequentemente, homens sem esposa e mulheres sem marido têm sua reprodução, de perspectiva camponesa, dificultada (SHANIN, 2008; WOORTMANN, 1992). Mãe e Pai são como mestres, cuja experiência de vida lhes permite o ensinamento de seus filhos. Os filhos, nesta unidade, cumprem o papel de ajudantes e aprendizes, aqueles que serão socializados e iniciados em suas funções específicas (masculina ou feminina) no interior da unidade produtiva (SHANIN, 1974).

Igualmente produtivos e com funções diferenciadas, espaços de produção para venda são espaços identificados com o gênero masculinos (vinculados ao “exterior”) e espaços de produção para consumo são espaços femininos (vinculados ao “interior”). Enquanto o pai se responsabiliza pela produção de maior escala, parcialmente destinada ao mercado (lavoura/roça), a mãe garante produção de maior diversificação, necessária ao autoconsumo da família (roçadinho, quintal, criação, horta) (GARCIA JUNIOR, 1983; HEREDIA, 1979; WOORTMANN e WOORTMANN, 1997; BURG, 2005).

Ainda que vivenciem intimamente as duras consequências da monopolização/subordinação da fração de território camponês pelo capital, as famílias camponesas mantêm como horizonte a busca da autonomia. De forma flexível e criativa, se reinventam e se desdobram para manterem-se camponeses autônomos (OLIVEIRA, 1991; SHANIN, 2008).

[...] a resposta do campesinato às situações de crise nas quais eles são submetidos é sobretudo complexa e eles não ficam esperando que alguém traga a solução. As soluções encontradas para o problema de como permanecer camponês e assegurar a subsistência da família costumam ser muito flexíveis, inventivas e criativas. Camponeses têm mostrado ser extremamente resilientes e criativos em situações de crise e não há uma forma simplista para descrever isto. [...] A flexibilidade de adaptação, o objetivo de reproduzir o seu modo de vida e não o de acumulação, o apoio e a ajuda mútua encontrados nas famílias e fora das famílias em unidades camponesas, bem como a multiplicidade de soluções encontradas para o problema de como ganhar a vida são qualidades encontradas em todos os camponeses que

²⁴³ Devemos lembrar que, independente da complementaridade existente entre os gêneros masculino e feminino, a mulher que vive na zona rural também pertence a uma sociedade que herdou o patriarcado e a dominação masculina dos colonizadores. A realidade rural brasileira transita entre a identificação cultural indígena, com concepções sociais e de gênero diferenciadas da cultura ocidental contemporânea, e a cultura ibérica, imposta durante a colonização brasileira (ARRUDA, 2000). Apesar da nítida predominância da cultura patriarcal existente nesse ambiente, é possível também perceber a possibilidade de valorização dos espaços de construção do feminino como ser social e, portanto, de transformações nas relações de gênero baseadas na dominação.

sobrevivem às crises. E, no centro dessas peculiaridades camponesas, está a natureza da economia familiar (SHANIN, 2008, p. 25-26).

A natureza desta resistência camponesa discutida por Shanin (2008), conforme apresenta a citação acima, está fundamentada no que o autor define como “economia familiar”. Nota-se, contudo, a partir do estudo sobre territórios indígenas e quilombolas, que existem peculiaridades vivenciadas no Brasil pelos povos indígenas e afrodescendentes que complementam a discussão iniciada por este autor e fortalecem na questão fundiária elementos simbólicos relacionados a práticas identitárias e projetos muito próprios de fixação no campo.

Tais comunidades, tanto indígenas quanto de “remanescentes de quilombo”, representam uma resposta política encharcada de cultura de grupos há muito marginalizados, cujas afirmações de suas identidades históricas exige a revisão da ideia que temos sobre o Brasil. Ao lado das discussões sobre os imigrantes europeus, a pequena propriedade e o latifúndio, é necessário acrescentar os territórios sociais, de uso tradicional e muitas vezes coletivo, fundados em tradições culturais e estruturas sociais que remetem a acervos muito distintos, como os indoamericanos e os africanos. [...] Já parece possível contaminar o debate sobre a reforma agrária com a carga crítica que a emergência política desses grupos de natureza étnica e cultural nos impõe à observação. Grupos que lutam não só por “um pedaço de terra” ou pela reparação dos erros do passado, mas também pela defesa de seus modos de vida e organização social presentes, suas formas religiosas, rituais e de manuseio da natureza, assim como por uma nova perspectiva de futuro, em que sejam considerados, dentro de suas próprias peculiaridades, como atores relevantes no momento de formulação e execução das políticas públicas (ARRUTI, 2003, p.3).

A necessidade desta marcação de diferença foi observada no posicionamento de Nilce em relação ao processo de luta pelos direitos à terra e auto-identificação: “*Eu acho que tem que diferenciar esses “setores”... Aí, como se diz.... nós quilombolas somos tratados no mesmo pacote. Quilombola é agricultor familiar, ponto. O que que o agricultor familiar faz? Ele produz, consome e comercializa. Pera aí, mas onde é que está o credo, a crença? Desse quilombola, desse tradicional?*”²⁴⁴. Conforme apresentado no capítulo anterior, é nesse sentido que quilombolas e indígenas fortalecem seus laços e elementos de identificação, considerando-se, assim, como “irmãos de luta”. Neuza Gusmão faz um alerta bastante pertinente quanto à submissão do território negro à condição mais geral de terra camponesa:

Uma questão séria é aquela que toma a luta de grupos negros camponeses como parte da luta camponesa geral pelo direito à terra. A terra é aí apenas terra camponesa, o que torna subsumida a condição de território negro no interior do universo agrário brasileiro. Ainda que terra camponesa é também um território definidor da identidade de grupo, que se vê e é visto como parte de uma localidade específica. O fato, portanto, repercute na comunidade. [...] Como camponês, percebe-se como parte do segmento subalterno e excluído de direitos. Igualmente é percebido pelos que com ele conduzem a luta - o advogado, o sindicato rural, a igreja, partidos políticos, ou outros agentes.

²⁴⁴ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/ 2015, Campinas-SP

Por este ângulo o confronto assume uma perspectiva generalizante e redutora da realidade social. Sérias são as conseqüências para o universo comunitário e para o território negro. [...] Torna-se impraticável a persistência das normas, regras e valores que regem a prática social e que através do imaginário e das idealidades repõem no tempo cronológico, o tempo mítico de afirmação étnica e de pertencimento ao grupo e ao lugar (GUSMÃO, 1991, p.33-34).

Conforme evidencia a autora, a afirmação étnica que identifica a luta de grupos negros camponeses pela terra-território contém elementos que extrapolam a generalização operada na definição da “economia familiar camponesa”. A relação estabelecida com a terra, veremos, está imbuída de significados simbólicos que constroem e são construídos por uma forma particular de apropriação da terra, ainda que similarmente transpassada pelo princípio da reciprocidade e solidariedade camponesa. As “terras de negro” são compreendidas pela autora como terra comunal:

A terra comunal é então, terra-território, universo particular e único. Entidade mediadora das relações entre os homens e destes com a terra, a comunidade toma por base os mecanismos de solidariedade e reciprocidade assentados no parentesco e constroem aí sua memória e tradição. [...] Ao adentrar a esfera mais capitalista do sistema a terra torna-se alvo de interesses estabelecidos não pela **sociedade da dádiva**²⁴⁵, mas, pela sociedade mercantil. Alterada em sua condição primeira a terra-território transforma-se em mercadoria e altera a totalidade das formas que garantem sua reprodução e a do grupo como comunidade. **Fundamental no processo é a concepção da terra como bem privado** (GUSMÃO, 1991, p.32 - grifo meu).

Considera-se assim pertinente compreender e refletir sobre o conceito de *propriedade*, considerando as ambiguidades nele contidas e as diferenças quanto à noção estabelecida no “direito costumeiro” e na legislação brasileira. Segundo Paoliello (1992), a “apropriação costumeira” se recria na figura da usucapião, como uma atualização pela sua transformação em domínio. A posse (apropriação costumeira) é uma forma tradicional de acesso à terra reconhecida por lei e pelas práticas sociais desde antes da colonização brasileira. Esta compreensão da propriedade fundamentada no uso, conforme discute Paoliello (1992), foi transformada pela Lei de Terras do Império (promulgada em 1850), seguida pela Lei de Registros (1854), que buscou consolidar a propriedade titular com caráter mercantil predominante. A intenção foi criar a noção de detenção (domínio) da terra como “coisa”, como propriedade concreta representada por um título negociável.

Desde então estabelece-se uma dubiedade interpretativa do conceito de propriedade privada, inclusive no que diz respeito ao Código Civil. Segundo a autora: “a propriedade jurídica privada é campo em que se constitui o conflito, pela atribuição de sentidos opostos ao domínio: por um lado, ele é visto como produto da posse fática, entendida como morada e cultivo [...] na lei e nas regras locais; por outro, é visto como decorrência de título, pelos setores que visam a expulsão, e também pela lei” (PAOLLELLO, 1992, p.51). A autora esclarece que o direito de propriedade obtido por meio do

²⁴⁵ Este conceito será aprofundado nos próximos parágrafos deste mesmo capítulo.

exercício da posse, fundado portanto em morada e cultivo, entende como *propriedade* a noção de *próprio* no sentido de que não pode ser posto em questão a partir de fora do grupo, da unidade familiar ou, no caso em questão, da comunidade quilombola.

Tendo isso em vista, partimos para a descrição das relações estabelecidas propriamente pela comunidade quilombola do Ribeirão Grande com a terra no processo de construção do seu território. A *diversidade* destacada no subitem anterior deste mesmo capítulo, referente às diversas possibilidades de espaços de produção, continua aparecendo, aqui, como característica fundamental das possibilidades de apropriação e uso da terra articuladas neste território em específico. A observação desta diversidade remete-nos à discussão de Neuza Gusmão sobre as variações e articulações estabelecidas pelas comunidades negras nas denominadas “terras de preto”:

As “terras de preto”, i.é [isto é], terra comum, comportam o **usufruto comunal e domínios privados** de modo permanente (casas, quintal, pomar) ou temporários (roça) e coloca como condição de seu equilíbrio a **tríade articulada entre a posse comunal, o usufruto coletivo e a apropriação privada** (cfr. Almeida). A tríade sustenta a reprodução comunitária, sustenta as unidades familiares bem como assegura o grupo étnico (GUSMÃO, 1991, p.32 – grifo meu).

Atualmente, na comunidade quilombola do Ribeirão Grande, são de *posse comunitária* o espaço de produção de farinha (**Foto 11, 12, 13**), a fábrica de rapadura/açúcar (produção paralisada) e os espaços religiosos (desde a igreja aos espaços onde cultuam-se as almas). De maneira geral, ainda que se definam os espaços de posse da cada família, uma área de morada ou cultivo pode ser usada ou transferida por/para outra família a partir de uma lógica própria, conforme suas necessidades: “*É, porque, na verdade, o que que acontece, se eu tenho uma casa e quero mudar pra uma maior, alguém casou... aquela casa acaba passando pro outro. E continua até hoje... quem num tem casa de um jeito ou de outro vai ocupando...*”²⁴⁶. As casas são de propriedade familiar, mas “ninguém fica sem casa”. Se uma família não vai mais usar uma determinada casa porque mudou-se para outra, aquela anterior poderá ser “passada” (direito de posse) à outra família. As casas não são de propriedade comum, são apropriadas privadamente pelas famílias, mas a prática da ajuda mutua aplicada a este direito (dimensão comunitária da comunidade) garante moradia a todos.

²⁴⁶ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em abril/2015, Francisco Morato/SP.



Foto 11: Sacos de milho imersos na água como forma de conservação e preparação para a produção de farinha, outubro/2014. Autoria: Laura De Biase.



Foto 12: Monjolo usado para moenda do milho, outubro/2014. Autoria: Laura De Biase.



Foto 13: Forno usado para a produção da farinha, outubro/2014. Autoria: Laura De Biase.

Assim como acontece com os produtos das roças e/ou das hortas, tanto um quanto o outro espaço de produção de alimentos são de posse e uso familiar, domínio privado (permanente e temporário), conforme identificado na discussão de Gusmão (1991). No entanto, o acesso a estes domínios, por parte dos membros da comunidade, acontece de forma relativamente livre. Conforme nos explicou Nilce (quando colhia produtos da horta de seus parentes) não é preciso “pedir” para usar algum produto que seja necessário, mas não produzido por sua família. Costuma-se apenas “avisar” a família que os cultivou, como forma de respeito e controle da produção. As hortas e as roças não são propriedades comuns, mas sua produção é comumente compartilhada com as famílias que os necessitam. Vê-se, aqui, o usufruto coletivo da comunidade exercido sobre espaços de domínio privado, conforme descrição da mesma autora realizada sobre as “terras de preto”.

Um terceiro exemplo, que qualifica a descrição sobre a forma de distribuição dos bens produzidos na comunidade, é a interferência desta na própria decisão sobre o que produzir. A opção por plantar determinado produto (principalmente aqueles que não são de primeira necessidade e/ou de grande consumo) é realizada de acordo com sua disponibilidade *na comunidade*. A existência de um

bambuzal na comunidade (Foto 5), por exemplo, ainda que ele tenha sido plantado por uma determinada família e seja de posse desta mesma, evita o plantio do mesmo por outra família que necessitará de uma pequena porção deste produto: “*pra que eu vou plantar bambu se o meu vizinho tem tanto bambu?*”²⁴⁷. Assim como as casas, hortas e roças, o bambuzal não é propriedade comum, mas a solidariedade praticada entre as famílias o faz acessível a todas elas.

Nota-se, assim, a existência de uma unidade que extrapola os limites da “unidade familiar de produção” e se estabelece no âmbito da comunidade. A lógica camponesa estabelecida por meio da economia familiar, tal como foi descrita anteriormente, é aqui reelaborada a partir de referenciais étnicos e identitários que unem cada uma destas famílias em uma “unidade familiar maior” constituída a partir de processos de auto-identificação comunitária – a “comunidade quilombola”. Nos termos de Gusmão: “A terra coletivamente apropriada é, enquanto posse e usufruto, mediada pela presença da comunidade” (GUSMÃO, 1991, p.32).

Para ilustrar esta “unidade comunitária”, seguimos com a descrição de práticas sociais muito mencionadas também nos estudos sobre o campesinato brasileiro, características da reprodução da ajuda mútua: o mutirão e outras formas de interação comunitária durante os processos de produção. Tradicionalmente na comunidade Ribeirão Grande as formas de cooperação no trabalho com a terra são nomeadas como: mutirão, reunida/pixeca²⁴⁸ e os grupos de mulheres ou grupo de homens. Conforme apresentado anteriormente, o mutirão é uma reunião de pessoas para realização de um trabalho da roça (que demanda maior mão-de-obra), finalizada com um festejo oferecido pela família cujas terras foram trabalhadas. Nesta pesquisa de campo (como em outras experiências de pesquisa anteriormente vivenciadas) a prática de mutirão é sempre narrada como um grande prazer e um momento de união. Como discutiremos nos próximos parágrafos deste texto, é uma forma de união entre as pessoas que desperta o compromisso da reciprocidade.

*[...] então, você tem que ir e se enturmar... você num pode ir com postura diferente de quem tá no mutirão. E isso muitas vezes gera conflito sim. Igual, meu marido mesmo num vai no mutirão. Os meninos vão tudo, ele não. [...] E eles gostam né. Toda vez no mutirão... aí tão brincando lá que **o Carlos quando fizer o mutirão vai ter bem gente pra ir!** (risos) Porque ele num perde nenhum... ele vai mais pela festa do mutirão, né?! E o serviço vai... É uma interação, né? É serviço, festa, [...] é uma interação. E união²⁴⁹.*

A reunida ou pixeca é uma reunião menor e mais “objetiva”, que não envolve festejos e agrupa um número de pessoas específico, algumas vezes com qualificações pessoais específicas, distribuídas

²⁴⁷ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase abril/2015, Barra do Turvo/SP.

²⁴⁸ Comumente identificados como duas formas distintas de manifestação da ajuda mútua, os termos “pixeca” e “reunida”, como veremos, foram relatadas nesta pesquisa como sinônimos.

²⁴⁹ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

por tarefas pré-determinadas. O grupo de pessoas não é fixo e pode se alternar conforme as demandas e afinidades pessoais²⁵⁰. Além destas formas de cooperação, há ainda os grupos de trabalho, que podem acontecer como grupos de mulheres e grupos de homens. Nestes grupos, faz-se o trabalho que for necessário, normalmente uma tarefa de menor esforço/dimensão, um trabalho de manutenção. O grupo de mulheres, por exemplo, reúne-se todas as terças e sextas-feiras, alternando-se a família que recebe o grupo. O grupo “ajuda os maridos a manter a produção organizada, né? Se precisar limpar, vai limpar. Se precisar plantar, vai plantar. Num tem assim uma distribuição de tarefas. A única coisa que a mulherada prefere mais cuidar sozinha é a questão das hortaliças, né”²⁵¹. Pode-se caracterizar pixeca, então, nos seguintes temas:

Pixeca, reunida é... um... vamos fazer, por exemplo, hoje é a minha, eu preciso limpar todo esse mandiocal, meia quarta. Quantas pessoas precisa pra limpar essa área? Então eu vou convidar essa quantidade de pessoas que é resultante pra essa área, isso é uma reunida. Faz o meu essa semana. Daqui a um mês tem, por exemplo, serviço de outra, um mês, uma semana, depende. É a da Vanilda. Ela precisa limpar a área de cana dela. Só que pra isso ela precisa de gente que vai carpi, igual na minha. Gente que vai carpi, gente que vai roçar e gente que vai plantar. Então nessa reunida vai tudo junto. Já contabiliza a quantidade de gente que vai precisar e faz essa reunida. [...] o mutirão, na verdade, não tem quantidade. Quanto mais gente aparecer... nem que seja só pra comer²⁵².

A acessibilidade dos produtos (alimentos, moradia, trabalho...) como forma de supressão das necessidades de todas as famílias, ainda que não o seja, nos leva à comparação deste sistema de distribuição das riquezas àquele idealizado por Kropoktin em sua proposta de comunismo anarquista: “**de cada um de acordo com as suas possibilidades e a cada um de acordo com as suas necessidades**” (MARCOS, 2005, p.8527). Aprendiz dos camponeses, como a grande maioria dos pensadores anarquistas daquele momento histórico, Kropoktin viu a “ajuda-mútua” não apenas como um elemento chave da sociabilidade humana, mas como uma “lei geral”, ao concluir que “os mais aptos são, portanto, os animais mais sociáveis, e a sociabilidade aparece como o principal fator de evolução (Kropoktin, 2009, p. 55)”. A grande diferença entre sua idealização e as relações camponesas estabelecidas costumeiramente²⁵³ nesta comunidade quilombola está na forma de posse (domínio) do território. Para este comunista, diferente do que se pratica ou já se praticou na comunidade Ribeirão

²⁵⁰ Esta prática se diferencia da “troca de dias de serviço” por conta de os serviços não serem realizados sempre pelo mesmo grupo de pessoas. A formação do grupo não é determinada pela troca de trabalho em si, mas pela necessidade de uso de uma força de trabalho especializada/específica.

²⁵¹ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

²⁵² Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

²⁵³ Evidencia-se aqui que do ponto de vista legal o domínio do território quilombola deve ser efetivado de forma coletiva (Decreto nº 4.887 de 20/11/2003). No entanto, o que ocorre de fato, conforme descrição anteriormente realizada, é uma apropriação mista do território (posse comunal, usufruto coletivo e apropriação privada).

Grande, a apropriação do território deveria acontecer inteiramente em caráter igualitário, isentando-se a possibilidade de existência da propriedade privada (seja individual ou familiar), no sentido de “terra de trabalho” (MARTINS, 1981). Almeida (2010) nos oferece argumentos para iniciar esta reflexão:

[...] tais sistemas de uso comum diferem qualitativamente daquelas situações concernentes às “comunas primitivas”, em que as atividades produtivas são realizadas em comum e o produto é igualmente apropriado de forma comunal, salvo a parte proporcional reservada para a reprodução. [...] **As unidades sociais aqui referidas não representam totalidades homogêneas e de caráter igualitário, como se poderia imaginar.** Pelo contrário estão atravessadas por um grau de diferenciação interna bastante forte, mas não o bastante para fazê-las eclodir em antagonismos insolúveis. A gestão que os camponeses, livres dos mecanismos repressores da força de trabalho, realizam nestes domínios não se apoia em princípios gerais de igualdade. Há **hierarquias e diferenciações econômicas** que não permitem confundi-la com modalidades de apropriação coletiva ou com formas associativas implementadas pelos órgãos oficiais (ALMEIDA, 2010, p.128-129).

Além da análise sobre o conceito de propriedade realizada acima, Almeida (2010) coloca a pertinência de retomarmos a discussão sobre o conceito de hierarquia atribuído às comunidades camponesas e também quilombolas. A diferenciação econômica identificada por Almeida nas comunidades quilombolas estaria fundamentada nos mesmos termos que a diferenciação econômica capitalista? A existência das propriedades familiares no contexto quilombola estabeleceria uma hierarquização social nos mesmos termos daquela realizada na sociedade capitalista? Retornemos aos pensamentos anarquistas para responder a essas questões.

Compreende-se que a intenção dos pensadores anarquistas ao propor o fim da propriedade privada está calcada na construção de acesso igualitário às oportunidades socialmente construídas. Podemos ainda entender que nesta concepção existe uma *contraposição* à lógica da *acumulação de bens* e da criação de *status* social fundamentada na noção de *obtenção*, visto que além da acumulação criar possibilidades de realização individual desiguais, fundamenta a individualização em termos competitivos. Para cumprir a expectativa de anular esta lógica criadora de diferenças sociais indesejadas, a alternativa proposta foi a de garantir a todos a mesma possibilidade de acesso a todos os bens (coletivismo). A exclusão das diferenças sociais estaria fundamentada na exclusão das diferenças quanto ao acesso aos bens e riquezas socialmente produzidos. No caso estudado, contudo, a existência da propriedade é um elemento primordial pressuposto, inclusive, ao exercício da ajuda mútua.

Aparentemente ambígua essa afirmação demanda uma reflexão sobre as necessidades simbólicas do direito de posse. Desvinculando a concepção de propriedade da lógica mercantilista, deve-se, aqui, retomar a noção de *próprio* contida no conceito, derivada da prática da posse (domínio fundamentado na morada e cultivo) (PAOLIELLO, 1992). Para tanto, cabe remetermo-nos

aos estudos sobre a dádiva, elaborados por Marcel Mauss em sua obra *Ensaio sobre a Dádiva* (publicado em 1924). Extremamente e qualificadamente revisitada, esta obra muito contribui com a compreensão sobre a construção de “alianças” a partir de um mercado de trocas não mercantil; o fenômeno social da obrigatoriedade da retribuição e até mesmo sobre a universalidade da dádiva.

A “teoria da dádiva” formulada por Mauss (2003) através do estudo de diversos “povos nativos”, pode nos oferecer uma base de comparação à análise das relações econômicas e construção dos territórios quilombolas, em específico àquelas observadas na comunidade Ribeirão Grande. A comparação contribui, principalmente, para evidenciar a existência de um elemento metafísico correlacionado à lógica econômica local, fundamentado no princípio da dádiva. Nos casos analisados pelo autor o elemento principal é aquele denominado pelos nativos de “*hau*”.

[...] para bem compreender o jurista maori²⁵⁴, basta dizer: “Os *taonga*²⁵⁵ e todas as propriedades rigorosamente ditas pessoais têm um *hau*, um poder espiritual. Você me dá um, eu o dou a um terceiro; este me retribui um outro, porque ele é movido pelo *hau* de minha dádiva; e sou obrigado a dar-lhe essa coisa, porque devo devolver-lhe o que em realidade é o produto do *hau* do seu *taonga*”. [...] Se o presente recebido, trocado, obriga, é que **a coisa recebida não é inerte**. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela, sendo proprietário, ele tem poder sobre o ladrão. Pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu chão; ele é realmente “nativo”: o *hau* acompanha todo detentor. [...] No fundo, é o *hau* que quer voltar ao lugar de seu nascimento, ao santuário da floresta e do clã e ao proprietário. É o *taonga* ou o *hau* – que é, aliás, ele próprio uma espécie de indivíduo – que se prende a essa série de usuários, até que esses retribuam com seus próprios *taonga*, suas propriedades ou então seu trabalho ou comércio, através de banquetes, festas e presentes, um equivalente ou um valor superior que, por sua vez, **darão aos doadores autoridade e poder sobre o primeiro doador**, transformado em último donatário. Eis aí a ideia dominante que parece presidir, em Samoa e na Nova Zelândia, à circulação obrigatória das riquezas, tributos e dádivas (MAUSS, 2003, p.198-120).

A partir da interpretação do “nativo”, o autor então conclui:

Se coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem “respeitos” – podemos dizer igualmente, “cortesias”. Mas é também porque **as pessoas se dão ao dar**, e, se as pessoas *se* dão, é porque *se* “devem” – elas e seus bens – aos outros (MAUSS, 2003, p. 263).

É pertinente ressaltar que, conforme nos alerta Sahlins (1978), a explicação oferecida através de Marcel Mauss é uma interpretação que não se distancia da própria interpretação do “nativo” sobre sua razão econômica. Extremamente frutífera, a noção de coesão social articulada através da explicação sobre o *hau* pode conter equívocos “místicos” se não analisada a partir de um olhar exterior

²⁵⁴ Os Maori são povos nativos da Nova Zelândia.

²⁵⁵ A noção *taonga* “[...] conota, em maori, em taitiano, em tongan e mangarevan, tudo o que é propriedade propriamente dita, tudo o que pode ser trocado, objeto de compensação” (MAUSS, 2003, p.196).

(Woortmann, 2001). Isto significa dizer que a existência simbólica do *hau* não pode ser suficiente em si para a explicação das relações econômicas estabelecidas entre os povos analisados. Em nosso caso, ela serve como ilustração comparativa de uma explicação “nativa” sobre a forma pela qual a lógica da dádiva pode significar a relação das pessoas com os bens e riquezas socialmente produzidos. A dádiva pode ser compreendida como uma expressão da reciprocidade, que nos permite melhor visualizar a pertinência da existência da “propriedade não capitalista” concebida nas comunidades quilombolas: a doação é necessária a posse.

É preciso demonstrar, portanto, de que forma esta explicação se expressa nas relações de produção que se estabelecem na comunidade quilombola do Ribeirão Grande. Conforme discutido anteriormente, esta comunidade centra a noção de propriedade no domínio e a noção comunal no uso. Observa-se, ainda, que o que permite a coletivização do uso é a existência da identidade comunitária cristalizada a partir do parentesco: a comunidade é compreendida como uma expansão da família. As alianças são estabelecidas entre os núcleos familiares por meio da dádiva e isto torna-se possível porque a noção de parentesco articula-se à organização das relações de produção na comunidade (GODELIER, 1978). Cabe ressaltar que a especificidade quilombola com relação aos demais camponeses (conforme BANDEIRA (1991) e GUSMÃO (1991)) particulariza a prática da ajuda mútua numa forma de exercício da dádiva que pressupõe não a nucleação familiar, mas a *coletividade*. Como exemplo, poderíamos destacar a forma pela qual as “relações de vizinhança” observadas entre os camponeses são fortalecidas e transformadas na noção de *comunidade*. A partir desta ressalva, analisaremos, a seguir, três possibilidades de comparação do exemplo oferecido por Mauss (2003) à realidade quilombola analisada nesta pesquisa.

Em primeiro lugar, podemos evidenciar que as sociedades organizadas predominantemente pela lógica da dádiva não realizam o exercício da separação entre o universo material e o universo espiritual – as coisas não são “inertes”. Conforme identificou o autor, as propriedades (*taonga*) possuem poder espiritual (*hau*), sejam elas materiais ou imateriais. Entre tantos exemplos no contexto desta pesquisa, ilustraria esta vinculação com um dizer de Nilce: “*porque natureza é isso, né? É harmonia... tanto espiritual quanto terrena*”²⁵⁶.

Em segundo lugar, o autor nos esclarece que na lógica da dádiva as propriedades não apenas podem ser representadas a partir de um elemento espiritual, como também que este elemento é significado como parte do doador, ou seja, “as pessoas *se* doam ao dar”. É por “respeito” que se faz necessário, em Ribeirão Grande, avisar à dona da horta em que se colheu um maço de couve ou cheiro verde. Se pudéssemos fazer uma comparação direta aos povos maori, diríamos que a proprietária da

²⁵⁶ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

horta deve ser comunicada sobre a “extensão de seu *hau*” à casa da comadre. Carrega-se com esta doação uma parte espiritual da doadora. Esta “doação espiritual de si” (independentemente da denominação oferecida pelos “nativos”) pode ser observada nos processos sociais no qual se estabelece a reciprocidade.

Em terceiro lugar é pertinente atentar-se para o fato de que esta expansão do “eu espiritual” do doador por entre a teia de relações (RAFFESTIN, 1993) o fortalece quanto aos vínculos sociais estabelecidos. Poderíamos aqui caracterizar a “autoridade e poder” citados por Mauss (2003) como construção de *poder-fazer* (HOLLOWAY, 2003). Sem negar reciprocidade inerente a estas relações, é possível compreender que a distribuição de bens pela comunidade faz o sujeito permear cada vez mais todos os lugares e assim, adquirir maior *status* social. Agradece-se, portanto, pela aceitação da dádiva e não apenas pelo seu recebimento. Esta aceitação representa a permissão para solidificação de seu poder-fazer (HOLLOWAY, 2003), sua permeabilidade solidária no universo do outro. As “alianças” se estabelecem, assim, independentes de um compromisso formal de retribuição, mas, aliado a este, por uma motivação pessoal por compor uma rede de trocas de poderes e influências metafísicas.

É importante, contudo, diferenciar o exercício da dádiva de relações de troca mercantis. Neste sentido, é pertinente compreender que a dádiva pertence ao campo de ações inerente à reciprocidade, identificada no campesinato por diversos autores (SHANIN, 1974; WOORTMANN, 1990). Conforme afirma Sabourin (2006), a troca estabelecida na economia da dádiva não contém característica mercantil, aproximando-se assim dos processos de solidariedade e ajuda mútua que compõe as relações de reciprocidade camponesas:

A relação de ajuda mútua depende de laços sociais, sentimentais e até simbólicos e se diferencia da troca ou do intercâmbio mercantil primeiro porque não implica numa retribuição equivalente ou monetária que livraria o beneficiário da sua dívida. De fato, existe uma expectativa de retorno da ajuda, encorajada pela pressão social e por valores de honra e prestígio, mas, essa devolução não é contratual nem obrigatória. Pode ser diferida no tempo, assumida por outro membro da família e se traduzir também, por uma prestação de natureza diferente do trabalho, uma dádiva de sementes, um gesto de amizade, uma presença pessoal num momento de necessidade (SABOURIN, 2006, p.9).

No exemplo sobre o mutirão do Ribeirão Grande mencionado anteriormente, a participação de Carlos (antes mesmo de constituir sua própria família) nos mutirões da comunidade lhe conferiu um reconhecimento social que, no mínimo, lhe garante ajuda (“*vai ter bem gente pra ir*”) para as futuras roças a serem por sua família abertas. As “alianças” foram estabelecidas desde que Carlos “doou-se” às demais famílias da comunidade. A “retribuição” oferecida a todos através da “festa” ao final do dia de trabalho será em igual medida oferecida no futuro pela família de Carlos aos participantes do mutirão por ela convocado. No entanto, cabe ressaltar que a festa, comidas e bebidas oferecidas não

ocupam o estrito lugar de “pagamento” pelos serviços prestados. Tanto não que: “*quanto mais gente aparecer... nem que seja só pra comer*”, melhor. Nem que seja só para comer, porque o mais importante na situação do mutirão é o vínculo social construído entre os participantes. Usando uma analogia à “teoria da dádiva” (MAUSS, 2003), a participação na festa configura-se como uma doação construtora de alianças na comunidade. A participação insere o doador em uma rede de solidariedades e trocas de poder-sobre (HOLLOWAY, 2003), independentemente das horas de trabalho despendidas por cada um na tarefa para a qual o mutirão foi convocado.

A teoria da dádiva, portanto, oferece-nos um exemplo de inversão da lógica mercantil fundamentada na noção de aquisição de bens e riquezas. Como evidenciou Mauss (2003), existe uma forma de sociabilidade na qual é a realização da dádiva que fortalece socialmente o doador: a reciprocidade estabelece a necessidade de doar e de doar-se. O *status* social, neste caso, é adquirido aqui a partir da *capacidade de doar*. Voltando à reflexão sobre a existência da posse na comunidade quilombola, a necessidade de obter (constituída a partir do “valor de uso”) estaria aí intimamente relacionada à necessidade simbólica de doar. A acumulação de bens, nesta perspectiva, perde o sentido. No entanto, a necessidade de posse continua fazendo-se presente. Para “doar” é preciso “possuir”. Assim, na comunidade de Ribeirão Grande, foi possível identificar, na forma de posse das propriedades familiares, a predominância da lógica da dádiva sobre as relações sociais, manifestadas como relações de cooperação e reciprocidade.

É pertinente, assim, evidenciar que esta forma “invertida” de se conceber as propriedades (bens e riquezas), como possibilidade de doar e não de acumular, está intimamente relacionada à característica camponesa da superioridade do “valor de uso” sobre o “valor de troca”, discutida anteriormente. Ainda que a necessidade da comercialização para obtenção de determinados produtos seja (desde sempre) uma constante, este processo de circulação é realizado com finalidade de obtenção de mercadorias e não de acumulação. O diálogo realizado com Dona Alexandra e Dona Izáira (netas de Miguel de Pontes Maciel) em outubro de 2014, abaixo indicado, exemplifica esta afirmação e esclarece a pertinência da propriedade/posse como um dos elementos necessários à construção de um modo de vida quilombola.

Refletíamos sobre o fato de as crianças de hoje não aprenderem mais o trabalho da roça. Ao lembrar-se dos dizeres dos mais velhos, Dona Alexandra manifestou grande preocupação: “*os velhos diziam que no fim dos tempos vai ter muito dinheiro e nada pra comprar*”²⁵⁷. Segundo ela, os “mais velhos” diziam que seus “tataranetos” não iam ter o que comer porque não iam saber plantar, teriam dinheiro, mas não teriam comida nem coisa nenhuma nos mercados. Fazendo as contas geracionais, Dona Alexandra e Dona Izáira chegaram à seguinte conclusão: os “tataranetos” destes “velhos” são as

²⁵⁷ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

crianças que nascem atualmente, portanto, é o fim dos tempos. Nota-se na reflexão realizada por elas o estranhamento com relação à lógica da superioridade do “valor de troca”, representada na busca pela acumulação de “muito dinheiro”. A troca como valor mercantil não faz sentido à lógica camponesa. A troca significada a partir da dádiva, distante da lógica mercantil, assume, ao mesmo tempo, vinculação ao “valor de uso” e às representações metafísicas operacionalizadas a partir destes.

Compreende-se, portanto, que nas comunidades quilombolas a dimensão metafísica inerente à economia da dádiva, contida em menor medida na reciprocidade camponesa, é potencializada a partir dos laços de parentesco e auto-identificação étnica e histórica inerentes a estas comunidades. Retomando Gusmão (1991), a tríade articulada entre a posse comunal, o usufruto coletivo e a apropriação privada faz-se necessária à operacionalização das relações de troca fundadas na dádiva. Faz-se necessário possuir para doar e faz-se necessário doar para pertencer à “família comum” quilombola: a comunidade. Desta perspectiva, a *doação* como elemento da reciprocidade adquire posição central na lógica econômica analisada. Veremos, no próximo subitem deste capítulo, que tal como uma “grande família”, a comunidade quilombola do Ribeirão Grande vivencia rituais que consolidam estes laços comunitários e significam a dádiva enquanto forma de articulação sociocultural de uma maneira bastante própria.

3.4 O aporte simbólico que articula os elementos de produção e reprodução da vida quilombola

Não são poucos os estudos que discutem sobre a representação das práticas religiosas típicas do catolicismo popular ao campesinato brasileiro (CÂNDIDO, 1975; QUEIROZ, 1973; WOORTMANN e WOORTMANN, 1997) e em especial à cultura quilombola (re)criada no Brasil a partir do sincretismo entre este catolicismo e as referências religiosas africanas (SOUZA, 2002; PAES, 2001). O fortalecimento das relações de reciprocidade, vizinhança e compadrio, variações de práticas de ajuda mútua e do estabelecimento de vínculos com a terra que passam pela noção de “trabalho” (MARTINS, 1981) e “morada” (HEREDIA, 1979), passam em todos os casos pelas festividades religiosas. Paes (2001), na região do Vale do Ribeira, identificou a “‘Romaria de São Gonçalo’, a ‘Festa de Santa Cruz’, as festas juninas, os terços cantados, os benditos, as excelências e a ‘Recomendação das Almas’” (PAES, 2001, p.4-5).

O manuscrito de Nilce entregue ao antropólogo Rubens Alves no contexto da elaboração do RTC da comunidade Ribeirão Grande (mencionado anteriormente) registra (através da narrativa usada durante todo o documento: “conta-se...”) diversas tradições festivo-religiosas de uma maneira através da qual pouco se consegue diferenciar umas das outras. Nesta narrativa, demonstra-se a característica sociocultural local da integralidade dos rituais religiosos no contexto da comunidade. Nota-se que os

festejos religiosos se complementam e algumas vezes se sobrepõem, tecendo uma rede que de forma geral caracteriza a devoção quilombola das comunidades de Barra do Turvo.

Conta-se que as tradições antigas como a romaria onde passavam a noite ou dia inteiro cantando e dançando em louvor a São Gonçalo; faziam muitas novenas cantada onde se fazia a mesada de anjo [...] O terço rezado era todos de joelho no chão em forma de penitência enquanto não terminasse ninguém levantava do lugar; outra tradição era o canto de quaresma²⁵⁸ que tinham costume de cada ano eles faziam cantoria aos mortos em lugares onde se enterravam os entes queridos ou em volta da casa das pessoas essa cantoria ia a noite toda quando tinham sorte as famílias que eram saudados com os cantos e orações saíam de suas casas e convidavam as pessoas a entrar e tomar café com paçoca de amendoim ou cuscuz ou pamonha; [...] a forma de dançar romaria era em dupla de homem e mulheres por volta que durava em torno de 1 hora como os familiares se reunia para rezar e festejar era na casa de um e de outro por muito tempo os compadres escolheram o cedro [bairro] para fazer suas festividades uma vez por mês se reuniam no cedro para rezar o terço no 1º domingo do mês e no dia de São Pedro iam todos para preparar a festa (SANTOS, 2006)²⁵⁹.

Sistematicamente, tendo como referência o mesmo documento citado acima, o RTC do Ribeirão Grande e Terra Seca (SILVA, 2008, p.24-25) descreve brevemente as seguintes “práticas religiosas”: (a) dança de São Gonçalo (onde acontece a *Mesada de Anjo*); (b) Reza de Terço; (c) Canto de Quaresma; (d) Fandango; (e) Festa de São Pedro, Festa do Divino e o Congo (descritos como um único ritual). O ritual da *Mesada de Anjo* é ainda descrito por Bernini (2015, p.203) a partir de um diálogo realizado com Dona Izáira e Dona Joana (Ribeirão Grande). Quanto às festas de santo realizadas, a autora menciona a festa de São Pedro, Nossa Senhora da Aparecida e São Sebastião.

Nas minhas pesquisas de campo tive a oportunidade de participar de dois destes rituais, a *Mesada de Anjo* e a *Cantoria das Almas*, que serão descritos e analisados nos subitens abaixo. Compreende-se, de forma geral, que ambos contribuem significativamente para a compreensão da dimensão superestrutural desta comunidade, assim como têm pertinência no processo de consolidação e conquista de direitos no processo de luta pela manutenção do seu modo de vida quilombola²⁶⁰.

Mesada de Anjo

Tradicionalmente a *Mesada de Anjo* é realizada como pagamento de promessa e agradecimento à cura de uma criança, independentemente da data de realização. O dia 12 de outubro, dia de Nossa Sra. Aparecida e dia das crianças, costuma ser festejado pela comunidade com a realização deste ritual.

²⁵⁸ O “canto de quaresma” descrito neste documento por Nilce parece referir-se ao ritual ainda realizado *Cantoria das Almas*, descrito na sequência deste texto.

²⁵⁹ Optei, para maior fluidez da leitura, por não utilizar o recurso “sic” nesta citação. Como forma de ilustrar fidedignamente a expressão escrita de Nilce fiz a citação exatamente da forma como ela foi escrita no referido manuscrito.

²⁶⁰ Espera-se, portanto, contribuir também com o registro histórico destes rituais. Enquanto Nilce me auxiliava na transcrição das cantorias gravadas durante o ritual *Cantoria das Almas* ela expressou: “menina, você é a primeira que está fazendo isso”.

Conforme relatos de Nilce e Dona Alexandra citados no capítulo anterior, antigamente os rituais de devoção não incluíam a realização de missas, como acontece desde os últimos anos. No entanto, a aproximação aos rituais católicos²⁶¹ não deslegitimou àqueles anteriores, mas, como veremos, compuseram com eles uma celebração ainda condizente com os valores socioculturais da comunidade.

A origem deste ritual pode estar intimamente relacionada a este processo de sincretismo religioso bastante presente nas tradições afro-brasileiras. Santos (2010) apresenta algumas referências religiosas e festivas que podem estabelecer ligação com a *Mesada de Anjo*. Segundo a autora, existe, na mitologia cristã, a chamada “Festa dos Inocentes”, de origem francesa (*Fêtes des Saints Innocentes*). No Brasil, a festa haveria sido popularizada e comemorada sob auspício de diversos santos, sendo que na Bahia, não por acaso²⁶², esta festa efetivou-se sob o símbolo dos santos “Cosme e Damião”, irmãos gêmeos que, segundo literatura bíblica, morreram por volta de 300 d.C. (Santos, 2010). Podemos, ainda, confirmando o sincretismo mencionado anteriormente, relacionar esta comemoração baiana ao ritual do candomblé denominado “Mesada dos Inocentes”, realizado em homenagem aos gêmeos *Ibejis*, divindades infantis muito cultuadas no Brasil. Segundo Prandi (2001), são “os orixás crianças que presidem a infância e a fraternidade, a duplicidade e o lado infantil dos adultos” (PRANDI, 2001, p.22-23). Bastante próxima a esta tradição religiosa africana, conforme confirmou Dona Alexandra, a *Mesada de Anjo* é um ritual da cultura negra, encontrado com frequência nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira.

Antes de iniciar a descrição do ritual na comunidade Ribeirão Grande e realizar as análises e reflexões pertinentes, cabe uma breve ressalva para a diferenciação da forma pela qual a relação de cuidado das crianças é estabelecida na sociedade capitalista atualmente e àquela característica do campesinato. A dissociação da esfera da produção e reprodução social, discutida anteriormente, seguida pela desvalorização desta última, tem consequências profundas na dinâmica capitalista. O domínio do capital sobre os sistemas alimentares, entre outras tantas coisas, gera problemas como a insegurança alimentar, obesidade infantil e demais danos à saúde humana e em especial às crianças (PORTO-GONÇALVES, 2004; SILIPRANDI, 2004).

Na economia capitalista, o modelo pelo qual as famílias organizam-se em relação ao trabalho, por exemplo, tem gerado dificuldades quanto ao cuidado e a educação das crianças. Como discute Martins Filho (2007), vivemos um processo de terceirização das crianças. O insucesso do capitalismo em resolver problemas sociais internos relacionados ao “cuidado” não tem correspondência na economia familiar camponesa. Ao contrário, segundo Shanin (2008), a economia camponesa, justamente, produz soluções efetivas aos problemas sociais geralmente produzidos pela economia

²⁶¹ Conforme mencionado em capítulo anterior, há certa resistência por parte dos evangélicos de envolver-se com os rituais que remetem à devoção afro-brasileira.

²⁶² Refiro-me aqui à forte tradição do candomblé e cultura negra em geral existente neste estado do Brasil.

capitalista. Para o autor, “não há forma de entender a economia nas sociedades capitalistas sem considerar o apoio que a economia familiar dá a esse sistema”. Sua organização social possibilita a resolução de problemas que “outros tipos de economia não resolveriam de uma maneira tão eficaz e pouco dispendiosa”. Até o momento, por exemplo, nenhuma economia conseguiu “resolver o problema de cuidar das crianças de forma tão eficiente quanto a economia familiar” (SHANIN, 2008, p. 26-27).

O cuidado com as crianças, levando em conta todos os rituais, procedimentos e dedicação necessária para a inserção adequada destes na comunidade quilombola, é valorizado como atribuição essencial dos adultos responsáveis (pais, avós e padrinho/madrinha) na comunidade quilombola analisada. Além da eficiência camponesa mencionada por Shanin na citação acima, foi possível observar que as crianças ocupam um lugar na organização social da comunidade cuja expressividade não suportaria nada parecido com a “terceirização” observada por Martins Filho (2007) na reprodução social da lógica capitalista.

Na comunidade Ribeirão Grande, dia 12 de outubro de 2015, a *Mesada de Anjo* aconteceu na casa de Dona Alexandra. Fomos convidados por Nilce para participar deste ritual, onde fomos acolhidos por todos²⁶³. O primeiro momento foi celebrado na capela da comunidade, onde a “mãezinha do céu” (Nossa Sra. Aparecida) foi presenteada por seus “anjinhos” (as crianças menores de sete anos). Encontramo-nos na capela com as crianças, pais e avós dos três bairros: Ribeirão Grande, Terra Seca e Cedro. As crianças organizaram-se com intermediação da catequista. Cada uma delas carregava um ramo de flores a ser entregue à “mãezinha do céu”. Meu filho Heitor (na ocasião com 1 ano e 10 meses) foi incluído pelo grupo presente desde este primeiro momento da celebração. A capela havia sido enfeitada com bandeirinhas e flores, e a imagem de Nossa Senhora fora colocada à frente do altar em uma mesa decorada com toalha branca e flores artificiais, um copo de água com ramos de rosas, ao lado da Bíblia. As crianças entraram na capela caminhando lentamente, um atrás do outro, enquanto todos cantavam a canção “Mãezinha do Céu”:

*Mãezinha do céu, eu não sei rezar
Eu só sei dizer, quero te amar,
Azul é seu manto, branco é seu véu
Mãezinha eu quero te ver lá no céu...*

Diante da imagem de Nossa Senhora Aparecida, cada uma das crianças ofereceu-lhe o ramo de flores colhidas momentos antes pelo caminho, colocando-o sobre a mesa (aos pés da imagem), e posicionou-se no altar (**Foto 14**). As crianças seguiam as orientações da catequista e as senhoras mais

²⁶³ A participação neste ritual foi tão envolvente que ao final da *Mesada de Anjo*, quando nos despedíamos das pessoas junto à Nilce, um grupo de homens perguntou-lhe quem éramos nós. Ela respondeu em tom de brincadeira: “Ela chegou dizendo que vinha pra fazer pesquisa, mas eu num sei não...”.

velhas conduziam juntas a celebração. Não houve a presença de padre ou ministro da eucaristia na celebração.



Foto 14: Celebração católica no dia de Nossa Sra. Aparecida, out./2014 que antecedeu a *Mesada de Anjo*. Crianças cantando rezas no altar, após oferecer as flores à Santa. À direita, Jonas (filho de Nilce) com o Heitor (meu filho) em seu colo. Autoria: Laura De Biase.

Ao fim desta cerimônia católica (não oficial), partimos todos para a casa de Dona Alexandra, quem ofereceu a *Mesada de Anjo*. Uma parte significativa das pessoas presentes optou por seguir até este local caminhando, como forma de continuação do ritual (mesmo havendo espaço em alguns dos carros). Nós (eu, meu marido, nosso filho, Nilce e Dona Izaíra) seguimos de carro. Neste segundo momento de devoção, os louvores não foram mais direcionados à Santa, mas aos “anjinhos”, meninos e meninas menores de sete anos.

A casa de Dona Alexandra estava decorada para receber este ritual. Num pequeno cômodo ao lado da cozinha encontrava-se um altar que, notava-se, havia sido preparado para este dia de devoção. Na varanda, uma esteira de taboa coberta com toalha branca, estendidas ao lado de um pequeno altar, enfeitado de flores. Sobre a toalha, duas velas acesas. As crianças de até sete anos de idade (inclusive os que ainda então sendo gestados, pois as grávidas são incluídas) são “presenteadas” com uma bela refeição preparada pela dona da casa (almoço, suco e sobremesa)²⁶⁴. Enquanto alimentam-se ao redor da esteira de taboa, as crianças são abençoadas pela cantoria puxada pelas “avós” – mulheres mais velhas representantes de cada uma das comunidades (Ribeirão Grande, Terra Seca e Cedro) (**Foto 15**). Só depois destes “anjinhos” terminarem sua refeição completa é que os outros participantes do ritual podem se alimentar.



Foto 15: *Mesada de Anjo*, casa de Dona Alexandra, outubro/2014. Heitor sentado em meu colo. Autoria: Nilce de Pontes.

²⁶⁴ Tradicionalmente o alimento oferecido deveria ser apenas aqueles produzidos pelas mulheres. Atualmente, contudo, produtos industrializados já compõem esta refeição (como foi o caso das bolachas, suco e as balas distribuídas após o almoço). A alimentação oferecida é sempre farta e abundante.

As rezas e cantos das senhoras ao redor das crianças, assim como a forma pela qual os participantes dedicavam sua atenção e acompanhavam os cantos realizados às crianças, foram, para mim, muito emocionantes. Através da participação neste ritual foi possível sentir no ato da alimentação das crianças, o sagrado. Cultuava-se naquele momento o desfrute das crianças pelo alimento, a nutrição da “pureza” representada pelos “anjinhos”. As crianças daquelas comunidades quilombolas, que são constantemente abençoadas pelos mais velhos sempre que deles se aproximam²⁶⁵, recebiam naquele momento um agradecimento coletivo por serem a continuidade da vida. Foi possível compreender que aquelas e as demais crianças, que participavam do ritual pelo “lado de fora” – ao redor da roda de “anjinhos” – recebiam também a força da representação coletiva capaz de mediatizar as relações. Ou seja, aquele ritual cumpria o papel político e cultural de oferecer às crianças referências morais e identitária, todas elas vinculadas à hierarquia geracional e vinculações de parentesco.

A vivência deste ritual permitiu observar analiticamente sua relevância quanto à diferenciação social das crianças menores de sete anos e as demais crianças, sendo as primeiras entendidas como “anjos” e as demais como “pessoas comuns”. A idade menor que sete anos na comunidade “permite” a criança a realização de atitudes moralmente inaceitáveis aos maiores. A emissão de opiniões num grau de sinceridade reprimido aos demais, os excessos em relação à comida, a bagunça e um grau de desordem na casa de visitas, entre tantos outros exemplos de situações que obrigam aos pais a repreensão das crianças, têm, por conta de vivenciarem este primeiro septênio de vida, uma contrapartida moral: “*tudo bem, é criança!*”. Após os sete anos, ainda que continuem sendo considerados como crianças (até aproximadamente os 14 anos), adquirem responsabilidades e limitações em suas condutas sociais.

Os “anjinhos”, por exemplo, possuem acesso a espaços e situações de vida limitados aos demais. Como seres ainda em formação, podem, entre outras coisas, frequentar a casa das famílias e momentos de “intimidade” de famílias vizinhas de forma que as crianças maiores ou adultos não o fariam. Visitar uma casa no horário do almoço sem avisar, por exemplo, não é uma situação moralmente recomendada por parte de um adulto. Esta situação obrigaria os anciões a servir à visita o almoço preparado. No entanto, as crianças pequenas podem sempre chegar e se alimentar, sem qualquer tipo de querelas morais: “*tudo bem, é criança!*”. Podem, inclusive, pedir algo que não estaria previsto para consumo naquele momento, ou repetir um alimento preferido mais de uma vez.

Pude observar situações em que os adultos de duas famílias da comunidade não frequentavam cotidianamente a casa um do outro, no entanto, independentemente das questões de seus pais, os

²⁶⁵ Refiro-me ao fato de as crianças “pedirem benção” aos mais velhos quando lhes encontram. Ainda que estejam apenas passando pelo mesmo caminho, quando uma criança se encontra com um “mais velho” da comunidade (avós, tios, compadres/comadres, padrinhos/madrinhas), com as mãos justapostas, pedem a benção e aguardam serem abençoados.

“anjinhos” as frequentam e mantêm a ligação entre elas. Nas palavras de Nilce “*são os mensageiros*”²⁶⁶. É possível estabelecer um paralelo, aqui, com a discussão de Cohn (2002) sobre as crianças indígenas Xikrin: “As crianças atuam também como mensageiras, aprendendo assim na prática as relações sociais e a reciprocidade, como já ressaltou Lux Vidal (1977a:105). Esse papel lhes cabe por não terem ainda o *pia'am*, (que tem sido traduzido por vergonha, respeito ou distância social) que caracteriza a relação dos adultos entre si” (COHN, 2002, p.117).

Por um lado, a representação angelical oferecida à criança menor de sete anos (desde sua formação uterina) o liberta de determinados limites morais; por outro, o ritual marca a aprovação social à aceitação destas crianças quanto à proteção física e espiritual dos adultos da comunidade (representados pelas senhoras mais velhas e devotas). Manter-se sentado na esteira alimentando-se privilegiadamente requer obediência a todos os detalhes do ritual - simbolicamente requer a demarcação de uma hierarquia geracional (não opressora) de fundamental relevância à organização da comunidade. Nota-se, portanto, que este ritual é um elemento extremamente significativo para a consolidação da característica da comunidade Ribeirão Grande expressa por Nilce na seguinte colocação:

*E aqui nas comunidades quilombolas... eu posso ter claro pra mim que o negócio é daquele jeito. Mas se o Pinicha bater o pé que é do jeito dele, eu tenho que aceitar. Eu posso não concordar, mas eu vou ter que respeitar a ideia dele por causa da... [hierarquia]. [...] Depois com calma eu vou lá, a gente conversa... a gente se entende. Mas eu não brigo com ele... não, de jeito nenhum. Quer brigar com a comunidade inteira? Discute com Pedro Pinicha, ou com a minha mãe, ou com a Alexandra na frente dos outros pra você ver. Nunca mais você recebe um... Nunca mais você tem o respeito da comunidade. **Os pequenininhos principalmente, eles prestam muito atenção nisso**²⁶⁷.*

Esta representação do ritual – incluindo aceitações e negações a este processo de aprendizagem – pode ser ilustrada na relação dos filhos menores da Nilce (Jonas e Fábio) com o ritual. Jonas já não tem mais idade para participar do ritual como “anjinho”. No entanto, a presença do Heitor²⁶⁸ foi uma alternativa encontrada por ele para postar-se à frente do altar: participou como responsável pelo caçula. Fábio, por sua vez, intimida-se diante da situação de centralidade e/ou exposição. Ainda que tenha sete anos, resiste em participar. A relação entre os irmãos exemplifica a forma pela qual os diferentes papéis distribuídos pelas pessoas da comunidade colocam-se em prática durante os rituais, assim como esclarece a importância da *Mesada de Anjo* como um “evento ritual” estruturador das relações nesta

²⁶⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase fevereiro/2016, São Paulo/SP.

²⁶⁷ Nilce de Pontes, em entrevista concedida a Laura De Biase janeiro/2015, Campinas/SP.

²⁶⁸ Conforme apresentado anteriormente, Heitor é meu filho, que participou do ritual.

comunidade quilombola. Diante da retração do irmão, Jonas manifestava: “*você precisa comer, é seu último ano!*”.

Um último ponto observado foi a disposição das pessoas no evento: algumas crianças “comiam” enquanto outras brincavam por perto. As mulheres (principalmente aquelas mais devotas) colocavam-se ao redor das crianças que se alimentavam na esteira, assumindo, uma representante de cada bairro, a responsabilidade por servir, agregar, cantar e rezar. Os homens, em maioria, agregavam-se em grupos espalhados pelo morro: um pouco mais distantes, conversando entre si e colocando-se, ao mesmo tempo, em uma posição que lhes permitia a situação de espectadores. A nós, uma família “de fora”, era apresentada a *Mesada de Anjo* como um ritual de devoção e afirmação da identidade quilombola da comunidade.

Cantoria das Almas

A *Cantoria das Almas*, ou apenas *Cantoria* como o ritual é chamado na comunidade Ribeirão Grande, parece estar intimamente próximo ao ritual de origem africana e influência portuguesa denominado “Recomendação das Almas”. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), em seus estudos sobre o catolicismo praticado no meio rural brasileiro, já evidenciou a relevância deste ritual desde o norte até o sul do país. Segundo Paes (2001, p.4):

A “Recomendação das Almas” é originária da “Encomendação das Almas” portuguesa e, de forma geral, pode ser descrita como uma procissão noturna realizada na quaresma, com versos cantados por um grupo de devotos, que percorrem lugares especiais para a comunidade, como encruzilhadas, cruzeiros, cemitérios, construções abandonadas e a frente das casas, acordando as pessoas para rezarem um Padre-Nosso e uma Ave-Maria pelas almas do purgatório. [...] Na região estudada, até meados do século XX, essa tradição foi bastante praticada, entrando em declínio a partir de então. Atualmente, existe apenas na Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas. Acontece na Quinta ou na Sexta-feira Santa e o ponto mais importante é a chegada dos devotos ao cemitério à meia-noite. Nesse momento, uma vela é acesa e vários cânticos são entoados em louvor aos parentes e amigos falecidos. Nesse horário, acredita-se que os mortos cheguem ao mundo dos vivos e passem a participar do restante da procissão. [...] Um desses princípios que podem nos ajudar a entender a “Recomendação das Almas” era a crença generalizada entre os povos da África ocidental e central no papel ativo dos mortos na vida dos vivos.

Nota-se que a prática deste ritual na região do Vale do Ribeira talvez não seja tão restrita como aparentava. Ressalta-se que no período em que a autora realizava suas pesquisas as comunidades quilombolas de Barra do Turvo não possuíam reconhecimento do estado quanto à sua identidade quilombola, o que lhe mantinha relativamente fora do foco das pesquisas desta natureza. A autora, contudo, nos oferece importantes referências culturais que apontam para a origem do ritual e seu significado às comunidades que os praticam:

Quanto aos escravizados que aportaram na região do Vale do Ribeira e, especificamente, em Xiririca, os Maços de População indicam que eram provenientes majoritariamente da África Centro-Occidental. Assim, conforme a classificação proposta por Thornton²⁶⁹, a maioria dos escravos que chegaram em Xiririca eram oriundos de apenas uma grande zona cultural, a Costa de Angola, na qual todos falavam línguas do grupo banto. Não só a língua, também compartilhavam vários pressupostos culturais básicos. [...] Conforme Thompson²⁷⁰, na “cultura kongo”²⁷¹, existem dois mundos especulares que podem ser representados graficamente através de uma circunferência cortada: o mundo dos vivos (metade superior) e o mundo dos mortos (metade inferior). Um volume de águas, chamado de kalunga, separa esses mundos. E o sol, ao percorrer esses mundos, passa pelos reinos dos vivos e dos mortos, existindo um eterno retorno noite/dia e morte/vida. O ponto mais baixo percorrido pelo sol, à meia-noite, representa o apogeu da força de um ser do mundo dos mortos (SLENES, 1991: 218)²⁷². A existência desses mundos pode lançar luz na “Recomendação das Almas” de Pedro Cubas (PAES, 2001, p.5-6).

Compreendendo o princípio cultural que pode estar por traz do ritual adquirimos maior consistência para as análises que serão aqui apresentadas, sobre a prática da *Cantoria das Almas* na comunidade Ribeirão Grande. Antes de iniciar o relato sobre a experiência vivenciada nesta pesquisa, a partir das referências acima apresentadas, já é possível oferecer uma contextualização sobre o momento vivenciado: a noite, as velas, os cantos e o cemitério (neste caso o cemitério de pequenas crianças).

Assim que chegamos²⁷³ na comunidade de Ribeirão Grande, dia 02 de abril de 2015, como nunca deixou de ser, paramos para tomar um café na casa da Nilce. Logo que entrei na cozinha ela me avisou: “*hoje vamos cantar*”. Eu já havia ouvido Nilce contar em entrevista sobre a *Cantoria das Almas*, mas nunca imaginei que eu fosse poder participar deste ritual. Conforme mencionado em capítulo anterior (nota 17), a *Cantoria* acontece como forma de rezar pelas almas das crianças pequenas perdidas pelas mães da comunidade. A cada criança enterrada no local sagrado uma árvore de Cedro era plantada. Ao pé dos Cedros segue o ritual de cantoria que será descrito a seguir. Cabe ressaltar que a árvore de Cedro, segundo Nilce, era escolhida pela comunidade para tal função segundo sua representatividade religiosa: a madeira na qual Cristo foi crucificado. Em diversas culturas a árvore é apresentada como *signo* e percepção religiosa (OLIVEIRA, 2014). Como demonstra o autor, a árvore

²⁶⁹ THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Ed. Campus: Elsevier, 2000.

²⁷⁰ THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit. African and afro-american art and the philosophy*. New York: Vintage Books, 1984.

²⁷¹ Segundo Thompson (1983), ao abordarmos a “cultura kongo” estaremos tratando-a como paradigmática para uma extensa região da África Centro-Occidental - região considerada como menos heterogênea e menos particularista do que geralmente se supõe (PAES, 2001).

²⁷² SLENES, Robert W. „Malungo, Ngoma vem“: África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12, 1991/92.

²⁷³ Eu, meu marido Roberto e nosso filho Heitor.

de Cedro (diferentes espécies e variedades sempre majestosas) é mencionada em muitos mitos e passagens bíblicas²⁷⁴.

A *Cantoria das Almas* é um ritual tradicional das comunidades quilombolas de Barra do Turvo, realizado principalmente (mas não apenas) pelas mulheres. Segundo Dona Izaíra, antigamente as mulheres “saíam para cantar” toda a semana. Passava-se toda a madrugada cantando pelas almas das crianças que não resistiam à passagem para a vida ou que faleciam no início dela²⁷⁵. Compreende-se, a partir das experiências vivenciadas, que a inocência das crianças e sua pouca experiência na vida terrena os aproxima de um “estado sagrado”. Na concepção destas mães quilombolas, as crianças, ainda no início do processo de socialização, são consideradas como verdadeiros “anjos”. Sendo assim, “anjos” que têm o seu caminho pela vida interrompido, devem voltar para a terra, próximos às suas mães, protegidos por um pé de Cedro e cultuados até a eternidade.

Ainda que os adultos já fossem enterrados na cidade, até a geração de Dona Izaíra os fetos e crianças recém-nascidas (ou muito pequenas) não saíam do território ao qual vieram. A partir das discussões apresentadas por Paes (2001), poderíamos dizer que estes pequenos, ao passar para o “mundo dos mortos” não poderiam distanciar-se tanto do “mundo dos vivos” quanto das famílias para as quais formam designados. Discutiremos, ao final desta descrição, os significados deste ritual quanto à ligação destas comunidades com o território a que pertencem.

Neste dia da visita de campo realizada durante a semana santa, Nilce resolveu que dormiríamos na casa de sua mãe, Dona Izaíra. A noite chegou, meu marido e nosso filho foram se deitar e nós mulheres (eu, Nilce e Dona Izaíra) aguardamos as demais chegarem para partirmos para a cantoria. A noite estava bem fria e iluminada por uma lua cheia, que brilhava no céu sem interferência de qualquer outra luz. Com o grupo de mulheres reunido²⁷⁶, por volta das 22 horas (e um golinho de pinga para esquentar), partimos para a cantoria. O luar (com apoio de duas lanternas) iluminava nosso caminho até o local sagrado onde seria realizado o ritual. Seguimos um caminho (destes abertos na mata como

²⁷⁴ Não se realizou uma investigação mais profunda a respeito das razões pelas quais a árvore Cedro é escolhida para cumprir esta função sagrada e ritualística. Sabe-se, contudo, que a árvore Cedro do Líbano (uma espécie conífera com mesmo nome comum que a espécie brasileira, porém com características fisiológicas distintas) é citada muitas vezes na Bíblia. Há, no capítulo 31 (Ezaquiel) versículo 6-8 da Bíblia, inclusive, um episódio chamado “O cedro do Líbano”, no qual a árvore Cedro é comparada em sua majestade à Jesus Cristo. Segue um trecho em que a árvore é descrita: “[...] Todas as aves do céu se aninhavam em seus ramos, todos os animais do campo davam à luz debaixo dos seus galhos; todas as grandes nações viviam à sua sombra. / Era de uma beleza majestosa, com seus ramos que tanto se espalhavam, pois as suas raízes desciam até as muitas águas. / Os cedros do jardim de Deus não eram rivais para ele, nem os pinheiros conseguiam igualar-se aos seus ramos, nem os plátanos podiam comparar-se com os seus galhos; nenhuma árvore do jardim de Deus podia equiparar-se à sua beleza. [...]”.

²⁷⁵ Conforme foi mencionado no capítulo anterior, a morte de bebês ao nascer ou de crianças nos primeiros meses de suas vidas era muito mais frequente do que nos dias de hoje.

²⁷⁶ O único homem que acompanhou o grupo foi Abraão (filho de Bernardo de Pontes Maciel e irmão de Dona Izaíra – considerado por Nilce como o “ouvidor” da comunidade). Eu e Nilce éramos as mulheres mais jovens do grupo, sendo todas as outras da geração de Dona Izaíra. Jonas (filho da Nilce) e seu amigo também jovem nos encontraram no caminho e acompanharam a cantoria (curiosos e sem bem entender o que estava acontecendo).

acesso às casas) até chegar a uma das casas mais próxima ao local sagrado em que seria realizada a primeira parte da cantoria. Chamamos a dona da casa ao som da matraca, conduzida por Dona Izáira. As velas foram acesas abaixo de uma cruz ali colocada e demos início à cantoria (**Foto 16**).

*“Meu amanto divino
Que na cruz morreu
As almas do purgatório
Foi quem padeceu*

*Me pesa me pesa
Me há de pesar
Que as almas benditas
Vem a nós abençoar.”*

*“Nossa Senhora Santana
Sua casa floresceu
Nossa Senhora Santana
Sua casa floresceu*

*Cheira cravo, cheira rosa
Cheira flor de laranjeira
Cheira cravo, cheira rosa
Cheira flor de laranjeira.”*

*“Aleluia Aleluia, Jesus Cristo nasceu
Aleluia Aleluia, Jesus Cristo nasceu*

*Vai cumprir a cina que Adão prometeu
Vai cumprir a cina que Adão prometeu*

*O pai é um cravo a mãe é uma rosa
O filho é açucena é uma flor tão lindosa
O filho é açucena é uma flor tão lindosa.”*

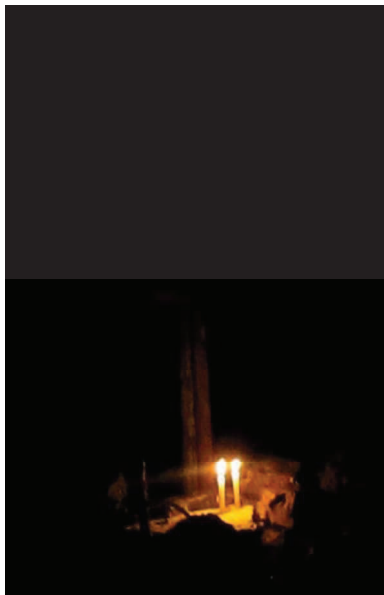


Foto 16: Velas acesas durante a Cantoria das Almas, nos pés da cruz em local sagrado, abril/2015. Autoria: Jonas (filho de Nilce de Pontes).

*“São João Batista
Batista João
Foi nascido e batizado
Lá no rio de Jordão*

*Se alevante filho
Pra ganhar benção
benção de sua madrinha
Da Virgem da Conceição*

*São Francisco é meu padrinho
São João é meu irmão
Eu também sou afilhado
Da Virgem da Conceição.”*

*“São Francisco é meu padrinho
São João é meu irmão
Eu também sou um parente
da **terceira geração**.”
(variação)*

*“Rezemos lhe um padre nosso
Rezemos lhe um padre nosso
Rezemos por amor de Deuze.
As almas do purgatório
As almas do purgatório
Rezemos por amor de Deuze”
(antecede a reza do Pai Nosso)*

A matraca marcava os intervalos entre uma série de cantos e reza, que era ministrada cada vez por uma das senhoras mães e acompanhada por todo o grupo (cantos transcritos acima). Os cantos são os mesmos cantados pelas gerações anteriores, podendo sofrer pequenas alterações (variações) de acordo com o momento vivenciado. Um dos cantos acima transcrito, por exemplo, refere-se ao fato de a “terceira geração” da comunidade estar conduzindo a reza (geração da Dona Izáira). Segundo Nilce, há uma métrica, quantidade determinada de repetições, deste conjunto (cantos e reza): cumprem-se três cantos, um Pai Nosso, uma Ave Maria e uma reza chamada por Nilce de Mística das Almas. Intervalos de silêncio após os cantos eram interrompidos pelo bater da matraca de madeira, que iniciava um novo conjunto de cantoria. Como mestre da Cantoria, Dona Izáira lançava avisos/correções ao grupo através de sua “tosse”: as “tosses” ressoavam, explicou-me Nilce, quando o canto estava alto demais ou quando alguém estava fora do timbre. Ao final desta etapa do ritual (**Figura 17**) encerramos com as palavras de Dona Izáira:

[...] em Nome do Senhor Jesus, ilumine cada um de seus filhos e proteja dia-a-dia, colocando seu manto, seu poder de... de Nosso Pai, às almas dos inocentes que tão

aqui e que se foram, proteja e guie cada um dos seus filhos, passo a passo, cada dia de suas vidas, protejei, livrai dando saúde, paz, livrando de todo mal que tá acontecendo na terra, assim atesto e confesso em nome do Senhor Jesus Cristo, Amém.

Seguimos dali até a capela do bairro, onde iniciamos uma nova série de cantos e rezas (**Figura 18**)²⁷⁷.



Foto 17: Momento da *Cantoria das Almas* diante da cruz no local sagrado. Dona Izaíra com a “matraca” (sob o braço) rezando, à frente. Atrás à esquerda, Nilce ao meu lado, abril/2015. Autoria: Jonas (filho de Nilce de Pontes).



Foto 18: Momento da *Cantoria das Almas* em frente à capela. À esquerda o único homem adulto do grupo - Seu Abraão, irmão de Dona Izaíra (abril/2015). Autoria: Nilce de Pontes Pereira do Santos.

²⁷⁷ Há pequenas manchas na foto por conta dos respingos de chuva que caíam neste momento final da cantoria.

Nesta segunda parte do ritual, já a seu fim, a corda que segurava as partes da matraca, tocada por Dona Izaíra, se rompeu. A ocasião foi recebida com diversão, mas a cantoria teve que ser interrompida. Segundo Dona Izaíra, aquela “cordinha” ainda era a mesma desde os tempos em que a matraca foi (tantas vezes) tocada por seu pai. Já era hora de romper-se para refazer-se. Depois deste momento retornamos todos para nossas casas. Eu e Dona Izaíra nos despedimos de Nilce e prolongamos por alguns minutos aquela noite com uma conversa na sala. Ela colocava-se descrente com relação à continuidade do ritual a apontava as diferenças do tempo de antigamente e o tempo de agora, comentadas neste texto. É pertinente mencionar que no dia seguinte (03/04/2015) houve outra cantoria com as mulheres do bairro, ocasião em que eu não estive presente e que terminou em festa das mulheres pela longa madrugada.

Quem gravou a cantoria e fez a maioria das fotos deste ritual foi Jonas, que dele participou pela primeira vez. Novamente foi possível compreender a participação das crianças nos rituais (neste caso apenas as crianças mais velhas) como parte de um processo de socialização destas na comunidade. Segundo Dona Izaíra, antigamente as crianças participavam das cantorias (até uma certa hora, pois as mulheres chegavam a atravessar a madrugada toda cantando), mas atualmente elas não se interessam. Foi a primeira vez que ele participou, “*nunca tinha se interessado*”²⁷⁸. O pequeno aprendiz observava a cantoria com curiosidade. Depois de entreter-se com os registros mencionados, permaneceu no grupo, abraçado por sua mãe, que cantava às almas daqueles primos e irmãos e o acariciava. Não apenas o abraço de sua mãe, mas a emoção foi sentida por ele também, que ao final da cantoria perguntava para a mãe: “*o que aconteceu, o que tava acontecendo mãe?*”.

De forma muito evidente, a *Cantoria das Almas* simboliza a dimensão espiritual do vínculo destas comunidades com a terra de morada e cultivo. Além dos apelos morais oriundos da divulgação midiática sobre os padrões aceitáveis de uma concepção “moderna” (asséptica, objetiva, cientificizada) sobre a vida e a morte, o controle por parte do governo sobre a gestação e nascimento das crianças (através da institucionalização do parto como campo de atuação da medicina) gerou uma situação de criminalização desta forma de acolhimento dos corpos e almas dos bebês falecidos. A permanência deste ritual, contudo, ainda contribui com a consolidação da estrutura simbólica deste vínculo com a terra. Os locais sagrados não os deixarão de ser enquanto a devoção que os sacraliza obtiver condições de existência.

A sacralização da natureza é representada neste ritual não apenas pela função de “guardião das almas” atribuída aos Cedros, mas no fato de a alma destas crianças acabarem por contribuir com a ligação de toda a comunidade àquele território em específico. A ligação entre o “mundo dos mortos” e o “mundo dos vivos”, evocada pelas cantorias (PAES, 2001), mantém-se, aqui, intermediada pelas

²⁷⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase abril/2015, Barra do Turvo/SP.

almas das crianças, a terra do pequeno “cemitério” e os Cedros. A criança em seu estágio máximo de “estado sagrado” (os primeiros anos de vida) ao ser enterrada naquele território acaba por assumir, simbolicamente, a função de sacraliza-lo: são terras que abrigam anjos. O ritual pode ser simbolizado como uma oportunidade de ligação com o sagrado através da natureza: aquela terra sagrada e aquelas árvores majestosas são o canal de ligação das mães às suas crianças. Neste contexto, é pertinente notar o poder que ele exerce quanto à mobilização da comunidade para a sua permanência naquele território. *“Ela não sai de lá por causa disso, né?! **Tem vários filhos lá [enterrados]. [...] Então você tirar uma pessoa como minha mãe do sítio [daquele território]... num tem como... é só se num tiver coração mesmo”***²⁷⁹.

Como vimos no capítulo anterior, Nilce tem se esforçado para manter e fortalecer este ritual na comunidade. A razão para esta iniciativa, entre outras, poderia estar tanto no fortalecimento da comunidade para enfrentar o conflito fundiário sem perder os vínculos familiares com a própria terra, como na manutenção da relação divina desta comunidade com a natureza pela via da cultura negra e quilombola. Numa dimensão mais ampla, a manutenção dos rituais afrodescendentes na comunidade contribui com o fortalecimento identitário deste grupo, como uma estratégia de luta e manutenção da reprodução da vida quilombola tal como se fez até agora.

3.5 Um território e dois bairros

Conforme apresentado no início deste capítulo, quatro comunidades com características bastante peculiares se formaram a partir de uma busca e conquista conjunta de territórios. Envolvidos por relações de reciprocidade e parentesco, primeiramente são fundados os bairros Cedro, Terra Seca e Ribeirão Grande e posteriormente o bairro Pedra Preta²⁸⁰. É curioso, contudo, que tanto o registro histórico antropológico que oficializou a identificação destes bairros como remanescentes de quilombo (o Relatório Técnico Científico emitido pelo ITESP em 2008), como a fundação das organizações associativas das comunidades quilombolas²⁸¹, não estabelecem distinção entre os bairros Terra Seca e Ribeirão Grande. Um único RTC oferece todas as caracterizações, desde o número de moradores à descrição das atividades produtivas atuais, de forma total, ou seja, com informações conjuntas dos dois bairros, tais como: “Semelhante à instalação da luz elétrica, a comunidade Ribeirão Grande/ Terra Seca reclama de outros problemas e situações particulares, direta ou indiretamente relacionados à questão da regularização da propriedade da terra” (SILVA, 2008, p.34).

²⁷⁹ Nilce de Pontes em entrevista concedida a Laura De Biase janeiro/2015, Campinas/SP.

²⁸⁰ Segundo relato de Nilce (fevereiro/2015, Francisco Morato/SP), o bairro Pedra Preta surge a partir dos três anteriores (Cedro, Pedra Preta e Terra Seca).

²⁸¹ Associação dos Remanescentes dos Quilombos dos Bairros Ribeirão Grande/Terra Seca; Associação dos Remanescentes de Quilombos do Cedro; Associação dos Remanescentes de Quilombos de Pedra Preta/Paraíso.

A “associação quilombola” fundada no processo de reconhecimento das comunidades como remanescentes de Quilombo, é a mesma para ambos: Associação dos Remanescentes dos Quilombos dos Bairros Ribeirão Grande e Terra Seca. Para quem limitasse-se à consulta destas fontes de registro, provavelmente compreenderá os bairros Ribeirão Grande e Terra Seca como um único território. No entanto, ainda que tenha sido realizado um mapeamento das comunidades remanescentes de quilombo que define um único limite geográfico para ambos os bairros, as diferenças entre eles poderiam ser consideradas como tão significativas quanto aquelas existentes entre estes e o bairro Cedro. Uma especificidade que identificaria maior união entre eles é o parentesco por parte dos ancestrais (Miguel e Bernardo), em detrimento da relação de compadrio estabelecida com o fundador do bairro Cedro (Pacífico). Contudo, se compreendermos o território como uma totalidade (transitória) definida pelas relações (manifestação de poder) estabelecidas entre sociedade e natureza (RAFFESTIN, 1993), poderíamos considerar estes dois bairros como territórios distintos.

Em contraposição a esta opção oficial de identificação de um único território para os dois bairros, no que se refere à experiência agroecológica (mais especificamente agroflorestal), há um dado relevante: o bairro Terra Seca possui a maioria das famílias associadas à Cooperafloresta, sendo apenas quatro delas realizadoras de “agricultura tradicional”; enquanto o bairro Ribeirão Grande possui a maioria das famílias realizando “agricultura tradicional”, sendo apenas três famílias (consideradas por Nilce como “de fora”) associadas à esta associação agroflorestal. É relevante observar que o RTC do Ribeirão Grande e Terra Seca não menciona uma única vez a existência da Cooperafloresta, assim como não registra a forma de uso do solo agroflorestal. Na diferenciação entre “agrofloresta” e “agricultura tradicional”, é pertinente, ainda, destacar a oposição realizada hegemonicamente entre aqueles que praticam “agricultura tradicional” e “agrofloresta”, ainda que em essência se discuta o fato de o sistema agroflorestal (compreendido como consórcio entre plantas agrícolas e florestais) ser realizado tradicionalmente por essas comunidades, contendo neste caso algumas especificidades que os diferenciam dos modelos da Cooperafloresta²⁸².

Segundo análise das informações obtidas em pesquisa de campo, a junção destes dois bairros numa mesma associação pode ser compreendida como consequência da força e representação da Cooperafloresta no bairro Terra Seca. Conforme descrição realizada no capítulo de biografia da Nilce, esta moradora do bairro Ribeirão Grande liderou o processo de formação da associação, primeira etapa necessária ao reconhecimento das comunidades como remanescentes de quilombo, rumo à conquista da regularização fundiária e reconhecimento do direito à terra. Este caminho liderado por Nilce

²⁸² Além de algumas inovações técnicas, como a realização dos canteiros nos moldes de Ernst Götsch (ver Steenbock e Vezzani, 2013), a principal diferença é a introdução de novas espécies (normalmente leguminosas) eficientes quanto à adubação verde do solo. Ressalta-se, contudo, que tanto o termo “sistema agroflorestal” quanto o termo “agrofloresta” pertencem às experiências vivenciadas por eles nas últimas décadas, desde a chegada de Ernst Götsch e Nelson na região.

oferecia às famílias quilombolas possibilidades autônomas de produção e reprodução de seu modo de vida, incluindo neste leque de possibilidades a realização da agricultura de coivara, mediante autorização dos órgãos competentes. Com a formalização da associação quilombola e as decorrentes conquistas iniciadas com esta organização²⁸³, a Cooperafloresta deixaria de ser a única possibilidade economicamente interessante às famílias daqueles bairros.

Fortaleceu-se, desde este momento, uma oposição²⁸⁴ relativamente ocultada (talvez nem tão oculta assim...) entre as categorias “ser quilombola” ou “ser agrofloresteiro”²⁸⁵, como se houvesse uma necessidade de escolha entre uma das duas possibilidades. Um elemento significativo desta tensão, mas não o único, está relacionado ao uso do fogo, permitido ao primeiro “ser” e proibido ao segundo. Neste ambiente de rivalidades, o bairro Terra Seca, que sobrevivia majoritariamente da produção agroflorestral, tardou em manifestar seu interesse por integrar-se ao processo de reconhecimento da identidade quilombola. O levantamento histórico, documental, e toda a mobilização de (re)memorização vivenciada localmente como parte da consolidação identitária descrita em capítulo anterior, já havia acontecido quando as famílias deste bairro decidiram por integrar-se ao processo. A alternativa então encontrada foi incluí-los no processo de construção da Associação do Ribeirão Grande formando uma única associação para os dois bairros²⁸⁶.

As divergências com relação ao grupo da Cooperafloresta se intensificaram no momento de finalização do RTC dos bairros Ribeirão Grande e Terra Seca. Conforme mencionado no capítulo anterior, algumas opiniões internas quanto as ações da Cooperafloresta na época de elaboração deste relatório geraram debates que envolveram o ITESP. Destaca-se aqui o peso político da opinião dos mais velhos²⁸⁷ e o relato inicialmente realizado pelo antropólogo sobre a identificação por parte de alguns representantes da comunidade Ribeirão Grande da ineficiência da agrofloresta quanto à produção tradicional voltada ao autoconsumo (produtos da roça tais como o arroz, feijão, mandioca, etc.). A Cooperafloresta, nesta ocasião, teria sido descrita no referido RTC como a responsável pelas mudanças no modo de vida da comunidade. Segundo Ata de reunião realizada em maio de 2007, em oposição a este discurso, a equipe técnica da Cooperafloresta defendeu que o contexto histórico no momento de sua formação era favorável às transformações vivenciadas, já que elas representaram uma saída da situação de “decadência” das comunidades (COMUNIDADES QUILOMBOLAS DOS BAIROS RIBEIRÃO GRANDE E TERRA SECA, 2007).

²⁸³ Entre elas o acesso ao Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), apoio do ITESP quanto à acessória técnica e infraestruturas, etc..

²⁸⁴ Esta oposição foi observada e registrada por Born (2012) e Bernini (2015).

²⁸⁵ Compreenderemos mais adiante nesta tese, de maneira pormenorizadas, as razões de existência desta oposição.

²⁸⁶ Informações fornecidas por Nilce de Pontes em entrevista realizada em outubro/2014, Barra do Turvo/SP.

²⁸⁷ O exemplo citado anteriormente (capítulo 2) foi aquele referente à fala de Dona Angelina sobre a Cooperafloresta.

As menções negativas sobre agrofloresta presentes no texto redigido pelo antropólogo, segundo Ata da referida reunião, haveriam mobilizado o representante jurídico da Cooperafloresta a manifestar insatisfação à liderança da comunidade Ribeirão Grande, responsável pela articulação da associação quilombola, Nilce de Pontes. Na reunião, conforme Ata mencionada acima, diante da apresentação do risco de este depoimento contido no RTC dificultar aprovações futuras de projetos por parte da Cooperafloresta, todos concordaram em aprovar a realização de alterações do texto: [...] proposta de encaminhamento: “as pessoas falr [falaram] o que pensam sobre o laudo se muda ou fica, segundo que a a [sic.] maioria que estavam presentes concordaram em tirar essa parte do livro [RTC dos bairros Ribeirão Grande e Terra Seca] que que prejudicaa [sic.] Cooperafloresta” (COMUNIDADES QUILOMBOLAS DOS BAIRROS RIBEIRÃO GRANDE E TERRA SECA, 2007). Diante desta decisão coletiva, a versão inicial do RTC foi alterada. Conforme dito anteriormente, no RTC aprovado, ainda que exista um capítulo destinado a caracterização atual dos bairros/comunidades (Capítulo IV - Ribeirão Grande e Terra Seca: o presente), não há qualquer menção à Cooperafloresta e à realização de agroflorestas.

O conflito aqui apresentado demonstra, de forma bastante objetiva, a existência de uma tensão que envolve e de certa forma cria divergências entre os moradores do bairro Ribeirão Grande e Terra Seca. Ainda assim, é importante ressaltar que estas diferenças não são suficientes para instaurar rivalidades, inimizades ou desunião entre as famílias moradores destes bairros. Muito pelo contrário, o princípio relatado por Nilce sobre os ancestrais - “*se ajudaram em tudo*” - mantém-se válido entre as comunidades quilombolas de Barra do Turvo.

Capítulo 4

Cooperafloresta: uma experiência agroflorestal de vinte anos



Foto 19: Cartaz afixado na parede do galpão de Pedro Baiano e seu irmão, produzido através do projeto Agroflorestar da Cooperafloresta, abril/2015.

Autoria: Laura De Biase.

A comunidade quilombola do Ribeirão Grande foi descrita e analisada nos capítulos anteriores, desde uma perspectiva biográfica, oferecida pela história de vida da liderança local Nilce de Pontes Pereira do Santos, até uma perspectiva comunitária, que agrupou um histórico e caracterização local, seus sistemas de produção, uso e apropriação da terra, até as representações simbólicas que a significam. Concluída esta etapa de reconhecimento e análise do território em questão, passamos ao olhar sobre a Cooperafloresta, estabelecendo um histórico de formação desta associação/cooperativa, compreensão sobre a forma de gestão interna e organização, assim como o *ethos* agrofloresteiro (Foto 19).

Antes, contudo, de iniciar as discussões sobre a Cooperafloresta propriamente dita, faz-se necessário uma breve contextualização teórica sobre o campo de atuação desta associação/cooperativa: os sistemas agroflorestais e as agroflorestas sucessionais. Este subitem do capítulo tem como finalidade situar o saber e fazer articulados através da Cooperafloresta no interior do pensamento agroecológico maior, considerado como um conceito “guarda-chuva”, que abrange várias possibilidades de atuação produtiva. A relevância desta delimitação conceitual é marcada por um momento de tensões políticas locais. Anterior à criação da Cooperafloresta, houve um embate histórico entre agentes externos à comunidade sobre a forma pela qual se estabeleceria esta associação (SILVA, 2002). Segundo Nelson Eduardo Corrêa Neto havia uma demanda por parte de alguns agentes quanto à criação de uma Associação Agroecológica, que foi vencida. Na opinião deste fundador da Cooperafloresta: “*A forma da gente fazer agroecologia aqui, neste local... [...] existe uma agricultura que é **agroflorestal!** Eu vou pegar um agrofloresteiro e vou transformar ele numa coisa pior do que ele é? Num agroecológico que não faz agrofloresta? Porque pra mim o que a gente faz é agrofloresta agroecológica e... eu não suportaria ela de outra forma*”²⁸⁸.

²⁸⁸ Entrevista concedida a Laura De Biase em outubro/2015, via Skype. Todas as falas do Nelson transcritas nesta tese referem-se a esta entrevista, excetuando-se aquelas provenientes de citação de vídeo (identificadas no texto). O grifo, neste

4.1 Sistemas Agroflorestais e Agroflorestas Sucessionais

Como uma prática de uso do solo baseada nos princípios agroecológicos, os Sistemas Agroflorestais - SAF's podem ser considerados os mais eficientes sistemas produtivos (GLIESSMAN, 2001), do ponto de vista ecológico e agrônômico. No Brasil, os SAF's podem ser considerados como sistemas de manejo "tradicionais" ou ainda fundamentados em práticas indígenas e afro-brasileiras de produção de alimentos. Desde os anos de 1970, quando a ciência cunhou o termo *agrosilvicultura* e conquistou a fundação de instituições voltadas à pesquisa agroflorestal, como o International Council for Research in Agroforestry (ICRAF), as práticas tradicionalmente realizadas passaram a incorporar novos elementos, técnicas e conceitos.

Incorporar árvores em agroecossistemas é uma prática com uma longa história. Isto é especialmente verdadeiro nas regiões tropicais e subtropicais, onde os produtores há muito plantam árvores junto com outras culturas agrícolas e animais para ajudar a satisfazer as necessidades básicas de alimento, madeira, lenha e forragem, e para ajudar a conservar e proteger seus recursos frequentemente limitados (GLIESSMAN, 2001, p. 490).

A eficiência do SAF, especialmente em ambiente tropical e subtropical, tem sido comprovada a partir da incorporação de elementos novos na equação de rendimentos: a proporção de riscos ambientais e a eficiência energética. A diversificação da produção e os procedimentos técnicos a ela associados resulta em minimização de riscos (estabilidade produtiva) e maior eficiência energética em menor escala de produção (ALTIERI, 2004).

Los sistemas diversificados de pequeña escala, que utilizan principalmente recursos locales y combinaciones complejas de los cultivos, son relativamente estables y productivos, y presentan rendimientos altos por unidad de trabajo y energía. Los policultivos complejos y los sistemas agroforestales practicados por pequeños productores tropicales imitan varios aspectos de la estructura y el funcionamiento de las comunidades naturales, como el reciclaje de nutrientes, resistencia al ataque de plagas, estructura vertical y altos niveles de biodiversidad (ALTIERI e NICHOLLS, 2004, p.1).

O princípio fundamental deste sistema de produção é o aproveitamento energético do agroecossistema, conquistado principalmente pela estratificação do módulo de produção, ou seja, uma mesma área é ocupada por espécies herbáceas, arbustivas e arbóreas de interesse ecológico/econômico, aproveitando-se ao máximo a energia disponível nos diferentes estratos que compõe o ecossistema - desde o solo ocupado pelas raízes à atmosfera ocupada pelas folhagens e copas. Aliado a este uso complexo e integral do espaço há uma economia de uso do tempo também bastante eficiente, ordenada pelo planejamento sucessional do sistema. Isto implica em estruturar a composição do SAF levando

caso em específico, foi realizado como forma de representar a entonação acentuada de voz realizada pelo entrevistado, significativa à interpretação da fala transcrita.

em conta sua configuração no decorrer do tempo (semanas, meses e anos). As ilustrações abaixo contribuem com a compreensão destes princípios (**Figura 6**).

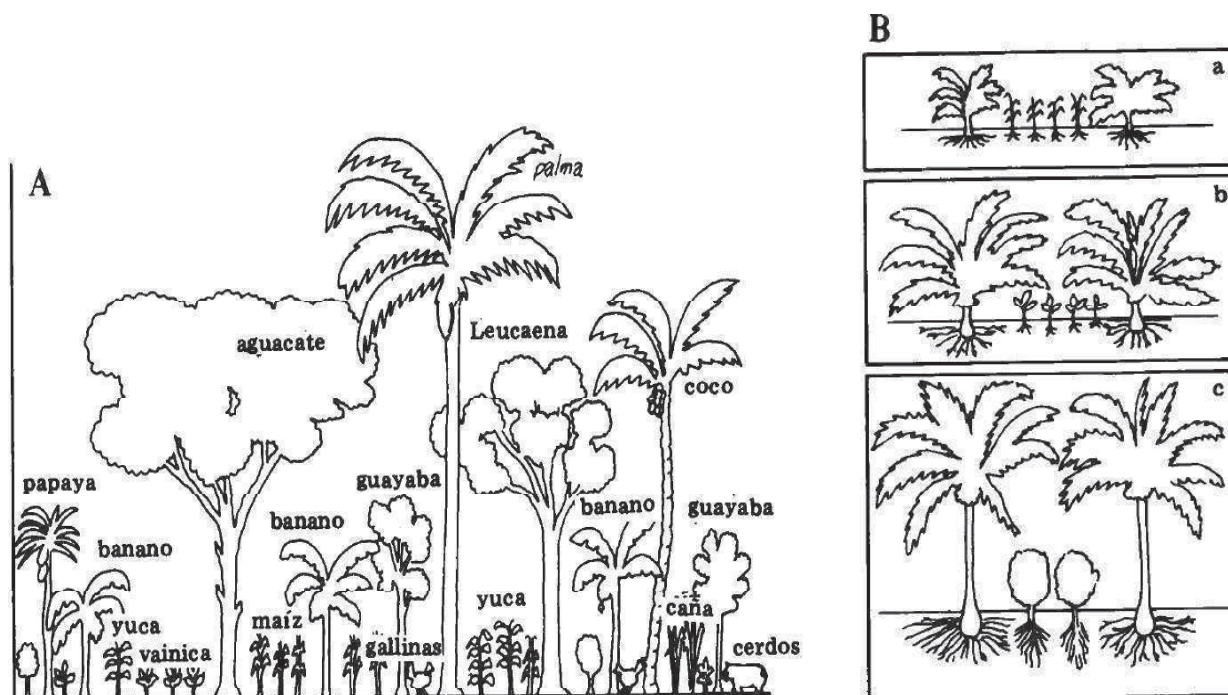


Figura 6: Esquemas de Sistemas Agroflorestais. A. Exemplo de um horto familiar (horto caseiro misto), diversos estratos de árvores, cultivos agrícolas e criação de pequeno porte (galinhas e porcos) consorciados. B. Esquema das fases de crescimento de uma palmeira, mostrando três possibilidades de combinação com diferentes cultivos em três períodos distintos (a. fase inicial, em aproximadamente 8 anos; b. fase intermediária, de 8 a 25 anos aproximadamente; c. depois de aproximadamente 25 anos). Fonte: MONTAGNINI *et al.* (1992, p.18).

Ainda que estes princípios de diversificação e ocupação complexa do espaço (estratos) e tempo (sucessão) ofereçam uma base fundamental à realização de SAF's, nem sempre o grau de complexificação é o mesmo em todas as possibilidades de combinação oferecidas por estes sistemas. Nesse sentido, existe uma classificação, já consolidada entre os estudiosos do assunto, quanto às possibilidades de composição dos Sistemas Agroflorestais. A tabela abaixo (**Tabela 2**) apresenta uma descrição geral sobre as variações mais praticadas de SAF's na América Latina: os Sistemas Agroflorestais Sequenciais, os Sistemas Agroflorestais Simultâneos e outros dois Sistemas Complementares.

Tabela 2: Classificação e descrição de Sistemas Agroflorestais.

CLASSIFICAÇÃO	DESCRIÇÃO
1. Sistemas Agroflorestais Sequenciais	Cultivos agrícolas anuais e as plantações de árvores se sucedem no tempo (alternando-se períodos de cultivo e períodos de pousio).
1.1 Sistemas de agricultura migratória	Intervenção e manejo de capoeiras.
1.2 Sistema silvagrícola rotativo	Capoeiras melhoradas com espécies arbóreas de rápido crescimento.
1.3 Sistema Taungya	Cultivos anuais consorciados apenas temporariamente com árvores, durante os primeiros anos de implantação.
2. Sistemas Agroflorestais Simultâneos	Integração simultânea e contínua de cultivos anuais e perenes, árvores madeiráveis ou de uso múltiplo e/ou pecuária.
2.1 Associações de árvores com cultivos perenes	Sistema árvores de sombra são combinadas com culturas perenes tolerantes à sombra.
2.2 Associações de árvores com cultivos anuais (cultivos em aléias ou Alley cropping)	Sistemas de consórcio entre árvores e espécies anuais tolerantes à sombra em diferentes arranjos. O mais comum é o sistema de Alley cropping, que associa renques de árvores a faixas com culturas anuais que podem ser ou não tolerantes à sombra. A poda das árvores é um dos aspectos mais importantes do manejo desses sistemas.
2.3 Hortos caseiros mistos ²⁸⁹	Sistema complexo, com muitos estratos e grande variedade de árvores, cultivos, e criação doméstica, com produção ao longo de todo o ano de frutos, legumes, fibras, madeira, plantas medicinais e aromáticas, galinhas, porcos e outros (Figura 6).
2.4 Sistemas agrossilvipastoris	Associação entre cultivos agrícolas, arbóreos e pasto.
3. Sistemas complementares	Podem associar-se tanto aos sistemas sequenciais quanto aos simultâneos.
3.1 Cercas vivas	Fileira de árvores para delimitar uma propriedade ou gleba.
3.2 Cortinas quebra vento	Fileira de árvores para servir de proteção para outros componentes e outros sistemas.

Fonte: tabela construída por Laura De Biase baseado em ENGEL (1999) e MONTAGNINI *et al.* (1992).

Talvez pudesse ser classificada como um Sistema Agroflorestal Simultâneo, mas uma certa busca pela diferenciação destes “modelos” que de alguma maneira trazem consigo uma herança cartesiana de organização do sistema agrícola (com exceção dos hortos familiares), coloca as Agroflorestas Sucessionais²⁹⁰ numa posição de destaque com relação às demais experiências brasileiras de SAF. Esta hierarquização, que de alguma forma superioriza estas agroflorestas dos demais SAF’s, está relacionada com uma tendência, identificada durante esta pesquisa, de compreendê-la como a forma mais “evoluída” de se fazer agricultura.

Esta nomenclatura (Agroflorestas Sucessionais) tem sido utilizada para referir-se àqueles SAF’s que buscam ao máximo parecer-se com uma floresta, potencializada e orientada quanto à qualidade e quantidade de produção de alimentos e recursos em geral. O principal idealizador deste método, em constante atualização até hoje, é Ernst Götsch. Segundo este autor:

²⁸⁹ Os Hortos familiares ou Hortos caseiros mistos podem ainda ser chamados de Quintais Agroflorestais.

²⁹⁰ Para maior aprofundamento sobre Agroflorestas Sucessionais buscar: ROCHA, E.J.P.L (2006), MARCON (2002), HOFFMAN (2005), PENEIREIRO (1999).

Esse método, em essência, é uma tentativa de se imitar a natureza, onde diversas espécies vivem consorciadas, necessitando uma das outras para seu pleno desenvolvimento. Da mesma forma, nas agroflorestas manejadas de acordo com tal metodologia, as espécies cultivadas são plantadas em consórcio com outras semelhantes àquelas que normalmente ocorreriam na natureza. Também de acordo com os processos naturais, as associações e plantas sucedem-se umas às outras num processo dinâmico e contínuo, chamado sucessão natural de espécies (GÖTSCH, 1996, p.3)

O princípio orientador deste método é a “*sintropia*”, que, em linhas gerais, significa a capacidade do ambiente natural de equacionar os ganhos e perdas de energia de forma positiva, ou seja, de agregar energia ao ecossistema na medida em que ele é manejado. Este princípio foi incorporado pelos “agrofloresteiros” da Cooperafloresta e são expressos de uma maneira própria. Nas palavras de Pedro Baiano: “*A impressão que se dá é que a gente age como que pra gente viver a gente tem que matar a terra. E a agrofloresta é bem os contrário, pra você realmente viver você precisa deixar o ambiente melhor do que ele estava quando você chegou. Isso pra mim é o princípio da sustentabilidade*”²⁹¹. Segundo Götsch (1997, p.6):

Os princípios em que a vida se baseia são processos que levam do simples para o complexo, onde cada uma das milhares de espécies, a humana entre elas, tem uma função dentro de um conceito maior. A vida neste planeta é uma só, é um macroorganismo cujo metabolismo gira num balanço energético positivo, em processos que vão do simples para o complexo, na sintropia. [...] Dentro da vida também existem processos de combustão (entropia), porém, no balanço total, o maior peso cabe aos processos sintrópicos, e mesmo os processos entrópicos, dentro do sistema de vida, contribuem indiretamente para o aumento e fortalecimento da sintropia. Assim, cada animal é entrópico em si mesmo, porém, cada um tem a função de favorecer processos sintrópicos. [...] O princípio fundamental da vida neste planeta é a complexificação de resíduos entrópicos, primordialmente dos raios solares. Em cada lugar deste planeta a vida se organiza para otimizar o aproveitamento dos resíduos entrópicos. Muito do que observamos nos fenômenos geofísicos - como a rotação, os ventos, as correntes do mar, o movimento das placas tectônicas e o vulcanismo - nos indica que o próprio planeta, ativamente, otimiza os processos de vida. Isto nos leva à proximidade da sabedoria de povos antigos, como os celtas e outros, ou à tese do cientista moderno inglês Lovelock, que considera o planeta Terra um ser vivo, um organismo.

Como fundamento primordial às técnicas de manejo de Agroflorestas Sucessionais poderíamos mencionar a *observação da natureza* e o “*diálogo*” com seus elementos. A compreensão profunda sobre cada indivíduo que compõe o ecossistema (entendidos apenas como tal as plantas e animais) e suas razões de existência no espaço e tempo específico são as principais informações para futura elaboração da composição do SAF que naquele ecossistema será cultivado. Ao estabelecimento do “diálogo” com o ecossistema, Steenbock e Vezzani (2013, p.130) sugerem algumas questões a serem

²⁹¹ Transcrição de fala do vídeo “*Agroflorestar - Semeando um mundo de amor, harmonia e fartura*”, disponível em <http://www.agroflorestar.com.br>, acesso em outubro de 2015.

realizadas, entre elas: “Será que esta planta está no lugar certo?”, “Será que devo conduzir sua copa para outro andar da agrofloresta?”, “Qual a altura que sua copa deve estar em médio prazo?”. Entre as práticas realizadas como parte do manejo das Agroflorestas Sucessionais destacam-se: (1) a capina seletiva; (2) as podas (estratificação, frutificação e eliminação); (3) o controle da composição e densidade dos indivíduos que compõem o sistema; e (4) o manejo da sucessão natural das espécies, que inclui estas e outras práticas de seleção e enriquecimento do sistema.

Conforme veremos no próximo subitem deste capítulo, tanto os princípios orientadores como as técnicas de manejo desenvolvidas por Ernst Götsch para o desenvolvimento de Agroflorestas Sucessionais são amplamente adotados pelos técnicos e camponeses da Cooperafloresta. Este *práxico* da Agrofloresta (como gosta de denominar Nelson) mantém relações de acessoria a esta associação desde o início de sua formação até os últimos anos, tendo nestas experiências, inclusive, um laboratório relevante ao desenvolvimento das referidas técnicas e princípios.

4.2 A Cooperafloresta

A Associação de Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR – Cooperafloresta²⁹², como um grupo de famílias agricultoras buscando produzir por meio de sistemas agroflorestais, teve início em 1996. Conforme contam seus fundadores, a história começou em 1995 quando Osvaldo Luis de Souza - agrônomo da CATI conhecido como Osvaldinho, que conquistou o carinho e confiança de muitos camponeses em Barra do Turvo - chegou na região entusiasmado para “vender o peixe”²⁹³ que havia aprendido a pescar com o suíço Ernst Götsch, na Bahia: a agrofloresta. Com apoio do SINTRA VALE, PROTER e Visão Mundial, este pesquisador e agricultor suíço foi levado²⁹⁴ para participar de um evento em Barra do Turvo com o intuito de oferecer orientações sobre os possíveis caminhos da agrofloresta na região. Segundo Pedro, Nelson Eduardo Corrêa Neto chegou na região junto com seu “mestre” Ernst Götsch e resolveu ficar para apoiar a iniciativa de disseminar a agrofloresta pela região (SOUZA e SILVA, 2013).

Ainda que a Cooperafloresta seja uma associação de produtores que reúne agricultores com histórias de vida diferenciadas, a maioria reconhecidos atualmente como quilombolas, podemos dizer que o grande e primeiro idealizador desta organização foi Nelson. Em entrevista concedida por este discípulo de Ernesto (como costumam chamar Ernst Götsch), ele indica que sua decisão por permanecer no Vale do Ribeira e acreditar na possibilidade de consolidar experiências de agroflorestas

²⁹² Localmente chamada apenas de “Coopera”.

²⁹³ Expressão frequentemente usada pelo agrofloreteiro Pedro Oliveira de Souza, registrado em Souza e Silva, (2013) e no filme “*Agroflorestar - Semeando um mundo de amor, harmonia e fartura*”, disponível em <http://www.agroflorestar.com.br>, acesso em outubro de 2015.

²⁹⁴ Com apoio do SINTRA VALE, PROTER, Visão Mundial e do Nelson Eduardo Corrêa Neto.

na região foi o fato de sentir que “a agricultura quilombola ela é agroflorestal e deísta, como eu” (Nelson).

Agricultura quilombola aqui há 150 anos, pra mim chama-se agrofloresta aquela agricultura. Talvez num fosse tão claro quando eu cheguei no Vale do Ribeira, mas ao mesmo tempo foi o motivo pelo qual eu fiquei. Porque eu tinha definido que eu queria fazer agrofloresta. Encontrei umas pessoas que faziam agrofloresta de uma forma diferente da que eu fazia, mas era agrofloresta (Nelson).

Muitos se entusiasmarão com a proposta de disseminação da agrofloresta na região, mas os que realmente “compraram o peixe” naquele momento foram as famílias de Seu Sezefredo²⁹⁵ e Pedro Baiano²⁹⁶. O primeiro, camponês cansado de enfrentar sozinho os desafios oferecidos pelo mercado convencional, já havia colocado seu sítio à venda. O segundo, baiano e trabalhador metalúrgico da cidade de São Paulo, desempregado, tentava ganhar a vida junto de seu pai num sítio em Barra do Turvo: “Eu tinha uma ilusão de que a gente tendo um pedaço de terra pra plantar e pra colher tudo se resolve, mas a coisa não é desse jeito, e a gente foi fazendo as coisas e estava vendo que não estava dando certo. Às vezes produzia alguma coisa, mas não tinha onde vender” (SOUZA e SILVA, 2013, p.30)²⁹⁷.

Cativados pela técnica e filosofia agroflorestal apresentada por Götsch e recebendo todo o tipo de apoio necessário de Nelson²⁹⁸ e Osvaldinho, que apostavam nesta opção, estes dois companheiros foram aprimorar seus aprendizados realizando um estágio na Bahia, “na casa do Ernst”²⁹⁹. Retornaram desta experiência defensores da agrofloresta, experimentando os aprendizados e colhendo resultados progressivamente. Segundo Pedro: “quem salvou o time foi Seu Sezefredo que tinha uma terra boa, e ele era mais agricultor do que eu” (SOUZA e SILVA, 2013, p.31).

Neste período, segundo os relatos de entrevistas, estas duas famílias, apoiadas por Nelson, conseguiram fazer suas primeiras vendas fora de Barra do Turvo. Pegando carona num caminhão que

²⁹⁵ Sezefredo Gonçalves da Cruz e sua família foram entrevistados pela primeira vez no ano de 2006, em ocasião de minha pesquisa de mestrado. As experiências vivenciadas através da Cooperafloresta o fizeram um “agrofloreteiro” - como gosta de ser chamado - e ecologista apaixonado.

²⁹⁶ Pedro Oliveira de Souza, conhecido como Pedro Baiano, nos hospedou em sua residência como faz com tantos visitantes que buscam de diferentes maneiras aprender com o fazer agroflorestal e encontram uma experiência de vida diferenciada. Sua busca é uma postura de vida de constante autovigilância e reflexão, para (quem sabe um dia) alcançar a utopia da harmonia consigo e com o mundo que o rodeia. Os resultados das entrevistas e do convívio com Pedro e sua esposa Maria de Lourdes serão apresentados neste texto.

²⁹⁷ Esta narrativa de Pedro Baiano é parte do livro “Agrofloresta, Ecologia e Sociedade” (2013), capítulo dois: “Breve história da Cooperafloresta e do Pedro, contada por ele mesmo”.

²⁹⁸ Inicialmente o apoio de Nelson Corrêa era oferecido por iniciativa individual, sem relação com alguma instituição. Depois dos primeiros anos de organização da Cooperafloresta é que este agrônomo foi contratado pela prefeitura para oferecer tal assistência.

²⁹⁹ Expressão utilizada por Pedro (SOUZA e SILVA, 2013, p.32) que indica um sentimento de proximidade ao “mestre”. Aprender na casa do próprio mestre é um elemento que, com um conjunto de outros fatores, favorece o sentimento de cumplicidade e compromisso com este saber. O título de “mestre” é amplamente atribuído à Ernst Götsch, muitas vezes com um sentido que transita entre o reconhecimento da habilidade técnica e uma aura carismática.

buscava produtos no CEASA PR – Central de Abastecimento do Paraná – conseguiam pagar um valor baixo de frete do transporte e participar da feira orgânica do Passeio Público de Curitiba. O apoio de Nelson foi essencial para cada uma das conquistas neste momento de consolidação da Cooperafloresta. É interessante destacar que a relação entre estes atores pioneiros se deu de maneira bastante intensa e próxima, fortalecidos pelo ideal comum de transformação/salvação da vida via agrofloresta. Nelson, por alguns anos, viveu junto a estes companheiros, contando com eles para moradia, alimentação e esperança. Em suas palavras “foi muito visceral no início”. Desde o trabalho de apoio técnico, ao trabalho de captação de recursos e escoamento do produto (que chegava à venda de banana de porta em porta na cidade) Nelson e sua esposa Lucilene Vanessa Andrade ofereceram grande contribuição.

A participação de Lucilene, segundo Nelson³⁰⁰, foi fundamental para o fortalecimento do grupo quanto à capacidade de angariar recursos e garantir a legitimidade institucional necessária a esta tarefa. Em 1998 já eram trinta famílias fazendo agrofloresta e comercializando coletivamente, num processo de construção de um “novo” mercado, fundamentado na venda direta (relação entre produtor e consumidor independente dos centros de distribuição), preço justo, circuitos curtos, entre outros³⁰¹ (VEZZANI, 2013). A autorização para venda dos produtos em feiras orgânicas/agroecológicas foi inicialmente garantida, com intermediação realizada pelo Nelson, via AOPA - Associação de Agricultura Orgânica do Paraná³⁰². Ainda que a experiência em produção agroflorestal já estivesse consolidada desde então, o grupo da Cooperafloresta decidiu pela sua formalização apenas em 2003, quando a associação foi oficialmente fundada. O nome Cooperafloresta é usado como identificação (nome fantasia) da “Associação de Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR”, grupo organizado em associação desde 2003 e em cooperativa desde 2012.

A decisão da formalização da Cooperafloresta foi tomada à medida em que o grupo (em especial a equipe técnica) notou a tendência de expansão das conquistas de mercado e de potencial produtivo já realizadas. A Cooperafloresta crescia e aumentava o seu potencial para a disseminação do modelo agroflorestal. Este foi um momento de concentração dos técnicos nas estratégias burocráticas para angariamento de recursos e consolidação da associação no âmbito regional e nacional. Segundo Nelson (entrevista realizada em outubro de 2015), inevitavelmente foi também um período de relativo distanciamento “das bases”. Segundo ele, sua atuação e a da sua esposa Lucilene, por conta das demandas relativas à necessidade de aprovação de projetos e articulações institucionais, precisava

³⁰⁰ Entrevista concedida à Laura De Biase em outubro de 2015.

³⁰¹ Destacam-se as feiras de produtores orgânicos, agroecológicos e/ou da agricultura familiar, realizada primeiramente em Barra do Turvo e depois (conquistada a possibilidade de transporte que será descrita a seguir) na feira orgânica do Passeio Público de Curitiba. Cabe observar que a relação de comercialização dos camponeses da região se faz com mais frequência em Curitiba do que em São Paulo, principalmente devido à proximidade desta capital.

³⁰² Atualmente Associação para o Desenvolvimento da Agroecologia, responsável pelo desenvolvimento das feiras orgânicas e agroecológicas na região de Curitiba na década de 1990.

caminhar em um ritmo mais acelerado do que aquele vivenciado pelas famílias de agricultores agroflorestais. No entanto, na interpretação deste agrônomo, ainda assim não havia uma ação “*totalmente descolada*”, “*por todo esse histórico juntos a gente tinha uma consanguinidade muito grande, né?*” “*a gente se sentia autorizado pra falar em nome da Cooperafloresta*” (Nelson).

O descompasso no ritmo da ação dos camponeses (chamados por Nelson de agricultores) com relação às ações “burocráticas” realizadas, naquele momento, por Nelson e Lucilene, é identificado como uma consequência de demandas externas. A forma pela qual a Cooperafloresta, a partir deste momento de maior abertura ao mercado, fosse apresentada ao universo exterior implicaria em maiores ou menores condições oferecidas à captação de recursos. Um exemplo ilustrativo desta necessidade de cuidado na forma de apresentação às possíveis fontes de financiamento pode ser extraído de uma breve análise do objetivo institucional disponibilizado no site atualmente (citado abaixo). É possível notar que o texto se configura num caldo estratégico de palavras (selecionadas pela equipe técnica) atrativas ao nicho de mercado ao qual pertence a Cooperafloresta, muito mais do que ao perfil das famílias associadas.

A Cooperafloresta caminha em busca do fortalecimento da agricultura familiar e do desenvolvimento de uma consciência ambiental, visando a construção da agroecologia e da prática agroflorestral para o enfrentamento da exclusão social através de alternativas de produção e renda para os trabalhadores e trabalhadoras rurais. Para tal, a Cooperafloresta se propõe a facilitar os processos de organização, formação e capacitação das famílias agricultoras, planejamento dos sistemas agroflorestais, além do beneficiamento, agroindustrialização e comercialização da produção (<http://cooperafloresta.org.br>)³⁰³.

Desde o início das experiências em agrofloresta realizadas em Barra do Turvo através da Cooperafloresta, a convivência dos agricultores e agricultoras (camponeses e quilombolas) com pessoas interessadas nesta proposta foi constante. Nas palavras de Pedro Baiano: “Uma coisa curiosa que eu percebia, é que sempre tivemos visita de gente interessada em agrofloresta, desde quando nós começamos. Sempre aparecia alguém pra ver, interessado, mesmo que a gente não tinha nada ainda, isso era curioso” (SOUZA e SILVA, 2013, p.33). Atualmente, consolidada como uma referência nacional em agrofloresta, a Cooperafloresta recebe aproximadamente mil pessoas por ano (agricultores e agricultoras, organizações, técnicos, universitários, consumidores e estudantes) em visitas³⁰⁴, intercâmbios, estágios, cursos, etc. (VEZZANI, 2013).

³⁰³ Acesso em novembro de 2015.

³⁰⁴ Atualmente as visitas adquiriram uma condição de “turismo científico”. Segundo Krasucki (2014, p.36): “Os roteiros são pré-determinados. Uma das funcionárias da Cooperafloresta cuida de receber as ligações dos interessados, de avisá-los das possibilidades e dos custos das visitas. Os visitantes mais antigos costumam ter preferência por visitar um ou outro agricultor que já conhecem. Os novos são orientados para os bairros e famílias que mais se destacam em produção, ou que têm mais condições de receber grupos e introduzi-los no trabalho com agroflorestras. Os agricultores recebem, por visitante, R\$12,00 por cada refeição, o mesmo valor em caso de pernoite e mais R\$100,00 (dividido entre todos os visitantes) pelo

Como não poderia deixar de ser, portanto, as produções científicas sobre as experiências da Cooperafloresta não são poucas. Mais atual e, digamos, comprometida com a instituição, é o livro “*Agrofloresta, Ecologia e Sociedade*” publicado pela própria equipe em 2013³⁰⁵. Com recurso oriundo do Projeto Agroflorestar, a Cooperafloresta reuniu técnicos e pesquisadores de diversas instituições de ensino e pesquisa (professores e estudantes de graduação, mestrado e doutorado) para analisar distintas dimensões das experiências desenvolvidas pelo grupo de técnicos e produtores agroflorestais (desde análises das agroflorestas com um enfoque agrônomo, até outras mais antropológicas, como a história de vida de Pedro Baiano - contada por ele mesmo)³⁰⁶. Integrados ou não ao grupo de pesquisa contratado pela Cooperafloresta, nota-se, de maneira geral, que as experiências desenvolvidas pela associação, na figura de seus proponentes, têm um potencial muito grande em cativar, envolver e encantar pesquisadores e estudantes.

Além desta relação com *os que vem de fora*, os camponeses envolvidos com a Cooperafloresta vivenciaram também situações de relação com o universo científico, ambientalista e agroflorestal em ambientes externos: viagens de formação, visitação, participação em feiras e congressos possibilitaram, principalmente às mulheres, o contato com o universo público (o “de fora”, o exterior, o desconhecido) de forma até então nunca feita. O depoimento de uma associada, citado por Rodrigues e Ferreira (2013), evidencia o caráter de fortalecimento das mulheres ocorrido durante o processo de envolvimento com a Cooperafloresta, consequência da abertura oferecida a elas através da Rede Ecovida.

A Cooperafloresta pode ser considerada não somente uma associação dos agricultores familiares, mas também um instrumento de construção de autonomia dos seus integrantes, potencializando tanto a sua formação intracomunitária quanto garantindo espaços de intercâmbio com agricultores de outras regiões. E, a partir disso, ocorreu o estímulo para formação da juventude e participação das mulheres, por exemplo: **Participação das mulheres – a Rede Ecovida estimula a participação.** Aqui antes era todo mundo meio arredio. Depois com as reuniões isso mudou, todo mundo interage mais. As mulheres viajaram. Antes a gente tinha vergonha de conversar com os outros, hoje não. Na reunião do conselho têm várias mulheres hoje como representantes dos grupos. Antes era só homem. Hoje é quase a metade. (JORLENE. Comunidade Três Canais – Adrianópolis/PR – entrevista realizada em fevereiro de 2009) (RODRIGUES e FERREIRA, 2013, p.141).

dia de trabalho que cederam para receber os forasteiros. Os agricultores mais visitados começaram a construir novos espaços para aumentar o número possível de visitas e aumentar seu conforto”.

³⁰⁵ A dissertação de Lucas Berliner Krasucki (2014), citada nesta pesquisa, apresenta uma “etnografia da Cooperafloresta” e não pertence às produções realizadas a partir deste financiamento.

³⁰⁶ Conforme apresentado no capítulo introdutório desta tese, a relação entre pesquisadores e o corpo técnico da Cooperafloresta sofreu alguns desgastes históricos, tanto pela intensidade deste convívio quanto por pequenos desentendimentos quanto às publicações realizadas. Esta forma de institucionalização das visitas de campo tem, portanto, certa função de regulação e organização do acesso aos trabalhos da Associação. De forma mais direta, é ainda um meio de tornar estas experiências inovadoras de produção uma fonte de recurso às famílias de produtores agroflorestais, aos moldes de um “turismo científico”. Krasucki (2014) também se refere a esta dificuldade de relação entre pesquisadores e equipe técnica da Cooperafloresta.

Em entrevistas de campo foram mencionadas diversas situações de resistência dos maridos com relação ao envolvimento das esposas nesse processo de conquista de um universo exterior representado pela Agrofloresta. É evidente, nestas situações, que o fazer agroecológico e as relações externas demandadas pelo processo de construção da Cooperafloresta são representados como parte da vida pública, exterior ao universo socialmente construído como feminino. Cabe, ainda, relacionar esta conquista das mulheres *negras* de Barra do Turvo (e Adrianópolis) com sua posição social específica.

Conforme discutido na introdução desta tese, as manifestações africanas culturais e religiosas que destacam o papel feminino (como a representação da maternidade ligada à terra - a metáfora da Terra-Mãe), a consequência histórica da matrifocalidade vivenciada pelas famílias negras no Brasil (BERNARDO, 2003), o passado de luta, determinação e resistência da mulher negra neste país, são razões para a autodefinição hoje destas mulheres como “mulheres raçudas, que não têm papas na língua nem medo de nada” (CARNEIRO e CURY, 2008, p.123). Verificou-se, em pesquisa anterior³⁰⁷, que este processo de conquista das mulheres acontece de forma mais dificultosa (quando não inexistente) na mesma região em famílias de origem branca ou não quilombolas. Desse modo, ainda que o estímulo à participação das mulheres pela Rede Ecovida seja demonstrado por Rodrigues e Ferreira (2013), é importante evidenciar que o movimento de envolvimento das mulheres na Cooperafloresta possui atribuições socioculturais próprias.

Em maioria de homens, o número de famílias associadas à Cooperafloresta oscilou bastante desde sua criação. Entre o entusiasmo de novas possibilidades de produção/comercialização e as diversas situações de dificuldades/conflitos internos, o grupo chegou ao número de 150 famílias e atualmente conta com 110 famílias (322 pessoas) distribuídas nos municípios de Barra do Turvo - SP, Adrianópolis e Bocaiúva do Sul, estes dois últimos situados no estado do Paraná.

Através de diversos projetos e apoios governamentais e não governamentais, a Cooperafloresta tem conseguido manter uma equipe técnica permanente (composta por 3 engenheiros agrônomos e 1 engenheiro florestal), 1 coordenadora administrativa financeira e 1 contador (COOPERAFORESTA, s.d.). Junto aos estagiários e outros aprendizes que contribuem com o grupo, mantêm uma pessoa responsável pela comunicação, uma gestora de projetos, três funcionários que administram a comercialização, dois motoristas e algumas pessoas que ajudam no processamento da produção. Quanto à infraestrutura, possuem uma frota de 4 caminhões (sendo um deles refrigerado), uma agroindústria e pequeno maquinário adaptado às necessidades locais/agroflorestais (tais como o “tratorito” (pequeno trator a gasolina), o perfurador de solos e a motosserra) (KRASUCKI, 2014).

Além da produção agroflorestal, conforme foi citado anteriormente, vislumbra-se a inserção e construção de um mercado “alternativo”. Segundo Vezzani (2013), há um compromisso da

³⁰⁷ Pesquisa de mestrado: DE BIASE (2010).

Cooperafloresta com a “comercialização coletiva, ética e solidária”, que se realizou inicialmente através da venda direta em pequenas feiras livres de municípios próximos, alcançando atualmente: cinco Feiras Verdes e duas Feiras de Economia Solidária em Curitiba-PR, Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), pequeno varejo e restaurantes³⁰⁸. As vendas da Cooperafloresta em pequenos varejos e outros compradores têm atingido regiões como São Paulo e Rio de Janeiro (KRASUCKI, 2014). As feiras, contudo, são compreendidas como “importante inovação em termos de comercialização, por articular grupos urbanos de economias solidária e agricultores ecologistas” (PEREZ-CASSARINO, 2013, p.251). Segundo Nelson (outubro/2015) “o PAA teve importância extraordinária” quanto à regularidade das vendas e dos pagamentos, mas nos últimos anos o programa cometeu falhas que atingiram gravemente a Cooperafloresta e seus associados.

A organização dos produtores via Cooperafloresta viabiliza uma centralização da comercialização interessante para todos os associados, entre outras coisas, aumentando as possibilidades de venda, dividindo custos e melhorando os preços. Os custos de comercialização são cobertos com a diferença entre o valor pago pelo produto ao agricultor e o valor recebido na venda. O valor do produto é fixado segundo acordo interno. Conforme discute Perez-Cassarino (2013), ainda que não haja cobrança percentual, os custos da associação acabam sendo divididos proporcionalmente e possibilitando a inclusão de camponeses com menores potencialidades logísticas ou volumes de produtos:

Possibilita-se, assim, maior equidade no processo, ou seja, independente da distância que o agricultor se encontre, ele paga o frete de acordo com o volume de produto enviado, fazendo com que aqueles que enviam mais produtos, portanto possuem maior renda, tenham maior participação nos custos, mesmo que estejam mais próximos da sede da Associação. Desta forma, possibilita-se uma maior inclusão dos agricultores ao processo, uma vez que, mesmo estando distante e entregando pequenas quantidades, o agricultor pode viabilizar sua venda, o que não ocorreria caso o frete fosse cobrado pela distância percorrida ou, obviamente, a comercialização fosse feita de forma individual (PEREZ-CASSARINO, 2013, p.252)

Além de bons resultados econômicos, já é possível quantificar os benefícios ambientais gerados pelo sistema agroflorestal praticado em Barra do Turvo. “Do ponto de vista ambiental, um dos resultados que já se chegou é que o processo de agroflorestação tem sequestrado uma quantidade maior de carbono do que um simples processo natural de regeneração” (Nelson). Segundo Walter

³⁰⁸ Informações do site da Rede Ecovida (<http://www.ecovida.org.br/nucleos/agroflorestal/>), consultado em setembro de 2015.

Steenbock, pesquisador do ICMBio, uma taxa entre 6 e 7 toneladas de carbono são fixadas por ano nas agroflorestas (<http://www.agroflorestar.com.br>)³⁰⁹.

Em busca de agrupar benefícios econômicos e ambientais a Cooperafloresta integra-se, desde 2001, à Rede Ecovida de Agroecologia. A participação na Rede possibilita a certificação agroecológica de seus produtos através de um processo de certificação participativa (descrito abaixo). É pertinente ressaltar que uma parte significativa das possibilidades de comercialização da Cooperafloresta são fruto deste envolvimento na Rede, que oferece diversas possibilidades de articulação entre as iniciativas de produção ecológica espalhadas pelas regiões do país, resultando não apenas na garantia de qualidade do produto ao consumidor, mas em processos de aprendizagem entre produtores.

Com este apoio da Rede, segundo publicação disponibilizada no site do “Projeto Agroflorestar”³¹⁰, a produção das 112 famílias associadas à Cooperafloresta ocupava a ordem de 1000 ton/ano, sendo mais de 80% comercializada coletivamente através da “Coopera”. Apenas para ilustrar o ritmo de crescimento da associação, numa análise histórica, de acordo com o referido documento, a renda anual total obtida passou de R\$ 83.000,00 em 2005 para R\$ 260.000,00 em 2007, tendo atingido R\$ 350.000,00 em 2008, R\$ 500.000,00 em 2009³¹¹. Nesta publicação, contudo, existe a informação de que a perspectiva para 2012 era de atingir R\$ 850.000,00. Sabe-se, de maneira menos quantitativa, que até o ano de 2013 a Cooperafloresta manteve suas atividades produtivas num considerável crescente. A partir deste ano, uma crise administrativa³¹² dificultou os procedimentos de repasse de verbas às famílias produtoras, que acarretou em fortes prejuízos à associação. Atualmente, vêm recuperando suas condições de produção e administração financeira, numa tendência integrada de reforçar a autonomia dos camponeses e reduzir a influência dos técnicos nas funções administrativas e de gestão interna, conforme será descrito a seguir. Mesmo contando com caminhão próprio, ressalta-se, ainda, que os ganhos mencionados embutem a situação de altos custos de comercialização enfrentadas pela associação devido a questões logísticas (precariedade e distância dos acessos) e de preparação do produto (seleção, maturação, embalagem). Até 2012 o custo da comercialização superava 40% do total comercializado (COOPERAFLORESTA, s.d.)³¹³.

³⁰⁹ Informação obtida no vídeo “*Agroflorestar: semeando um mundo de amor, harmonia e fartura*”. Acesso em setembro de 2015.

³¹⁰ “Um olhar sobre o fazer agroflorestal” site consultado em setembro de 2015 (<http://www.agroflorestar.com.br>). Não há informação sobre o ano de publicação deste material, contudo, de acordo com o texto e datas publicadas, estima-se que seja referente ao ano de 2011 ou início 2012.

³¹¹ Não obtive acesso aos valores atuais.

³¹² Segundo Nelson (entrevista realizada em outubro de 2015), esta crise está diretamente relacionada aos repasses financeiros e exigências burocráticas do PAA.

³¹³ Como parte considerável dos apoios obtidos para este desenvolvimento econômico, podemos citar o Fundo Rotativo de Microcrédito da associação: “A Cooperafloresta administra um fundo de microcrédito rotativo desde 2004, com recursos originalmente disponibilizados por financiadores, principalmente a Visão Mundial. Com a ampliação dos projetos, o microcrédito tem sido dinamizado. O fundo é administrado pelo Conselho de Representantes da Cooperafloresta que estabeleceu algumas regras básicas no Regimento Interno da mesma. Atualmente, tem-se priorizado investimentos coletivos – caixas plásticas, mudas, sementes, embalagens, etc – onde o repasse para os associados é realizado em produto

A certificação participativa realizada através da Rede Ecovida, contudo, contribui para a redução de possíveis custos inerentes a estes processos de validação da atividade orgânica/agroecológica, relativos principalmente ao pagamento das auditorias realizadas por profissionais externos. No processo participativo de certificação há regras e princípios que orientam um processo de certificação a ser “auditado” pelo próprio grupo de produtores. Existe, nesta opção, uma noção de monitoramento do grupo pelo próprio grupo, que, acredita-se, garante não apenas o cumprimento das regras previamente estabelecidas³¹⁴ mas múltiplos aprendizados oriundos da necessidade estabelecida da convivência entre os pares. Segundo Oliveira e Santos (2004), as principais características da certificação participativa realizada na Rede são: a construção de confiança, participação, descentralização, organização de base, formação de rede, transparência, olhar externo, adequação à pequena produção familiar e desenvolvimento de processos pedagógicos. É relevante ressaltar que nas normas do processo de certificação³¹⁵ há uma atenção à necessidade de respeito às diferenças culturais entre os grupos e a valorização de suas especificidades na maneira de produzir (“cada um com seu jeitinho”) como parte da agroecologia:

O que fazemos em nossa comunidade e município também está sendo feito em outros lugares, tanto na nossa região como fora dela. É claro que tem lugar que é mais frio, tem lugar que é mais quente... seco ou chuvoso... e que se produz coisas diferentes da nossa comunidade e, às vezes, de forma diferente, pois tem companheiro descendente de índio, de caboclo, de negro, de alemão, de italiano, **cada um com seu jeitinho**. [...] Mas esta diferença não quer dizer que um é melhor que o outro, quer dizer que é importante respeitarmos e valorizarmos os trabalhos e as características das regiões. Isso faz parte da Agroecologia! Então para fortalecer o que fazemos é que criamos os NUCLEOS REGIONAIS. Em cada um deles existe várias experiências de gente que produz, beneficia, vende e compra produtos ecológicos todos construindo a agroecologia e a solidariedade. E estes conectados entre si, formam a REDE ECOVIDA (OLIVEIRA e SANTOS, 2004, p.9 – grifo meu).

A Cooperafloresta pertence ao **Núcleo Agroflorestal** da Rede Ecovida. Segundo Silva (2013), os princípios e regras que estruturam essa associação são frutos da sua participação nas reuniões e demais esferas organizativas da Rede, junto com as demandas discutidas e acordadas em seus espaços deliberativos internos. O principal meio de realização da certificação participativa (através da Rede) na Cooperafloresta é a prática do *mutirão*.

A Cooperafloresta desenvolve um sistema de certificação participativa da produção agroecológica, vinculado à Rede Ecovida de Agroecologia, em que há regras definidas

e não em dinheiro. O pagamento é realizado através de desconto do pagamento mensal de 10% do valor dos produtos comercializados por cada associado que acessou o microcrédito. Não existe nenhum documento que formalize o acesso ao recurso e o compromisso de pagamento, mas a inadimplência é muito baixa” (COOPERAFLORESTA, s.d.).

³¹⁴ Estas regras referem-se principalmente às opções oferecidas sobre o manejo da produção: critérios quanto ao uso de insumos agrícolas, agrotóxicos, uso do fogo, técnicas específicas de manejo do solo, fauna e flora, etc..

³¹⁵ Esta determinação é parte das orientações oferecidas como “Princípios Gerais” do “Caderno de Formação” da Rede Ecovida, organizado por Oliveira e Santos (2004).

para os associados, como, por exemplo, **a proibição de queimadas e utilização de agrotóxicos e adubos químicos. Em caso de desrespeito a essas regras, as famílias poderão ser expulsas da Associação.** [...] Os procedimentos de certificação obedecem ao mesmo processo exigido para a filiação de novos integrantes. Os interessados devem ser vinculados a um **grupo de mutirão**, em que se desenvolvem **as relações de autoavaliação**³¹⁶ entre os agricultores e se organizam os **acordos** em torno da certificação (BRAGA e SILVA, 2013, p.174-175 – grifo meu)

O cumprimento dos princípios da certificação participativa (elencados anteriormente) possibilitam, conforme dito anteriormente, a substituição das visitas de um auditor/inspetor pelo envolvimento das famílias de agricultores e suas organizações, dos técnicos, das organizações de assessoria locais e regionais e dos consumidores. A estratégia de participação articulada pela Cooperafloresta passa especialmente pela realização destes “grupos de mutirão”, que serão descritos nos próximos parágrafos deste capítulo. A Cooperafloresta organiza-se através da formação de grupos de produtores com afinidades locais e proximidade espacial, que formam um grupo de mutirão. Segundo Costa e Silva (2013), em 2013 reuniam-se 22 grupos de mutirão na Cooperafloresta, cada um deles com um representante, responsável institucionalmente por participar e representar o grupo na reunião mensal dos conselheiros, discutir e deliberar sobre as atividades e regras de conduta da associação.

O Estatuto da Cooperafloresta estabelece como estrutura política que as deliberações aconteçam em Assembleia Geral e que a gestão da associação aconteça através de três Conselhos (Conselho dos Representantes, Conselho de Ética e Conselho Fiscal) e uma Diretoria (SILVA, 2013; PEREZ-CASSARINO, 2013). O representante de cada um dos grupos formados deve assumir a função de garantir o cumprimento das regras acordadas no coletivo e estabelecer o vínculo entre o grupo e a equipe conselheira. Os mutirões são momentos em que todos se encontram na área de produção de uma das famílias do grupo, até que todas elas sejam visitadas, para realizar atividades de produção, aprendizagem, certificação, conforme será descrito abaixo.

Vários autores evidenciam o potencial aglutinador do mutirão da Cooperafloresta, assim como sua condição de gerar autonomia e circulação tanto de conhecimentos, como de sementes (material genético) e outros bens (BRAGA E SILVA, 2013; SILVA E STEENBOCK, 2013; SILVA et al., 2013). Segundo estes autores, o mutirão praticado na Cooperafloresta é um resgate da prática do mutirão tradicionalmente realizada pelos camponeses³¹⁷. Nas palavras de Nelson:

³¹⁶ A “autoavaliação” aqui mencionada refere-se ao processo de certificação participativa em si. Ou seja, na ocasião do mutirão os camponeses teriam a possibilidade/compromisso de verificar uns a produção dos outros, como realizaria um técnico (agrônomo) em ocasião de auditoria caso o processo não fosse participativo

³¹⁷ A relevância da prática do mutirão na reprodução da vida camponesa é discutida por diversos autores, como Martins (1981); Santos (1984); Woortmann e Woortmann (1997); Brandão (1995); Shanin (2008), Caldeira (1956), Cândido (1975). Conforme foi descrito no capítulo anterior, o mutirão é e nunca deixou de ser uma prática constituinte da comunidade Ribeirão Grande, que sofreu desestímulos por conta das transformações socioeconômicas das últimas décadas, mas que vem atualmente ganhando força através dos incentivos oferecidos via Associação Quilombola.

a Cooperafloresta ela dinamizou vários elementos da cultura quilombola. Por exemplo o mutirão, pixirão... é da língua ali, né? É um dos lugares que mais funciona [...]. Isto acabou sendo estatutário, regimental, vamos dizer, pra Cooperafloresta. Mas é uma prática, que vinha sendo abandonada, mas é uma prática da cultura local. Praticar ajuda mútua. Então você dá uma adequada a isso... então... que é um momento de ensino... e também de organização, que é claro que é, né?

As adequações realizadas na prática do mutirão, que a tornou regimental, estão diretamente vinculadas às demandas do processo de certificação, definidas pelo grupo dos produtores em articulação com a Rede. Conforme evidencia a citação acima, o mutirão ganha novos contornos, relacionados à processos de capacitação e auditoria característicos do universo da certificação.

Cada grupo dos bairros faz, no mínimo, um mutirão por semana, atividade obrigatória para todo associado da Cooperafloresta. Esses mutirões acontecem, rotativamente, nas áreas de cada um de seus participantes e podem durar de duas horas até uma manhã ou tarde inteira. O agricultor que recebe o mutirão costuma aproveitar a situação para fazer trabalhos pesados, como preparar áreas novas de agrofloresta ou manejar áreas há muito abandonadas. Ao final, os participantes assinam uma lista de presença, que fica com o representante e é levada nas reuniões do Conselho. A lista serve como comprovante exigido para o processo de certificação orgânica participativa e garante, àquele que participou do mutirão, um **crédito de R\$30,00** que pode ser utilizado na compra de mudas, sementes ou ferramentas que a Cooperafloresta adquire por meio de projetos socioambientais. **Outras atividades que garantem créditos são capacitações, assembleias e atividades de pesquisa relacionadas institucionalmente a projetos da associação** (KRASUCKI, 2014, p. 35).

Segundo depoimento transcrito por Rodrigues e Ferreira (2013, p.139):

Nesses pixirom [mutirão]³¹⁸, na hora da palestra, se tem problema é nesta hora que vai buscar resolver os problemas. Como deveria ser feito, é passado sobre todos os problemas e o que foi discutido no grupo, por exemplo, como tá o andamento da Coopera... (Zé Baleia – comunidade Arueira – Barra do Turvo/SP, entrevista em fevereiro/2010).

O acompanhamento dos técnicos aos sistemas de produção de cada família acontece majoritariamente em dias de mutirão. Ainda que alguns agricultores manifestem o interesse e sintam-se capazes de realizar o planejamento de sua produção de forma autônoma, os técnicos sentem-se responsáveis por realizar esta tarefa, muitas vezes com apoio de outros especialistas³¹⁹. Nestes anos de Cooperafloresta, além das técnicas de produção e dos canais de comercialização, a relação entre

³¹⁸ A utilização por alguns camponeses do termo “pixirom” deve-se à proximidade da região com o Paraná. No Paraná o “mutirão” é frequentemente chamado de “pixirom”.

³¹⁹ Esta situação é, segundo Krasucki (2014), fonte de conflitos entre técnicos e associados. Da perspectiva destes últimos, há por parte dos técnicos uma posição de privilégio aos cooperados que produzem em sistemas agroflorestais mais atualizados quanto às técnicas de produção propostas por Ernst Gotsch (algumas vezes indesejados pelas famílias adaptadas às técnicas anteriores). Segundo os técnicos, a quantidade de agricultores faz com que eles precisem privilegiar aqueles que “aceitam suas recomendações”. A queixa destes últimos é a de que alguns agricultores mais antigos “colocam-se em posição de superioridade em relação aos técnicos” (Krasucki, 2014, p. 64). A relação de superioridade/inferioridade existente entre técnicos e camponeses e evidenciada nesta passagem será discutida nesta tese mais adiante.

técnicos e famílias agricultoras (camponeses, quilombolas, caiçaras e mais recentemente assentados da reforma agrária) passou por alguns ajustes. Atualmente, existe uma preocupação interna de transferência de responsabilidades e de potencialização da autonomia dos agricultores e agricultoras no processo de gestão. Segundo Silva (2013), a equipe técnica da Cooperafloresta historicamente assumiu funções e exerceu influências centrais no processo de gestão da associação.

[...] apesar dessa estrutura formal, o que se observa na prática é a deliberação e gestão organizacional para assuntos estratégicos e alguns táticos pela assessoria técnica. Não se trata da anulação das atividades e dos efeitos dos mecanismos formais de gestão da organização, mas da dependência e (ou) influência da assessoria técnica nas decisões realizadas pela organização (SILVA, 2013, p.209).

Conforme observou Nelson (outubro/2015) quando, em entrevista, conversávamos sobre a relação entre a equipe técnica e os agricultores, “poder” e “responsabilidade” são duas coisas que “andam juntas”. Sendo assim, ainda que se busque a horizontalidade nos processos decisórios da Cooperafloresta, a influência de Nelson, segundo ele, é inegável. No entanto, desde 2011³²⁰ o corpo técnico da Cooperafloresta vem transferindo responsabilidades à Diretoria e esforçando-se para amenizar as distâncias entre os representantes dos assuntos administrativos e aqueles de produção (SILVA, 2013).

No planejamento produtivo das agroflorestas as diretrizes principais têm como fonte maior as orientações do “mestre Ernesto”. Entre este “mestre” e os cooperados existe a intermediação da equipe técnica que acontece tanto em momentos específicos como o mutirão, quanto em ocasiões eventuais solicitadas pelas famílias individualmente. Conforme descrição realizada a seguir, um dos instrumentos metodológicos utilizados para avaliação e planejamento das áreas de agrofloresta³²¹ é denominado “estrela da agrofloresta”. O planejamento das agroflorestas é revisitado anualmente e é um pré-requisito para a entrada na associação (BRAGA e SILVA, 2013). Tal como evidencia o exemplo apresentado abaixo (**Figura 7**), a avaliação anual realizada com a construção da “estrela” pode contribuir para possíveis ajustes no processo de produção, demandados pela busca do equilíbrio balizado pelo método. Neste exemplo, que trata da agrofloresta de Pedro de Oliveira (Nome), implantada há 15 anos (Idade), pertencente ao Córrego do Franco (Grupo), a estrela formou-se em equilíbrio, ainda que seja possível melhorar os aspectos da “Produção”, “Manejo”, “Cuidado e

³²⁰ Ano seguinte à aprovação de um grandioso projeto, financiado pela Petrobrás, denominado Projeto Agroflorestar. Este projeto já se encontra em sua segunda etapa e possibilitou a expansão das ações da Cooperafloresta para outras regiões (como o litoral do Paraná e os assentamentos do MST em Ribeirão Preto/SP e no município da Lapa/PR).

³²¹ Para conhecimento da dimensão técnica do sistema de produção agroflorestal da Cooperafloresta consultar: Steenbock e Vazzani (2013); Steenbock *et al.* (2013); e os vídeos disponíveis em: <http://www.agroflorestar.com.br> e <http://agendagotsch.com/>. [data de acesso]

carinho” e “Terra boa”. Esta metodologia, sua elaboração e forma de uso, será detalhada nos próximos parágrafos deste capítulo.

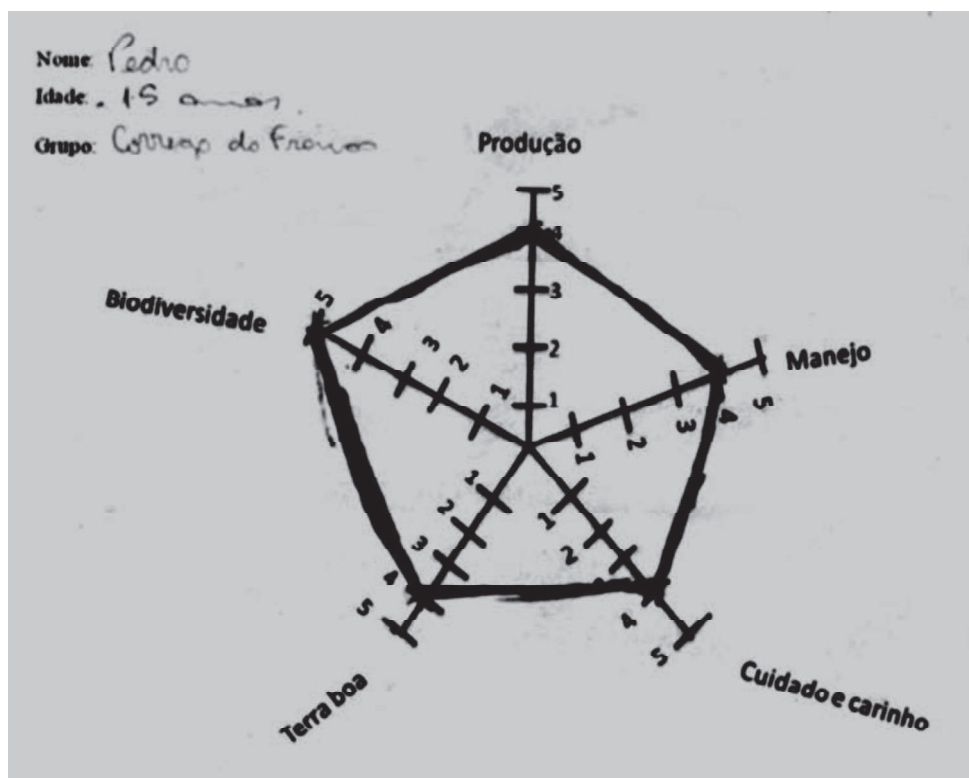


Figura 7: “Estrela” relacionada a uma das agroflorestas de Pedro de Oliveira, agricultor associado à Cooperafloresta. Fonte: STEENBOCK et al., 2013, p. 319.

A construção da “estrela molde”³²², que é preenchida durante os processos de autoavaliação e planejamento, foi realizada em oficinas com associados. Durante este processo de construção, os participantes³²³ responderam à questão sobre quais seriam os indicadores de uma “boa agrofloresta”. As respostas obtidas foram compiladas (pela equipe técnica) em cinco eixos, cada um deles representando um braço da estrela. Considerando o centro da estrela como nível zero, cada um dos braços é graduado em cinco níveis (de zero à cinco). Os eixos definidos foram: “Produção”, “Manejo”, “Biodiversidade”, “Terra Boa” e “Cuidado e Carinho”. Os estudos realizados por Steenbock et al. (2013) (apresentados no vídeo “*Agroflorestar: semeando um mundo de amor, harmonia e fartura*” de João Amorim)³²⁴ evidenciam que os pesquisadores da Cooperafloresta envolvidos no desenvolvimento do método surpreenderam-se com a priorização por indicadores de ordem sociocultural não relacionados à lógica capitalista de produção. Segundo estes autores:

³²² O “molde” refere-se aos cinco braços da estrela graduados de zero a cinco, que será preenchido/desenhado conforme exemplo da Figura 7.

³²³ Não foi encontrada informação sobre a proporção entre o número de homens e mulheres que compuseram as oficinas.

³²⁴ Disponível em <http://www.agroflorestar.com.br> em setembro de 2015.

Note-se que há uma maior priorização de indicadores relacionados ao carinho, ao cuidado e ao envolvimento social que a agrofloresta proporciona (valor de priorização = 81) do que à própria produção originada da mesma (valor de priorização = 55). É importante observar a existência de indicadores bastante subjetivos para caracterizar “boas agroflorestas”, se vistos a partir de uma lógica tecnicocientífica. **Difícilmente um técnico ou cientista definiria que uma “boa agrofloresta” é aquela em que as pessoas “cuidam das plantas dos companheiros como se fossem as próprias”, ou aquelas “em que se gosta de trabalhar”, ou ainda aquelas que têm “cheiro de tatu”** (STEENBOCK *et al.*, 2013, p.312).

Segundo Steenbock *et al.* (2013), a principal motivação para permanente utilização desta metodologia é a possibilidade de incorporar (visualizar e reajustar) a complexidade inerente aos sistemas agroflorestais e, portanto, às ações da Cooperafloresta. O autor utiliza como um dos resultados deste diagnóstico o fato de os agrofloresteiros³²⁵ (camponeses associados à Cooperafloresta) identificarem ao que se compreende como uma “boa agrofloresta” índices de naturezas diversas, em contraposição ao posicionamento hegemônico por parte dos técnicos que têm como principal critério o índice de produtividade.

[...] cabe ressaltar que tal metodologia é uma possibilidade de solução encontrada na tentativa de equacionar a **complexidade** presente nas análises socioambientais, envolvendo **sistemas agroflorestais** encontradas no âmbito das **ações da Cooperafloresta**. [...] Muito embora não haja um modelo único para realização de pesquisas em relação à sociobiodiversidade, pode-se indicar que o método da “estrela” é uma estratégia que pode contribuir para o **fortalecimento do conhecimento local, autonomia, autogestão, valorização e empoderamento dos sujeitos que dela participam**, tanto técnicos como agricultores ou pesquisadores (STEENBOCK *et al.*, 2013b, p. 319 – grifo meu).

Ressalta-se que o símbolo utilizado (a estrela), a graduação existente em seus braços, a nomenclatura dos eixos (os braços das estrelas) e a disposição destes eixos na composição da estrela (conforme apresentado na Figura 7) foram definidos pela equipe técnica. A estrutura elaborada para estes processos de avaliação permite a visualização da importância do equilíbrio. A idade da agrofloresta contribui diretamente com o tamanho da estrela, mas, independentemente deste tamanho, para que a figura forme uma estrela (tal como a costumamos representar) o tamanho dos eixos deve ser simétrico. Apenas com este equilíbrio a estrela se forma como uma “boa estrela” da agrofloresta. Nota-se que, ainda que o eixo “Produção” tenha sido o de menor valorização entre os associados, ele costuma representar o eixo central segundo o posicionamento normalmente utilizado para a estrela, acompanhado dos vizinhos imediatos Manejo e Biodiversidade.

Uma análise das frases que compuseram cada um dos eixos nos permite identificar, por exemplo, que os conceitos Biodiversidade e Manejo, estritamente técnicos, contêm em sua origem

³²⁵ Discutiremos sobre a utilização deste termo mais à frente.

elementos característicos do universo camponês, tal como o termo “miudezas”. Fortemente relacionado ao autoconsumo e ao universo feminino, a produção de miudezas é um elemento extremamente significativo das estratégias camponesas para a reprodução de um modo de vida autônomo. Os termos que deram origem aos eixos pertencem, de maneira geral, ao universo técnico-científico da “sustentabilidade”, mais especificamente ao universo agroflorestal.

É, contudo, interessante notar a forma como os associados – essencialmente camponeses – apropriam-se da terminologia a eles oferecida através das capacitações e do convívio (de mais de 15 anos) com pesquisadores deste campo do conhecimento, oferecendo a ela novos significados e, alguns deles, utilizando-a de forma a encaixar suas expectativas naquelas identificadas por eles nos técnicos. Esta situação tem relação direta com a “flexibilidade de adaptação” dos camponeses às situações adversas, discutida por Shanin (2008). Tendo estes camponeses encontrado na Cooperafloresta uma possibilidade de saída à crise vivenciada por eles, são capazes de se adaptar, incorporar e ressignificar o discurso ecológico oferecido, fazendo dele uma alternativa efetiva para a continuidade da reprodução de seu modo de vida.³²⁶ Além disso, foi possível notar que o grau de incorporação dos princípios ecológicos (mais especificamente àqueles inerentes à *ecologia profunda*³²⁷) possui variações entre os associados, compondo uma equipe com um grupo minoritário “efetivamente” orientado por tais princípios e um grupo maioritário que transita entre a simpatia por este universo ecologista e esta necessidade de convivência com ele que exige “flexibilidade”.

Em entrevista realizada com Nelson em outubro de 2015, foi possível confirmar a hipótese obtida a partir dos trabalhos de campo anteriormente realizados: o principal elemento aglutinador da Cooperafloresta são as possibilidades de comercialização e a organização oferecidas pela instituição, que garantem compromisso (ausência de atrasos) no pagamento e aumento dos ganhos. Segundo este agrônomo, “a confiança nisso sustentava a Coopera” (Nelson). Com o passar dos anos as experiências proporcionadas pela Cooperafloresta – em especial o convívio com a equipe técnica – foi despertando um forte sentimento de responsabilidade e compromisso com certa “missão agroflorestal”. Este formato de envolvimento do associado passa pela adoção da noção organicista praticada pelo “mestre Ernesto”, potencializada com alto grau de espiritualidade por seu “discípulo Nelson”. Cada um dos “agrofloresteiros”, em diferentes medidas, sente-se parte de um macrorganismo (o planeta Terra)³²⁸ e

³²⁶ Neste caminho, conforme evidenciam as discussões desta tese, há situações de aproximação e distanciamento deste universo ecológico, que se aproxima munido de oportunidades e exigências.

³²⁷ Esta escola da ecologia será rapidamente apresentada nos parágrafos abaixo. Para maior aprofundamento buscar DEVALL, BILL e GEORGE SESSIONS, *Deep Ecology*, Peregrine Smith, Salt Lake City, Utah, 1985.

³²⁸ A visão da Terra como um macrorganismo vivo foi reformulada mais recentemente pela chamada “hipótese Gaia”. Segundo Capra (1996, p.26): “Essa visão da Terra como estando viva tinha, naturalmente, uma longa tradição. Imagens míticas da Terra Mãe estão entre as mais antigas da história religiosa humana. Gaia, a Deusa Terra, era cultuada como a divindade suprema na Grécia antiga, pré-helênica. Em épocas ainda mais remotas, desde o neolítico e passando pela Idade de Bronze, as sociedades da “velha Europa” adoravam numerosas divindades femininas como encarnações da Mãe Terra. A idéia da Terra como um ser vivo, espiritual, continuou a florescer ao longo de toda a Idade Média e a Renascença, até

assume a função de contribuir com a organização cósmica praticando o sistema agroflorestal. Cada um dos seres que compõe este organismo maior, segundo uma noção de “agrofloresta deísta” (Nelson), contém Deus. Segundo Nelson, como um ritual ecumênico, todos concordam em rezar uma “oração agroflorestal”. O momento privilegiado para este ritual de cultivo desta “espiritualidade agroflorestal” é o mutirão. Este dia de trabalho, formação e formalização do processo de certificação inicia-se com um discurso de agradecimentos que majoritariamente envolve o fazer agroflorestal – a “oração agroflorestal”³²⁹ nas palavras de Nelson –, seguido da reza “Pai Nosso” e, em alguns casos (quando não há evangélicos no grupo), “Ave Maria”. Ainda que haja este cuidado de respeito às religiosidades praticadas localmente (católicos e evangélicos), segundo Nelson “o Deus agrofloresteiro ele é comum, não incomodou ninguém”.

É preciso trazer a religião para onde ela é necessária, na vida. [...] Em cada minhoca. “Há você gosta de Jesus? ”. “Gosto”. “Então, Jesus está na minhoca. Então trata de cuidar da minhoca, trata de cobrir o solo... trata de ter uma estratégia de...” e desse jeito, ele entente. “Ah... você gosta de Deus? ”. “Sim”. “Mas Deus está na formiga. É ele que está cortando sua laranjeira”. E ele está cortando por um motivo. Se eu explicar pra ele que a formiga está cortando porque a laranja não está no lugar, [...] que naquelas condições ali um Assa-peixe vai fazer um trabalho [ambiental] muito melhor. E Deus, como pensa no conjunto, né? Ai... como eu vou... é claro que eu posso falar da teoria da Trofobiose, mas a teoria da Trofobiose ela faz muito mais sentido se ela for vista no âmbito organicista, deísta (Nelson).

A maneira pela qual a espiritualidade foi, desde o início, mobilizada por Nelson e a equipe técnica (que segue suas orientações), fez com que ela oferecesse os instrumentos necessários ao envolvimento daquelas famílias de Barra do Turvo com a proposta da agrofloresta. Conforme foi apresentado neste texto, desde sua primeira passagem pela região (junto a seu “mestre”) Nelson compreendeu que a espiritualidade estava de alguma forma contida na relação daquelas comunidades com a terra: e isto o fez ficar. Antes de formar-se agrônomo, Nelson experimentou o universo científico da física. Ainda que esta ciência pareça distante do universo agroflorestal, esta passagem pela física deixou marcas muito claras na formação deste ativista da agrofloresta.

Desde a chamada “crise intelectual dos físicos quânticos” na década de 1920, que leva à superação da visão mecanicista de Descartes e de Newton, a física vem abrindo canais de comunicação com o ambientalismo através da noção de *pensamento sistêmico* e da teoria cunhada pela *ecologia*

que toda a perspectiva medieval foi substituída pela imagem cartesiana do mundo como uma máquina. Portanto, quando os cientistas do século XVIII começaram a visualizar a Terra como um ser vivo, eles reviveram uma antiga tradição, que esteve adormecida por um período relativamente breve”. Para maior aprofundamento neste assunto buscar, entre outros, pelos estudos de Stephan Harding, James Lovelock e Lynn Margulis.

³²⁹ Esta “oração agroflorestal” não possui um texto padrão, mas estabelece função evidente de conexão da agrofloresta ao universo religioso. Assim sendo, o agradecimento pela agrofloresta é uma constante. Krasucki (2014, p.51-52) a descreve como: “um momento em que todos fecham os olhos e um dos presentes discursa, normalmente agradecendo pela comida, pela agrofloresta, por todos os ali presentes, enfim, por aquilo que lhes ajuda a viver e ganhar seu sustento”.

profunda. O fundamento principal da forma sistêmica de análise - que coloca em cheque o pensamento mecanicista e a ciência cartesiana - é a concepção de que as “partes” não podem ser compreendidas independentemente de seu “todo”. A física quântica depara-se com a situação da existência de algo que não existe realmente se não em relação: as partículas subatômicas. No percurso de renovação paradigmática impulsionado, entre outras coisas, por esta constatação vinculativa, a biologia, a psicologia e a ecologia vão cunhando suas hipóteses de articulação sistêmica entre os elementos que compõem suas ciências.

As partículas subatômicas não têm significado enquanto entidades isoladas, mas podem ser entendidas somente como interconexões, ou correlações, entre vários processos de observação e medida. Em outras palavras, as partículas subatômicas não são "coisas" mas interconexões entre coisas, e estas, por sua vez, são interconexões entre outras coisas, e assim por diante. Na teoria quântica, nunca acabamos chegando a alguma "coisa"; sempre lidamos com interconexões (CAPRA, 1996, p.32).

O reconhecimento desta interconexão entre toda a matéria-energia existente leva ao reconhecimento de uma certa “força invisível” que une todo o universo. A imaterialidade inerente a esta concepção, junto à vinculação de sua condição existencial à conexidade com “o todo”, no limite o cosmos, fundamenta interpretações espiritualistas ou religiosas do fenômeno. Este vínculo é estabelecido reconhecidamente pela chamada ecologia profunda. Criada pelo filósofo norueguês Arne Naess no início da década de 1970, em oposição à noção de “ecologia rasa”, a “ecologia profunda” extrapolaria o antropocentrismo daquela primeira ao reconhecer igualdade valorativa (espiritual) em todos os seres vivos. O pensamento sistêmico e a noção de um “todo cósmico” são a base para esta escola da ecologia. Segundo o físico Fritjof Capra:

A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida. [...] Em última análise, a percepção da ecologia profunda é percepção espiritual ou religiosa. Quando a concepção de espírito humano é entendida como o modo de consciência no qual o indivíduo tem uma sensação de pertinência, de conexidade, com o cosmos como um todo, torna-se claro que a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda (CAPRA, 1996, p.17).

Não cabe aqui aprofundamento neste assunto, mas faz-se pertinente observar a existência de uma forte crítica ao caráter espiritualista deste campo do conhecimento, evidenciando principalmente a falta de inclusão das raízes sociais dos problemas ambientais, assim como, no limite, denunciando um potencial neomalthusiano e “ecofascista” embutido em algumas proposições desta escola (DIEGUES, 2000)³³⁰. É possível notar uma correlação entre a ecologia profunda, a biologia da conservação e o preservacionismo. Segundo Capra, contudo, a ecologia profunda, a ecologia social e

³³⁰ Diegues (2000, p.10) oferece algumas referências quanto às críticas ecologistas sociais à ecologia profunda mencionadas neste texto, dentre eles: Porrit & Winner (1988); Bookchin (1980); Simmonet (1979) e Sakar (1998).

o ecofeminismo poderiam complementar-se mutuamente para a construção de uma visão ecológica coerente:

Em anos recentes, tem havido um vivo debate, em periódicos dedicados à filosofia, a respeito dos méritos relativos da ecologia profunda, da ecologia social e do ecofeminismo. A percepção ecológica profunda parece fornecer a base filosófica e espiritual ideal para um estilo de vida ecológico e para o ativismo ambientalista. No entanto, não nos diz muito a respeito das características e dos padrões culturais de organização social que produziram a atual crise ecológica. É esse o foco da ecologia social. [...] O solo comum das várias escolas de ecologia social é o reconhecimento de que a natureza fundamentalmente antiecológica de muitas de nossas estruturas sociais e econômicas está arraigada naquilo que Riane Eisler chamou de "sistema do dominador" de organização social. [...] O ecofeminismo poderia ser encarado como uma escola especial de ecologia social, uma vez que também ele aborda a dinâmica básica de dominação social dentro do contexto do patriarcado. Entretanto, sua análise cultural das muitas facetas do patriarcado e das ligações entre feminismo e ecologia vai muito além do arcabouço da ecologia social (CAPRA, 1996, p.17-18).

Sugere-se, a partir de uma análise superficial sobre este conflito teórico, que a adoção do pensamento sistêmico por parte da escola da ecologia profunda faz-se de uma maneira parcial: como forma de compreensão dos ecossistemas que compõe “o todo” (o cosmos, Gaia, o planeta Terra...), os ecologistas profundos acabam por isolar a “parte” biológica de um “todo” que é também social, político, econômico e cultural. Cabe, contudo, situar o campo de atuação da Cooperafloresta neste universo, pois, ainda que seja possível identificar nesta escola ecológica uma fonte de inspiração do corpo técnico desta associação, é necessário realizar algumas ressalvas.

As motivações da equipe técnica da Cooperafloresta distanciam-se do preservacionismo biocêntrico que pretende isolar as florestas dos seres humanos, assim como distanciam-se da apreensão da ecologia profunda que se baseia no reconhecimento do valor intrínseco do mundo natural independentemente do seu utilitarismo. Ao contrário disto, todo este arcabouço teórico - desde as origens e os fundamentos do pensamento sistêmico até a ecologia profunda e sua fonte de inspiração espiritual – é mobilizado por Nelson como uma forma possível de viabilizar o aprendizado do fazer agroflorestal. Os seres humanos são, portanto, compreendidos como potenciais construtores de florestas agricultáveis, carentes do aprendizado agroflorestal. Os demais seres vivos que compõem o agroecossistema são seus aliados, ajudantes, outros construtores de agrofloresta, que “contêm Deus”.

Preocupado com seu potencial comunicativo é que Nelson utiliza os recursos espirituais e religiosos, como forma de “simplificar” e “qualificar” a explicação da complexidade que reconhece nos agroecossistemas e que, afinal – segundo a própria física quântica – pressupõe a incorporação do imaterial. Como poderia algo imaterial ser explicado como outra coisa que não Deus? Como vimos na fala transcrita acima, para Nelson, falar sobre agrofloresta sem falar em Deus seria inconcebível.

É possível afirmar que a incorporação deste ideal “organicista” e “deísta” pelos principais idealizadores da Cooperafloresta (tanto técnicos quanto agricultores pioneiros) tem sido uma das fontes

do que Pedro Baiano identificou como “esse fanatismo doente que a gente tem, ou sadio, sei lá” (SOUZA e SILVA, 2013, p.33). O “fanatismo” de diversos associados pela agrofloresta torna-se compreensível quando visualizamos a noção pretenciosa que o constrói. Segundo Nelson, este movimento de construção de agroflorestas deísta “é a coisa mais importante do mundo”. Para este grande construtor de agroflorestas, é preciso demarcar com muita clareza que

you only have two ways of doing agriculture: either you give your hand to God or you give your hand to the devil, to the devil, to the devilism. There is no other way. Or you will produce by the grace of God or then you will have to be... the total rupture with the grace of God and... we are going to build a new world, artificial, apart from the cosmic order... (Nelson).

Assim como a espiritualidade é transmitida de forma a viabilizar a construção de agroflorestas, a politização (ou o anti-capitalismo) também o é. A dualidade bem/mal presente nas falas de Nelson (discutida por Krasucki (2014)) e estritamente vinculada a uma noção específica de religiosidade, também orienta o que poderíamos reconhecer como a dimensão política da ação da Cooperafloresta. Nesta divisão, a agricultura orgânica, agroecológica e agroflorestal seriam formas do “bem” de realização da agricultura, seguindo, nesta ordem, uma “gradação divina”. Práticas agrícolas não recomendadas por estas escolas são compreendidas (como uma forma de interpretação e explicação didática dos processos) como do “mal”. Seguindo essa lógica, Nelson costumava, durante os anos de construção da Cooperafloresta, utilizar de recursos simbólicos (parábolas) para a explicação de situações técnicas que envolviam as práticas de agriculturas diversas. Segue como exemplo a explicação utilizada para compreensão quanto à prática do fogo:

You are a playboy son, you are seducing everyone, then God blocks the nutrients. This is the function, isn't it? For not to let everything be lost. So you come and you teach the father to strangle the father to liberate the nutrients and you still with judgment you will lose all the nutrients, isn't it? Then... the care that you have to be done with the fire. But the fire is a super fire, isn't it? In terms of liberation of nutrients (Nelson).

Uma contribuição ao processo moral de diferenciação dos indivíduos (camponeses) desta construção simbólica que apresenta um comportamento completamente reprovável é a existência do termo “agrofloresteiro”. O comportamento oposto ao do “filho playboy” é o do produtor de agroflorestas, o “agrofloresteiro”. Esta autodenominação é utilizada por parte dos associados da Cooperafloresta e, em grande parte dos casos, apenas quando ela oferece uma situação de vantagem/aprovação em relação ao interlocutor – naqueles casos em que o fato de ser agrofloresteiro gera um impacto positivo. A utilização desta denominação gerou, contudo, a interpretação de que o envolvimento na prática da agrofloresta construiria uma identidade: a de “agrofloresteiro” (BORN,

2012)³³¹. Ainda que os “agrofloresteiros” constituam entre si um elemento de identificação grupal, que de alguma maneira os une entre si e com a proposta de “agrofloresta do mundo”, as diferenças culturais existentes entre os agrofloresteiros técnicos, os agrofloresteiros camponeses, os agrofloresteiros de origem urbana e os agrofloresteiros quilombolas são evidentes:

Certa vez, o técnico [agrofloresteiro] Osvaldinho observou Seu Sezefredo [agrofloresteiro camponês] cuidando de uma pequena jabuticabeira que havia brotado em sua agrofloresta. Picava galhos e juntava folhas ao redor da pequena planta. Osvaldinho havia reparado, antes, que uma outra jabuticabeira já adulta lhe fornecia muitos frutos, que o agricultor vendia, consumia, e oferecia às visitas. Disse então a Sezefredo: **“você é muito esperto. Entendeu que a jabuticabeira, mesmo crescendo devagar, um dia vai crescer e dar um bom rendimento”**. Sezefredo então lhe respondeu: **“Osvaldinho, eu não cuido dela porque ela vai me dar frutos ou dinheiro, eu cuido porque gosto dela”** (KRASUCKI, 2014, p.83).

Ainda assim, não deixa de ser relevante observar a intenção subtendida no uso deste termo e captada por Born (2012). Talvez, para a construção do movimento de “agrofloresta do mundo” implícito nas ações da Cooperafloresta seja realmente pertinente o esforço de construção de processos de fortalecimento identitário no interior do grupo envolvido com este movimento. Cabe refletir, portanto, se este processo possui um sentido “de dentro para fora” ou “de fora para dentro” com relação ao grupo majoritário que constitui a Cooperafloresta: as famílias atualmente reconhecidas como quilombolas.

³³¹ Ao estabelecer esta correspondência, a autora fundamenta-se na noção de “descentração” da identidade discutida por Stuart Hall, entre outros. Este autor compreende que “a identidade se torna [ao sujeito pós-moderno] uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2006, p.2).

Capítulo 5

Agroecologia quilombola e/ou Agrofloresta Sucessional: projetos em disputa?

O segundo e terceiro capítulo desta tese, desde a biografia de Nilce de Pontes à análise sobre a comunidade Ribeirão Grande, nos ofereceram a possibilidade de conhecer esta comunidade quilombola e compreender sua luta pelo direito ao território a partir de seu interior. No quarto capítulo, pudemos analisar desde os princípios e valores fundantes da Cooperafloresta, até sua forma de organização, gestão e metodologias de trabalho utilizadas por esta associação agroflorestal. Cabe-nos, neste momento, realizar uma aproximação analítica entre estes dois esforços de pesquisa e estabelecer uma reflexão com foco nas estratégias metodológicas desenvolvidas no processo de articulação entre o universo técnico-científico e o universo quilombola, nos projetos³³² agroecológicos em curso na realidade pesquisada. Neste caminho, busca-se evidenciar quais as formas de relação de poder - *poder-sobre e/ou poder-fazer* (HOLLOWAY, 2003) - estabelecidas nas experiências agroecológicas agroflorestais realizadas pela comunidade Ribeirão Grande, assim como suas potencialidades quanto ao favorecimento ao *acesso, controle e uso* (GODELIER, 1989) do território quilombola.

Começamos, para tanto, lembrando que o eixo comum identificado nas três diferentes perspectivas agroecológicas (representadas por Gliessman, Altieri e Sevilla Guzman) agrupa o reconhecimento quanto: (1) a existência de formas de relação com a terra etnicamente diferenciadas; (2) ao surgimento da agroecologia a partir da relação com o diferente; (3) a necessidade de as especificidades locais conduzirem a ação do agroecólogo; e (4) a multidisciplinaridade da agroecologia³³³. Além disso, retomemos a abordagem *Guzmaniana* sobre a agroecologia (de maior amplitude e coerência às expectativas de análise desta tese), que ressalta a necessidade deste campo do conhecimento partir da *lógica interna de organização humano-natureza contida em cada território* em que se pretende operar o fazer agroecológico.

Diante desta demanda traçada teoricamente pelos estudiosos da agroecologia e conhecendo os conflitos anunciados desde o segundo capítulo desta tese que em alguma ordem colocam em oposição “quilombolas” e “agrofloresteiros”, questionamos: quais seriam as razões para o surgimento deste antagonismo? Não haveria aí alguma lacuna metodológica quanto ao fazer agroecológico? O exercício analítico de aproximação das reflexões estabelecidas anteriormente quanto à comunidade quilombola do Ribeirão Grande e a Cooperafloresta pretende responder estas questões. Para tanto, foram selecionados três elementos orientadores: (1) o uso comunitário do território e a dádiva quilombola; (2) a hierarquia de parentesco como forma de controle das relações internas; e (3) a devoção religiosa

³³² Referimo-nos aqui ao significado amplo do termo “projeto”, relativo ao planejamento e/ou visões e expectativas quanto ao fazer agroecológico.

³³³ Conforme citado anteriormente, estas informações são resultado da pesquisa de mestrado.

e o fortalecimento da construção da identidade quilombola, garantia de acesso ao território. Veremos, nos próximos parágrafos, a forma pela qual estes elementos, essencialmente quilombolas, pertencem ao fazer agroecológico na comunidade Ribeirão Grande.

O uso comunitário do território e a dádiva quilombola

Conforme discutimos no terceiro capítulo desta tese, a noção de comunidade como uma “família ampliada” está fundamentada em formas comunitárias de apropriação da terra, associadas a uma representação específica da lógica da dádiva por parte das comunidades quilombolas. O processo de auto-representação da comunidade quilombola (BANDEIRA, 1991; GUZMÃO, 1991) transforma a prática de *ajuda mútua* característica do campesinato³³⁴ numa forma de exercício da dádiva que pressupõe não a nucleação familiar, mas uma coletividade – o viver em comunidade. Nos dois casos, contudo, a lógica da mercantilização própria à organização socioeconômica capitalista não se opera³³⁵. Em consonância a isto, como vimos, a Cooperafloresta pretende se operacionalizar como uma alternativa - utilizando a expressão de Nelson - ao “capetalismo”, articulando, inclusive, uma dimensão espiritual à negação desta lógica do capital. Analisemos, portanto, de que forma o uso comunitário do território e a dádiva da perspectiva quilombola são incorporados ao projeto agroecológico agroflorestal da Cooperafloresta. Iniciemos a discussão analisando uma citação que apresenta uma das dimensões do conflito acima mencionado:

*Tinha o Parque, tudo bem. Tinha, tantos problemas lá, mas o pessoal conseguia viver unido, viviam... **viviam em comunidade**, né. Mesmo nas suas pobrezaas, vamos dizer assim, **eles tinham um ao outro**. Agora eles têm condições, mas num tem esse “um ao outro” que é mais importante, né. Então que que adianta eu ter dinheiro, ter condições, ter um carrinho, ter uma casa descente, mas eu num tenho ali a confiança no meu vizinho, aquele companheirismo, aquela... Então, **qual é a ajuda que a Coopera trouxe de fato?** (Nilce)³³⁶*

Nota-se, nesta fala, uma tendência de correlação da Cooperafloresta a valores mercantilistas (“*ter dinheiro, ter condições, ter um carrinho, ter uma casa descente*”), em oposição a valores não mercantis estruturantes da comunidade (“*viviam em comunidade*”, “*eles tinham um ao outro*”). Sabemos que a Cooperafloresta ofereceu ajuda às comunidades rurais de Barra do Turvo especialmente no início de sua formação, momento histórico em que estas comunidades se encontravam sem esperanças quanto às possibilidades de permanência no território, ameaçadas pela legislação ambiental

³³⁴ Discutida por diversos autores, tais como: WOORTMANN e WOORTMANN (1997), BRANDÃO (1995), SANTOS (1984), SHANIN (1974), e outros.

³³⁵ Conforme discutido no capítulo introdutório desta tese, a noção “terra de negócio”, assim como a lógica econômica D-M-D’ não pertencem ao universo camponês (MARTINS, 1981).

³³⁶ Entrevista concedida a Laura De Biase em janeiro/2015, Campinas/SP.

que garantia ao PEJ “proteção integral” e que proibia não apenas a realização de roças (pelo sistema de coivara) como também a presença das famílias nas áreas do Parque. Ainda que esta ajuda seja compreensivelmente questionada por algumas lideranças locais³³⁷, não é possível negar que o movimento atribuído à Cooperafloresta, de busca por alternativas “ecológicas” de produção, teve, naquele momento, relevância indireta no contexto geral de luta (ainda prematura) pela recategorização daquele território. Principalmente pelo fortalecimento socioeconômico das comunidades (geração de alternativas de produção) e parcialmente no processo de mobilização social, a Cooperafloresta pode ser considerada como um dos elementos de contribuição à consolidação do MOJAC³³⁸.

Para compreendermos, contudo, a correlação estabelecida entre esta associação agroflorestal e a lógica mercantilista, utilizaremos uma forma de organização do trabalho simbolicamente muito significativa quanto à economia da dádiva e/ou processos de ajuda mútua: o mutirão. Tanto o mutirão quilombola (chamemos assim) quanto o mutirão da Cooperafloresta foram analisados e descritos, respectivamente, no capítulo três e quatro desta tese. Cabe, neste momento, realizar uma reflexão quanto ao potencial das ações da Cooperafloresta em articular sua estrutura econômica a partir dos referenciais camponeses e quilombolas. Mais do que a forma pela qual se realizam as transações econômicas (através de redes, circuitos curtos, comercialização coletiva, etc..³³⁹), nos concentremos agora em refletir sobre a *lógica* implícita nos processos econômicos, desde a produção até a distribuição. Tal como discutimos anteriormente, o acesso comunitário aos produtos de posse e regulação familiar, a superioridade do “valor de uso” sobre o “valor de troca” e a prática constante da ajuda mútua e formação de alianças e coletividade através da dádiva constroem o que poderíamos chamar de “lógica econômica quilombola”.

Conforme apresentado no quarto capítulo desta tese, no processo de “adequação” realizado pela equipe técnica da Cooperafloresta à prática do mutirão, criaram-se os “grupos de mutirão” que assumem função estatutária/regimental. Neste novo formato, as alianças formadas pelo princípio “*quanto mais gente aparecer... nem que seja só pra comer*” (Nilce) desmancham-se no ar. Ainda que se mantenha o prazer do encontro, o caráter festivo e de celebração do trabalho coletivo realizado no mutirão é substituído pela prática da avaliação/fiscalização dos pares exigida pela certificação. Ao aprendizado tradicionalmente oferecido pelo trabalho conjunto entre distintas gerações através do exemplo são adicionados momentos de ensino e orientações técnico-científicas-espirituais por parte da equipe não-quilombola. A participação no mutirão não “rende” mais uma possibilidade de

³³⁷ Estes questionamentos devem-se, majoritariamente, aos fatos relatados no segundo capítulo desta tese, que ilustram conflitos inerentes a procedimentos compreendidos como autoritários por parte da comunidade. Esta interpretação será melhor compreendida no decorrer deste capítulo.

³³⁸ Ainda que sua ação tenha ocorrido às margens do processo de recategorização, segundo Bim (2012, p.242), a Cooperafloresta, junto aos sindicatos, liderou manifestação para acelerar o processo de implantação do MOJAC.

³³⁹ Tal como foi apresentado no capítulo anterior.

autodoação (similar à extensão do “*hau*”)³⁴⁰, mas uma possibilidade de aquisição de um crédito de R\$30,00 que pode ser utilizado na compra de mudas, sementes ou ferramentas que a Cooperafloresta adquire por meio de projetos socioambientais (KRASUCKI, 2014, p. 35)³⁴¹.

As comunidades quilombolas de Barra do Turvo³⁴², conforme apresentou-se nesta tese, encontravam-se carentes de recursos e principalmente de alternativas de produção e comercialização por conta do contexto socioeconômico em que viviam no momento inicial de formação da Cooperafloresta. A organização desta associação agroflorestal contribuiu com a geração destas alternativas. Para isso, a Cooperafloresta fomentou, sim, o reaparecimento da prática do mutirão que vinha ameaçada por todos os impeditivos legais e simbólicos que a presença do Parque e das fazendas impunham àquele território. No entanto, é pertinente questionar em que medida não se operacionalizou um processo de “mercantilização da solidariedade” e valorização de uma lógica econômica mercantilista neste novo formato estabelecido pela equipe técnica desta associação, tal como indicou a citação acima, que iniciou esta reflexão.

Não se questiona aqui a legitimidade de processos de transformação da prática do mutirão, mas o fato de a natureza destas transformações ser antagônica à lógica econômica quilombola e gerar um processo de mercantilização, ainda que condizente com valores e princípios “ecológicos”. Nesse sentido, temos como exemplo a valorização do mutirão realizada pela Associação Quilombola. Conforme apresentado no terceiro capítulo, a prática do mutirão vem sendo estimulada pela Associação e realizada numa “versão moderna”³⁴³, sem que se percam os elementos constitutivos deste ritual: a festividade, a reciprocidade, o estabelecimento de alianças e coletividades a partir da dádiva. Através das discussões realizadas nas reuniões da Associação Quilombola, elementos técnicos que compõem os princípios agroecológicos (tais como a produção orgânica, a utilização de sementes crioulas, técnicas de conservação do solo, etc.) são estimulados e gradativamente incorporados a estes momentos de produção coletiva.

A hierarquia de parentesco como forma de controle das relações internas

Evidencia-se para esta reflexão a forma de organização através da qual são gestados os conflitos na Cooperafloresta, especialmente aqueles mais relacionados às famílias quilombolas. Tal como foi relatado no quarto capítulo desta tese, a influência da equipe técnica na elaboração da estrutura estatutária da Cooperafloresta em geral foi de grande ordem. No entanto, é evidente a preocupação

³⁴⁰ Reflexão comparativa realizada no terceiro capítulo desta tese.

³⁴¹ Informação inicialmente apresentada no quarto capítulo desta tese.

³⁴² Naquele momento ainda não reconhecidas como Remanescentes de Quilombo.

³⁴³ Os elementos que poderiam ilustrar essa “modernização” do mutirão são aqueles referentes aos incrementos tecnológicos vivenciado pela comunidade nas últimas décadas, tais como a presença da música eletrônica.

pelo estabelecimento da horizontalidade na gestão da associação. O Conselho de Representantes (conforme discutido no mesmo capítulo), possui posição estratégica no funcionamento do processo de produção e de certificação. Cada um dos *grupos de mutirão* possui um *Representante* responsável, que compõem o Conselho. Como vimos, contudo, houveram desde o início alguns desafios (parcialmente superados) ao cumprimento das expectativas geradas pelo corpo técnico quanto à gestão da associação agroflorestal. O desafio mais significativo ao propósito desta discussão, como veremos, diz respeito à figura do *Representante* e a desejada postura de “dono da casa”, aquele que deve garantir a ordem e fazer valer as regras estipuladas previamente.

O comportamento associativo fundamentado em princípios democráticos comumente formalizados no universo ao qual transitam o corpo técnico da Cooperafloresta não era conhecido pelas famílias quilombolas. A função do Representante continha uma composição de tarefas cuja natureza apresentava um altíssimo grau de dificuldade aos quilombolas: o exercício de realização de assembleias; o estabelecimento do diálogo a partir de debates entre indivíduos que possuem uma representação e a função de fomentar o cumprimento de regras rígidas; gerenciando as situações a partir da lógica da “premiação” (ex. crédito de R\$30,00) versus “punição” (ex. proibição da entrega dos produtos); todos estes elementos precisando ser gerenciados pelos Representantes junto à autoridades do conhecimento científico (os técnicos).

A relativa insatisfação da equipe técnica da Cooperafloresta quanto ao cumprimento da função de Representante por parte dos quilombolas, justificada pela in experiência associativa, está, segundo Nelson, na falta de capacidade destes em resolver os problemas internos de maneira autônoma, sem solicitar intervenção externa.

[...] ali num tinha... as associações começaram a aparecer bem depois da Coopera. São um fenômeno que... são quilombolas, agora aparece. Mas, elas apareceram muito depois da Coopera. Então, essa... “Ah, mas eu num posso”, sabe? [...] a regra da Coopera é: se alguém tem uma ação que num está harmônica, quem tem que falar é o cara da própria comunidade dele, do grupo dele, num tem que... Aí eles demandam que você mande um... um grupo policial. “Não mais eu...” e eu sempre insistindo: “eu num sou policial, então você que... num é dedar pra mim, ou dedar pra você, é que... é sua casa, você tem que resolver”. Então eles ficam: “Ah não, alguém tem que vir olhar porque eu...”. Então tem essa dificuldade (Nelson).

É relevante observar que a interpretação sobre a ação do Representante (homem ou mulher quilombola responsável por um grupo de mutirão) do ponto de vista quilombola também não é positiva. Por parte da comunidade, o Representante, quando intervia segundo as expectativas estipuladas pela Cooperafloresta, assumia uma função inadequada segundo princípios hierárquicos locais -

fundamentados no parentesco e geração³⁴⁴. Esta inadequação pode ser ilustrada com o relato de Nilce:

*[...] tinha um fiscal de cada grupo. Então... e estes fiscais começaram a ter conflito entre si, que um dizia que podia, outro dizia que não, um tentava defender... virou um pesadelo. [...] É porque até então a ideia da gente sempre foi: tá fazendo errado, então vamos tentar ajudar para que isso não seja mais [...] de repente aquela pessoa que estava ali pra te ajudar, não. Ela começava a levar os problemas pra uma outra instância que não era da comunidade. E a nossa instância sempre foi o **mestre da comunidade**. Era ele que fazia o papel de apaziguar os problemas (Nilce).³⁴⁵*

Nota-se que o Representante³⁴⁶ frustra as “expectativas agroflorestais” ao expor à diretoria da Cooperafloresta que não pode assumir a posição de fiscalização que lhe é atribuída. Ao mesmo tempo, frustra as “expectativas quilombolas” por desrespeitar a hierarquia sociocultural das comunidades e sobrepor-se ao mestre e a seus ensinamentos quanto às formas de apaziguar os problemas internos. A mesma atuação que aos olhos de um cumpriria a função de “guardião do grupo”, aos olhos de outro não poderia ser compreendida de outra forma que não uma ação autoritária de “fiscalização”. O Representante, portanto, vivencia um dilema que pode muito bem esclarecer a disjunção existente entre a equipe técnica da Cooperafloresta e a comunidade quilombola.

Como um indivíduo pertencente à comunidade quilombola, o Representante manifestava à sua equipe de trabalho a existência de um equívoco: “*mas eu não posso*”. Uma interpretação comparativa dos dois depoimentos transcritos acima (depoimento de Nelson e de Nilce) demonstra que a impossibilidade manifestada pelo Representante indicava, ou ainda oferecia caminhos para uma aproximação, a lógica de organização quilombola. Como quilombola, negava assumir a função de “fiscal” não apenas porque não estava acostumado a trabalhar de forma associativa, mas porque estaria, assim, rompendo com um “direito costumeiro” ou uma “estrutura hierárquica” moralmente instituída naquela comunidade. Nota-se que o Representante estava ciente de que não podia assumir esta função pois estaria atravessando e desrespeitando a função de seu mestre (*gryoot*), invertendo a lógica de organização da comunidade, externando questões internas e gerando conflitos de grande ordem em seu grupo.

Este exemplo nos indica que o que é interpretado pelos quilombolas como “ação autoritária” pode também ser resultado de um desencaixe entre dois *modus operandi*. Analisemos as citações abaixo para seguir com esta reflexão:

³⁴⁴ A ação do Representante é colocada aqui no passado pois os questionamentos referentes a ela por parte dos quilombolas remete principalmente a este tempo.

³⁴⁵ Citação apresentada no segundo capítulo, repetida aqui para facilitar o exercício de reflexão proposta neste capítulo.

³⁴⁶ Este indivíduo é tratado no masculino neste texto por influência das citações que os referenciam. No entanto, sabe-se que, em minoria, mulheres quilombolas também assumem esta função.

Claresdina: *eu não [sou da Cooperafloresta]. Eu fazia também [agrofloresta], só que deu o mesmo problema dela aí, meu marido nunca foi muito fã do negócio da Coopera, e eu sempre gostava, gostei porque eu aprendi muita coisa. Mas eles eram muito rígido daquela vez. Um dia meu marido queimou uma roça de capim lá, porque estava muito difícil pra gente lutar, daí ele queimou, ai eles pegaram e deram suspensão pra ele, por um ano ou dois anos, a gente não ia poder mandar as coisas pra BR. E nós tendo as coisas, né. Ai que ele ficou mais bravo ainda. Daí, nessa mesma época surgiu o quilombo também, ai eu não queria sair, mas eles não quiseram ficar comigo também porque se Valdomiro sáisse eu também tinha que sair. Daí eu tive que sair. Mas se não fosse isso eu não tinha saído até agora. Mas daquela vez estava mais rígido. (...) Como saiu bastante gente já, por causa da rigidição deles, depois que entrou o quilombo, saiu bastante gente, dai eles moderaram com as rigidição deles. (...) Não estão castigando do modo que estavam. Você vê que, que adianta a pessoa ficar só [na agrofloresta], não tira, e não dá conta do sustento, tem que observar assim o meio ambiente, né, (...) Mas agora bastante gente tão na Coopera e deixa uma de banda pra fazer roça particular assim e um tanto pra Coopera, agora deixaram. Eles sabem tudo que está fazendo, mas não estão ligando mais³⁴⁷. Eles eram muito exigente aí estragou, porque saíram (BERNINI, 2015, p.209 – grifo meu).*

Nota-se, contudo, que a “rigidição” e “exigência” apontadas por Dona Claresdina³⁴⁸ na atuação do corpo técnico da Cooperafloresta “daquela vez” não parece ser uma característica estranha àquela realidade. A hierarquia de parentesco e geração que estruturam aquelas comunidades, tal como mencionado nesta tese, não oferece grau de exigência menor. Conforme nos relatou Nilce:

Eu mesmo toda a vez que eu vou pra uma atividade, antes de eu sair eu tenho uma sabatina. Tenho... os mais velhos que sempre aparecem: “você vai mesmo?” “como é que vai ser lá? O que você vai falar lá?” Ai eu digo: “olha, a reunião é isso, isso, isso. Eu vou pra isso e pra isso”. Na volta, é a mesma coisa. Se eu num chego no dia: “a Nilce já chegou?” “o que que a Nilce tá fazendo pra lá que num veio ainda?”. Eu num dou satisfação pro marido [risos]. É assim menina, tudo que eu vou fazer... Então, eu [como liderança] num tenho como dar a minha opinião, sabe? (Nilce).

Será mesmo que o que causou a saída de muita gente, o que “estragou” (conforme Claresdina) foi a rigidez ou exigência por parte da Cooperafloresta? As citações acima nos demonstram que a hierarquia de parentesco e geração que elege a figura do mestre e outras representações internamente definidas (conforme demonstrado no terceiro capítulo) contém alto grau de exigência e rigidez, observados inclusive pelos “pequeninhos”³⁴⁹. Cabe, contudo, refletir sobre a forma pela qual estas relações de autoridade se fazem presentes em cada uma das situações. Conforme Raffestin (1993) e Foucault (2000), poderíamos identificar que tanto a relação da equipe técnica da Cooperafloresta com

³⁴⁷ Conforme mencionado no capítulo quatro, a Cooperafloresta passou por ajustes internos que têm estimulado maior autonomia ao grupo de produtores (camponeses e quilombolas). Este processo flexibilizou em certa medida as regras estipuladas no passado.

³⁴⁸ É importante esclarecer que a fala de Dona Claresdina é utilizada aqui como exemplo de uma noção mais abrangente a respeito do tema. Este posicionamento não é uma opinião isolada no todo das comunidades quilombolas.

³⁴⁹ Conforme apresentado em citação do segundo capítulo. Frase completa: “Os pequeninhos principalmente, eles prestam muita atenção nisso” (Nilce).

os quilombolas, quanto a relação dos *Gryoot* e as gerações mais jovens da comunidade³⁵⁰ contém uma dimensão de *poder*. No entanto, enquanto no primeiro caso o “campo de possibilidades” é estruturado a partir do domínio principal de um dos sujeitos *sobre* o outro (com a equipe técnica exercendo influência decisiva sobre as regras a serem estabelecidas na Cooperafloresta), no segundo caso o “campo de possibilidades” é construído por uma coletividade e transmitido através de processos de socialização das crianças na comunidade³⁵¹. Como um “direito costumeiro” poderíamos identificar esta última relação de poder exercida na comunidade quilombola como uma relação de *poder-fazer*, que se institui internamente como uma forma de auto-representação da própria comunidade.

Voltando ao exemplo do Representante, lembrando que este não assumia posição hierarquicamente representativa na comunidade quilombola, a ação exercida sobre ele impõe um “campo de possibilidades” não coincidente com aquele campo estruturado coletivamente em sua comunidade. Se o Representante não pode agir com seu “grupo de mutirão” através da forma pela qual sua ação foi (externamente) concebida, é porque esta forma não está contida no campo de possibilidades definido por sua comunidade. Esta divergência, contudo, não foi observada pelos propositores desta metodologia de ação da Cooperafloresta, ainda que estes definam como “campo de possibilidades” uma série de ações por eles consideradas democrática.

A devoção religiosa e o fortalecimento da construção da identidade quilombola

O desencaixe entre “expectativas projetadas” na comunidade quilombola e a realidade por ela vivenciadas foi observado inclusive no elemento que cumpre, aos olhos da equipe técnica da Cooperafloresta (especialmente para Nelson), a função de estabelecer um vínculo profundo destas comunidades com a proposta agroflorestal: a espiritualidade. Não há como negar que a articulação dos princípios técnicos de uso do solo e manejo agrícola à dimensão espiritual oferece boa receptividade da proposta agroflorestal por parte dos camponeses, quilombolas e índios³⁵². Por outro lado, a espiritualidade é destacada pela liderança quilombola como o elemento essencial de especificação sociocultural: “*pra mim o que diferencia aqui é a devoção*” (Nilce). Mas, considerando a pertinência desta dimensão espiritual, indagamos: que espiritualidades são estas? Será que há mesmo possibilidade de elas se fortalecerem? Esta dimensão espiritual do projeto agroflorestal da Cooperafloresta gerou junções ou disjunções?

³⁵⁰ A complexidade desta relação hierárquica foi melhor discutida no terceiro capítulo desta tese. Entre outros elementos, a estrutura de parentesco é extremamente significativa neste processo de hierarquização.

³⁵¹ Ainda que se reconheça o poder do adulto sobre a criança, trata-se de um processo de socialização (no qual a criança é ensinada para tornar-se um adulto) e não necessariamente de opressão.

³⁵² Esta evidência foi compartilhada por Nelson em entrevista realizada em outubro/2015, como resultado de seus vinte anos de experiência no assunto.

A forma pela qual se vivencia o universo espiritual através da Cooperafloresta e no modo de vida quilombola em questão já foram descritas, respectivamente, no quarto e terceiro capítulo desta tese. Cabe, neste momento, verificar, a partir da perspectiva quilombola, qual o resultado da convivência destes processos de significação do trabalho e manutenção da vida naquele território. Para tanto, é pertinente analisar a maneira pela qual as representações religiosas trazidas de fora são apropriadas, assim como o resultado desta apropriação quanto à ressignificação da própria devoção. Ressalta-se que o processo de trabalho (transformação/interação com a natureza) não é concebido por estes interlocutores quilombolas de forma apartada da devoção, lembrando que esta agregação é uma característica sociocultural (camponesa, quilombola e indígena) que atravessa historicamente situações de crise de diferentes ordens (SHANIN, 2008; WOORTMANN e WOORTMANN, 1997).

Antes de trabalhar na agrofloresta nós trabalhava nos sistemas tradicionais, né. Queimando, né, e, limpando a terra bem limpo, e plantando feijão, arroz, milho. Daí depois que nós começamos a trabalhar na agrofloresta, nós trabalhamos de acordo com a natureza, né. Cobrindo o solo... [...] Depois que eu percebi assim a mudança, né, da renda, de tudo né, daí eu tive até uma revelação assim, espiritual, com Deus, né. E daí eu parece que num tava no chão, tava eu e meus filho tudo meio num... meio em cima assim. Diz que aquele andar, assim, de gente assim... diz que era eu e meus filhos que tava ali dentro da agrofloresta (Dona Dolíria)³⁵³.

Esta fala de Dona Dolíria (registrada em vídeo produzido pela Cooperafloresta) nos oferece uma ilustração pertinente da imagem captada por parte dos quilombolas quanto à interpretação religiosa a eles oferecida através das transformações vivenciadas nas últimas décadas. De maneira geral, é possível notar que a “consciência ambiental” transmitida no processo de envolvimento com a Cooperafloresta estimulou uma interpretação por parte dos quilombolas que os conduz a considerar o “sistema tradicional” historicamente praticado por eles como uma ação desprovida de preocupação com a natureza e, portanto, uma ação contrária à Deus e/ou pecadora. Desta perspectiva, a agrofloresta é colocada tanto como a salvação do planeta como a salvação da alma dos quilombolas “agrofloreteiros”. Nas palavras de Zé Pereira: “nesses oito ano, se tivesse continuado no sistema que era, **que nós pecamo aqui, nem pra pasto num dava mais**”³⁵⁴. Entre os agrofloreteiros “fanáticos” (como denomina Pedro Baiano), isso se transformou em certa necessidade de negação da identidade quilombola. Pedro, que não é quilombola e possui influência forte no interior da Cooperafloresta, busca

³⁵³ Transcrição de fala apresentada no vídeo “Agroflorestar: semeando um mundo de amor, harmonia e fartura” (João Amorim) disponível no site <http://www.agroflorestar.com.br> em novembro/2015.

³⁵⁴ Transcrição de fala apresentada no vídeo “Mensageiros da Agrofloresta” disponível no site <http://www.agroflorestar.com.br> em novembro/2015.

amenizar a dicotomia existente nesta interpretação e coloca a agrofloresta como a “evolução” do sistema chamado de tradicional:

*Antes a roça que a gente fazia aqui é o que se chama de tradicional, que era, uma parte era roçada e queima né, derrubada e queima... é... hoje analisando a coisa por um anglo assim, uma visão de quem tem algum conhecimento já em agrofloresta, eu não acho que era uma agricultura errada, mas pra minha época ela não se praticava mais, porque a terra não conseguia mais comportar as queimadas e eu acho que **a agrofloresta não é muito mais do que a evolução daquele sistema**. [...] Dizem que é assim: agricultor que tem terra rica é rico, agricultor que tem terra pobre é pobre, mas do jeito que a gente tem feito agricultura no nosso país mesmo com terra rica o agricultor é pobre. **Porque a gente não aprendeu a respeitar os princípios da natureza**. A impressão que se dá é que a gente age como que pra gente viver a gente tem que matar a terra. E a agrofloresta é bem os contrário, pra você realmente viver você precisa deixar o ambiente melhor do que ele estava quando você chegou. Isso pra mim é o princípio da sustentabilidade (Pedro)³⁵⁵.*

Talvez o exemplo mais significativo deste movimento de negação do passado quilombola e apropriação do referencial espiritual externo oferecido pela Cooperafloresta como “a salvação” de um passado pecador por parte dos “agrofloresteiros” tenha sido vivenciado no bairro mais “agrofloresteiro” deles, o Terra Seca. Neste bairro, uma família quilombola da terceira geração nascida na comunidade (“bisnetos” de Benedito R. de Paula), operou esta transformação interpretada como “salvação” espiritual, negando a devoção quilombola através dos territórios sagrados cultuados no ritual Cantoria das Almas. A descrição deste evento (abaixo) esclarecerá esta situação.

Conforme foi descrito no terceiro capítulo desta tese, tradicionalmente o ritual Cantoria das Almas envolve um espaço que não apenas abriga os corpos e almas infantis, como os Cedros que os representam e guardam. Segundo relatos de entrevistas de campo, o cultivo de uma agrofloresta num destes espaços sagrados no bairro Terra Seca significou um grande desrespeito à comunidade quilombola em geral (especialmente às mães cujos filhos aqueles Cedros/terras abrigavam) e à devoção que os identifica como tal. Um espaço que deveria, segundo devoção quilombola, ser reservado exclusivamente à função espiritual acima mencionada, foi utilizado para produção agroflorestral. Aos “agrofloresteiros” dedicar-se à agrofloresta é equivalente a servir à Deus e produzir alimentos sagrados. No entanto, a sacralidade inerente àquele espaço não contém essa concepção “agrofloresteira” e não está contida no universo espiritual traçado pelos técnicos da Cooperafloresta.

³⁵⁵ Transcrição de fala apresentada no vídeo “Mensageiros da Agrofloresta” disponível no site <http://www.agroflorestar.com.br> em novembro/2015.

Da perspectiva quilombola, a família que cometeu este ato de desrespeito à devoção quilombola enfrentará (e já vem enfrentando) problemas nesta vida terrena decorrentes de tal atitude.

Ressalta-se que a iniciativa quanto ao cultivo desta área de agrofloresta em espaço sagrado parte inteiramente da família por ela responsável. Há grande possibilidade de o corpo técnico da Cooperafloresta, inclusive, não ter conhecimento sobre a sacralidade deste espaço e muito menos sobre o surgimento desta tensão. A própria existência do ritual Cantoria das Almas não era nem sequer conhecida pelo Nelson (informação de entrevista outubro/2015), técnico/idealizador desta associação. E este desconhecimento é que deve ser o foco principal da reflexão aqui estabelecida. Não cabe aqui julgamentos sobre quem seria o culpado pelo ato cometido neste exemplo, mas refletirmos sobre ele como uma consequência do distanciamento existente entre equipe técnica da Cooperafloresta e os próprios “agrofloresteiros”. Tão importante quanto simbolizar a tensão existente entre a devoção quilombola e as crenças adquiridas via agrofloresta, esta situação conflituosa cumpre a função de evidenciar certo distanciamento do projeto agroflorestal da Cooperafloresta com relação ao universo quilombola.

Nelson: *É uma coisa que transcende bastante ao nosso controle. Eu realmente não tinha ouvido. Eu acho a história [Cantoria das Almas] bonita, né? E nem... não conhecia, honestamente, não conhecia a história... bom, tá certo, isso já demonstra que eu poderia conhecer melhor as histórias locais, né, mas... é...*

Laura: *Só que esse é o meu ponto, Nelson, assim... Eu acho que a dificuldade geral... Porque, assim, a minha ideia é encontrar o grande desafio para conseguir superá-lo, entende? E não é nem com a Coopera, mas é com essa nossa vontade de deixar o mundo melhor, de maneira bem “guarda-chuva”, né?*

Nelson: *É verdade.*

Laura: *É que eu tenho tido essa hipótese de que uma das grandes dificuldades é essa coisa de conseguir se compreender mutuamente, né? Porque é muito difícil.*

Nelson: *É, sem dúvida.*

Laura: *Entende? Conseguir chegar nesta dimensão...*

Nelson: *Não mais...Eu entendo, né? E... e a gente num teve essa abordagem, né? A gente teve uma abordagem humana, conheceu pessoas e tal... mas, assim... mas esse...fazer um resgate... **Fizemos um resgate cultural daqueles aspectos que mais nos importavam**, como é que era agricultura, como é que era feito isso, como é que era feito aquilo, entendeu?*

Conforme foi apresentado em capítulo anterior, o envolvimento de Nelson com as comunidades de Barra do Turvo foi, em suas palavras, “visceral” no início. Foram alguns anos de convívio intenso e compartilhamento de experiências de uso da terra e tecnologias agroecológicas. Ainda assim, conforme demonstra a transcrição do depoimento oferecido acima, a seleção com relação aos “aspectos que importam” e os “aspectos que não importam” permitiram a existência de um distanciamento

significativo entre o universo quilombola e o projeto da Cooperafloresta. Se, conforme discutido no quarto capítulo desta tese, este projeto tem como teoria inspiradora a “hipótese Gaia”, tendo como orientação fundamental as interconexões que tecem uma concepção sistêmica do universo, os diversos aspectos que compõem o modo de vida quilombola não deveriam ser igualmente importantes na composição do “todo” que aquelas comunidades significam? Não estaria havendo uma interpretação do “global” mais como escala e menos como conexão? Por que motivos um olhar preocupado com um todo planetário pode não conseguir enxergar detalhes que se encontram bem ali ao lado? Talvez, desta perspectiva, o que realmente “importa” é alcançar os meios através dos quais seja possível se obter agroflorestas – compreendida como a única possibilidade de salvação do planeta. Aos olhos de Nelson, o desaparecimento da espécie humana já está anunciado e a inversão deste processo dependeria de um “milagre”: a consciência humana de seu lugar no planeta.

*Não sei se vocês conseguem ver isso mas pra mim não tem dúvida nenhuma. Nós estamos a quinhentos quilômetros por hora com uma curva na esquina e é impossível frear, porque... é... num tem mais jeito, né? mas... na realidade só um milagre. E esse milagre na realidade é a nossa consciência do que nós somos. Eu sou um, com toda essa vida, eu sou parte desse organismo [Terra], assim como uma célula do... como o fígado não é o fígado, o fígado pensar que é fígado é um louco, né? Ele é parte do organismo [Homem]. [...] **Sem o ser humano chegar a essa consciência espiritual de quem ele verdadeiramente é num vai ter jeito, num vai ter agrofloresta que salve. A agrofloresta seria uma consequência desta consciência. Se nós chegássemos a essa consciência nós faríamos inevitavelmente agrofloresta. E fazer agrofloresta nos ajuda a chegar a essa consciência. Que é a única possibilidade** (Nelson)³⁵⁶.*

Nota-se, conforme foi descrito no quarto capítulo, uma interpretação espiritualizada da hipótese Gaia traçada por Lovelock (1987). A agrofloresta pertence a esta forma de interpretação sobre a vida na Terra, como uma consequência milagrosa, o caminho através do qual a espécie humana poderia milagrosamente ser salva. É relevante aos propósitos desta pesquisa compreender que a agrofloresta é pensada por este idealizador da Cooperafloresta como um projeto mundial e cósmico. No limite, é possível notar como utopia um projeto de “agrofloresta do mundo”: a única possibilidade de salvação da espécie humana.

As generalizações e a escala global que permeia esta visão pode estabelecer correspondência com as noções que fundamentam o processo histórico denominado por Porto-Gonçalves (2006) de “globalização da natureza”. Segundo o autor: “A globalização naturaliza-se. [...] Afinal, a Terra está lá, solta no espaço, nua, natureza pura. As diferenças entre os povos não aparecem. **Poderosa imagem esta que sobrevaloriza o planeta e esconde os povos, as culturas**” (2006, p.11-12 – grifo meu). É curioso, contudo, notar a valorização por parte da Cooperafloresta de algumas referências culturais,

³⁵⁶Transcrição de fala obtida através do vídeo Mensageiros da Agrofloresta, no site: <http://www.agroflorestar.com.br>. Acesso em setembro de 2015.

que acabam sendo vistas como “símbolos”. Segundo Krasucki (2014), o texto do líder Yanomami Davi Kopenawa abaixo citado é inúmeras vezes utilizado pela equipe da Cooperafloresta, fazendo parte do discurso e do imaginário dos “agrofloresteiros”:

Os brancos pensam que a floresta foi posta sobre o solo sem qualquer razão de ser, como se estivesse morta. Isso não é verdade. Ela só é silenciosa porque os espíritos *xapiripé* detêm os entes maléficos e a raiva dos seres da tempestade. Se a floresta fosse morta, as árvores não teriam folhas brilhantes. Tampouco se veria água na terra. As árvores da floresta são belas porque estão vivas, só morrem quando são cortadas e ressecam. É assim. Nossa floresta é viva, e se os brancos nos fizerem desaparecer para desmatá-la e morar em nosso lugar, ficarão pobres e acabarão morrendo de fome e sede. As folhas e as flores das árvores caem e acumulam-se no chão. É o que dá cheiro e fertilidade à floresta. Esse perfume desaparece quando a terra se torna seca demais, e os riachos se retraem nas suas profundezas. É o que acontece quando se corta e queima grandes árvores, como a castanheira, as sumaúmas e os jatobás. São elas que atraem a chuva. Só tem água na terra quando a floresta está com boa saúde. Quando ela está nua, desprotegida, *Mothokari*, o ente solar, queima os igarapés e os rios. Ele os seca com sua língua de fogo e engole seus peixes. [...] É assim. A floresta está viva. Não a ouvimos quando ela se queixa, porém ela sofre, como os humanos. Ela sente dor quando está sendo queimada e geme quando suas árvores caem. É por isso que não queremos deixar que ela seja desmatada. Queremos que nossos filhos e netos possam crescer achando nela seus alimentos. Nossos antepassados foram cuidadosos com ela, por isso está até hoje em boa saúde. **Desmatamos muito pouco para abrir nossas roças. Plantamos bananeiras, mandioca, cana-de-açúcar, inhames e taioba. Depois, deixamos a floresta crescer de novo. As roças antigas são logo tomadas por uma vegetação emaranhada, e as árvores brotam novamente. Quando se planta no mesmo lugar, nada cresce direito. A terra perde seu cheiro de floresta. Fica ressecada demais. Assim, as plantas ficam quentes e não se desenvolvem**” (KRASUCKI, 2014, p.6 - grifo meu).

De maneira extremamente sábia e poética, a liderança Yanomami citada acima expressou a existência de uma correlação entre espiritualidade e natureza que, reservadas as diferenças culturais, aproxima-se daquela observada na comunidade Ribeirão Grande. Outros elementos, como a característica itinerante da roça³⁵⁷ e a insatisfação com o uso predatório do fogo e desmatamentos, poderiam ser mencionados como pontos de aproximação existentes no texto. Como então se explica o fato de a espiritualidade quilombola de Barra do Turvo passar despercebida (como um aspecto que não importa) aos olhos desta equipe da Cooperafloresta e a espiritualidade Yanomami ser uma referência adotada por ela? Observa-se, aqui, que no mesmo processo de valorização do global e desprezo do local existe um movimento de certa “idealização do inalcançável” e “desprezo do real”, ou seja, o real é ocultado por uma expectativa inalcançável idealizada no espectro do global.

O que acontece neste momento da história destas comunidades e delas com relação às experiências agroecológicas agroflorestais é, contudo, que, num movimento dialético “o real” se

³⁵⁷ Nota-se que o texto não deixa claro se os Yanomamis utilizam o fogo para abertura de suas roças. Ao contrário, o fogo é poucas vezes mencionado como algo “ruim”.

renovou e vem construindo um projeto agroecológico próprio, concebido e exercido pela mesma comunidade quilombola, a partir de referências concretas e simbólicas bastante próximas àquelas “inalcançáveis” idealizadas pelos que conceberam a Cooperafloresta. Utilizando os conceitos de Holloway (2003), a diferença entre estes projetos agroecológicos – a agroecologia quilombola e a agrofloresta sucessional – parece residir, principalmente, no fato de o primeiro partir de relações fundamentadas no *poder-fazer* e o segundo partir de relações fundamentadas no *poder-sobre*.

Capítulo 6

Das comunidades quilombolas ao debate agroecológico: contribuições finais

Como sabemos, esta pesquisa foi motivada pela inquietação sobre *como* fazer para que o conhecimento agroecológico seja concebido e exercido a partir da lógica socioeconômica e cultural daqueles que o executarão (camponeses, quilombolas, indígenas). Desejava-se encontrar caminhos que indicassem as formas de equalizar as relações de poder inerentes ao diálogo de saberes e fazeres previsto na teoria agroecológica durante as experiências de produção agroecológicas. Tendo em vista tanto o meu histórico de pesquisa na região do Vale do Ribeira, quanto os vinte anos de construção agroflorestal ali desenvolvidos, realizou-se um conjunto de observações analíticas sobre a comunidade quilombola do bairro Ribeirão Grande e a Cooperafloresta (Barra do Turvo – SP), nas suas experiências de produção agroecológicas. Por este caminho, cumpriu-se o objetivo de encontrar neste território as estratégias metodológicas utilizadas no fazer agroecológico, com intuito de, a partir da análise e reflexão sobre elas, buscar contribuições tanto ao universo de pesquisa agroecológico, quanto às experiências de diálogo entre formas de saberes e fazeres distintos, estabelecidas através deste campo do conhecimento.

O esforço de pesquisa empreendido no desenvolvimento desta tese contou com o aporte teórico oferecido por Godelier (1989), Oliveira (1999), Raffestin (1993) no que se refere à concepção de território, e de Foucault (1987, 2000) e Holloway (2003) no que se refere à forma de se conceber as relações de poder, a serem identificadas no território estudado. A questão fundamental da pesquisa foi elaborada a partir da perspectiva *guzmaniana* de agroecologia (SEVILLA GUZMAN e GONZALES MOLINA, 2005) e a forma pela qual as comunidades camponesas quilombolas são compreendidas segue a tradição de estudos trilhados principalmente por Shanin (1974), Chayanov (1974), Martins (1996), Oliveira (1991), Santos (1984), Woortmann e Woortmann (1997), Gusmão (1991) e Bandeira (1991).

Na busca por compreender as experiências da Cooperafloresta em Barra do Turvo, observou-se a existência de uma tensão que colocava oposições entre o saber-fazer quilombola e o saber-fazer agroflorestal. Conhecendo o fato de a associação agroflorestal investigada ser formada majoritariamente por quilombolas, colocou-se uma demanda investigativa a respeito do surgimento desta tensão: o que estaria de um lado mobilizando parte dos quilombolas a pertencer ao projeto agroecológico agroflorestal da Cooperafloresta e o de outro desmobilizando esta participação e criando a referida tensão? No decorrer desta busca, foi possível, ainda, identificar que especialmente a comunidade Ribeirão Grande não apenas havia se retirado majoritariamente do referido projeto agroflorestal, como estava construindo um caminho próprio de construção do conhecimento e

experiências agroecológicas. A principal representante da comunidade neste processo de aproximação a outras iniciativas agroecológicas, observou-se, era Nilce de Pontes Pereira do Santos.

Para compreender o processo de formação desta tensão e analisar as formas de relação estabelecidas no âmbito das experiências agroecológicas, conforme apresentado nesta tese, realizou-se uma análise biográfica de Nilce (capítulo 2), um histórico e caracterização da comunidade Ribeirão Grande desde o seu interior (capítulo 3) e uma discussão sobre a forma pela qual a Cooperafloresta se constituiu naquele território (capítulo 4). A intersecção entre estas três perspectivas de análise (capítulo 5) nos permitiu estabelecer cinco constatações que podem oferecer subsídios ao trabalho conclusivo que se apresenta neste capítulo final da tese, assim como contribuições à resolução das questões motivadoras desta pesquisa.

A **primeira constatação** é a confirmação da existência de *dois projetos em disputa* relacionados ao conhecimento agroecológico no território pesquisado. O primeiro projeto parte de utopias concebidas por “agroecólogos” desde o universo científico e a interface deste com a espiritualidade (via Cooperafloresta), enquanto o segundo parte de utopias concebidas por quilombolas desde o autoreconhecimento como comunidade remanescente de quilombo e a (re)construção identitária ocorrida neste percurso (via Associação Quilombola). É parte desta constatação o fato de os quilombolas transitarem por entre estes dois projetos, exercendo diversas formas de apropriação de saberes e fazeres técnico-científicos, assim como submetendo-se, mais ou menos (respectivamente), aos limites impostos pelas relações estabelecidas em cada um deles. Soma-se a isto, o fato de o “projeto quilombola” contar com a experiência vivenciada na interface com outros interlocutores externos (FF, Sintravale, EAACONE, e outros) assim como com os aprendizados e conflitos gerados pela própria Cooperafloresta.

Identificou-se, ainda, que a dualidade, muitas vezes conflituosa, quanto ao “projeto agroecológico” quilombola a ser desenvolvido naquele território decorre de divergências estabelecidas em pelo menos três ordens (discutidas no capítulo anterior): (1) no âmbito da noção de uso comunitário do território e desvirtuamento da forma de realização da dádiva quilombola; (2) em decorrência de inversões quanto à hierarquia de parentesco e sua função na organização das relações internas; e (3) ao distanciamento tanto no que se refere à devoção religiosa quanto aos processos de fortalecimento da construção da identidade quilombola, garantia de acesso, controle e uso do território.

A **segunda constatação**, complementar a esta, é a identificação de uma *potencialidade reducionista da visão global e sistêmica do universo*, adotada pelo corpo técnico da Cooperafloresta. No decorrer da investigação sobre esta associação agroflorestal, conforme descrito no quarto capítulo desta tese, identificou-se uma orientação metodológica voltada ao que se convencionou chamar de “hipótese Gaia”. Ainda que esta orientação conceitual indique mecanismos de interligação sistêmica

por diversas ordens e escalas (desde a micro à macrocós mica), notou-se uma lacuna quanto à capacidade operacional destes princípios desde concepção da escala local, ou seja, constatou-se uma limitação, por parte da equipe técnica da Cooperafloresta, quanto às possibilidades de identificação da totalidade que representa o território quilombola de uma perspectiva local.

Foi possível compreender, nesse sentido, que a orientação do olhar ao global, concebido este como um projeto previamente idealizado, pode restringir as possibilidades de apreensão do real e, inclusive, inviabilizar um caminho possível de construção conjunta de utopias e transformações territoriais. Isto significa que a escala global do projeto de “agroflorestação do mundo”, tal como sustentado pela Cooperafloresta, coloca barreiras ao exercício de compreensão da escala local do território no qual se intervém. A busca por transformar uma totalidade universal (o cosmos), acaba por dificultar o primeiro passo desta possível conquista: a capacidade de compreensão da totalidade local (o território). A visão sistêmica operacionalizada neste projeto agroflorestal acabou por desagregar, isolar e descontextualizar a realidade local, a ponto de possibilitar a realização de um “resgate cultural” parcial - apenas dos aspectos relacionados às técnicas agrônômicas - de forma desconectada da totalidade e da história da comunidade trabalhada.

A partir deste resultado, é possível iniciar a formulação de alguns aspectos contributivos. O primeiro deles é uma constatação quanto à contribuição do conceito de território à agroecologia. *Conceber e exercer agroecologia a partir do conceito de território pode ser um dos meios para evitar reducionismos.* Desde a análise de um território (e não apenas de aspectos agrônômicos e ecológicos), a esfera da produção, circulação, distribuição, consumo e elementos superestruturais deverão assumir relevância nos projetos agroecológicos. Desta perspectiva é possível, talvez, aumentar as possibilidades de se alcançar diferentes escalas de ação, sem incorrer em procedimentos desconectados ou contraditórios à lógica local de produção e reprodução da vida.

A **terceira constatação** decorre da análise da experiência quilombola, ainda em fase inicial, de construção das próprias formas de concepção e execução da agroecologia, como parte dos resultados da organização da Associação dos Remanescentes dos Quilombos dos Bairros Ribeirão Grande e Terra Seca. A análise das experiências vivenciadas pela comunidade quilombola do Ribeirão Grande evidenciou que para o desenvolvimento do poder-saber (HOLLOWAY, 2003) no processo de construção do diálogo agroecológico entre técnicos-cientistas e camponeses, é preciso que estes últimos estejam fortalecidos quanto aos seus aspectos identitários. Esta demanda exige “um passo atrás” no que se tem realizado como ação agroecológica, ou seja, para que a *concepção* de agroecologia (e não apenas a *execução*) parta da comunidade com a qual se está trabalhando, é preciso, antes, que esta comunidade se reconheça historicamente, socioeconomicamente, geograficamente, culturalmente

ou em todos aqueles aspectos que podem a constituir, que deseje construir essa concepção e seja ouvida pelos que dela se aproximam.

A experiência quilombola e agroflorestal analisada nos permite concluir que é preciso que se opere, desde dentro, um *processo de (re)construção de identidade* daqueles com os quais se pretende dialogar. Uma possível contribuição decorrente desta conclusão, buscando respostas ao “*como*” motivador desta pesquisa, pode ser a incorporação da *abordagem histórica* nos procedimentos agroecológicos de análise da realidade, assim como a realização de ações mobilizadoras de um *processo de autoreconhecimento comunitário* e de *autodeterminação* como parte inicial das metodologias pertencentes ao fazer agroecológico.

A **quarta constatação** complementa as anteriores no que se refere à identificação de alguns dos meios através dos quais se pode alcançar as demandas de “horizontalização” das relações e compreensão mútua entre os sujeitos que compõem os projetos agroecológicos, identificadas no decorrer desta pesquisa. Considerando as experiências analisadas, sendo uma delas liderada pelo “discípulo” de Ernst Göstch e a outra liderada pela bisneta de Miguel de Pontes, foi possível concluir que uma *abordagem sociocultural de análise* sobre a realidade a ser trabalhada é, também, de extrema pertinência à orientação *do processo de identificação de papéis e divisão de funções* por parte dos partícipes de um projeto agroecológico. Além de evidenciar a pertinência dos procedimentos agroecológicos partirem de dentro da comunidade, a análise da história de vida de Nilce nos ofereceu condições de destacar ao menos duas outras observações/contribuições importantes: a pertinência do exercício de *deslocamento intersubjetivo* como forma de potencializar a formação de lideranças locais e a *extrema relevância da participação feminina* nas funções de liderança e representações. Conforme a experiência analisada pode nos demonstrar, o *acesso ao universo feminino* pode não apenas contribuir com a abrangência totalizante dos procedimentos agroecológicos, como também potencializar a articulação entre as partes constituintes de formas de relações não capitalista (camponês, indígena e quilombola) de produção e reprodução da vida. Na contramão da tendência masculinizada de centrar atenções à esfera da produção (aspectos agrônômicos desvinculados dos demais), *as mulheres podem oferecer os meios de acesso e valorização dos aspectos relacionados à esfera da reprodução do modo de vida não capitalista*.

A **quinta constatação** desta tese é decorrente da opção metodológica realizada para o desenvolvimento desta mesma pesquisa. A experiência de pesquisa que alcançou os resultados apresentados neste trabalho nos demonstrou a *potencialidade do método da história de vida* para a própria realização de um fazer agroecológico efetivamente orientado desde a lógica local de produção e reprodução da vida. Ainda que se operacionalizem procedimentos o mais próximos possíveis daqueles desejados pelos propositores do método - considerando as limitações muitas vezes impostas

pelas condições temporais, financeiras, logísticas, etc. - verificou-se que a predisposição à compreensão do universo do “outro”, desde suas questões existenciais, quando destituídas de intenções e classificações pré-concebidas, pode abrir caminhos de extrema pertinência à aproximação igualitária entre os saberes e fazeres dos sujeitos em interação.

Em resumo, a partir dos resultados de pesquisa discutidos nesta tese, foi possível identificar os seguintes pontos de contribuição pertinentes à construção de estratégias metodológicas de uma ação agroecológica não restrita: (1) identificação dos sujeitos envolvidos como parte da concepção do projeto agroecológico; (2) a contribuição do conceito de território como forma de evitar a segmentação do real em prol do global e busca pela apreensão da totalidade do local; (3) identificação do ponto de partida nos processos de (re)construção identitária (abordagem histórica e de autoreconhecimento comunitário); (4) a pertinência da abordagem sociocultural, considerando-se, em especial, a construção de oportunidades para realização de deslocamentos intersubjetivos por parte das lideranças locais e a motivação de mulheres para atuarem como lideranças; e (5) uma atenção à potencialidade do instrumento metodológico de história de vida como uma das formas (parte de um conjunto de técnicas) para se alcançar a totalidade do real.

Por fim, como conclusão final e orientação geral de todas as constatações apresentadas acima, pudemos compreender a importância de se conceber a agroecologia como a unificação de saberes e fazeres distintos sem incorrer no erro de isolar esse procedimento num campo de possibilidades previamente estabelecido. Para evitar esse “isolamento” é pertinente desviar da tendência de compreender a agroecologia como “o movimento”, mas concebê-la como “do movimento” de comunidades rurais não capitalistas.

Referências

- ABIB, P. R.J. **Capoeira Angola**: cultura popular e o jogo dos saberes na roda. Salvador: EDUFBA; Campinas, SP: CMU/ Unicamp, 2005.
- ALMEIDA, A. W. B. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- ALMEIDA, J. Agroecologia: paradigma para tempos futuros ou resistência para o tempo presente? **Desenvolvimento e Meio Ambiente** (UFPR), Curitiba, v. 6, n.1, p. 29-40, 2003.
- ALMEIDA, M. W. B. Redescobrimo a Família Rural. **Revista Brasileira de Ciência Social**, n. 1, vol. 1, junho de 1986.
- ALTIERI, M. A. **Agroecologia**: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ALTIERI, M. **Agroecologia**: bases científicas para una agricultura sustentable. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad, 1999
- ALTIERI, M.; NICHOLLS, C.I. **Agroecologia**: as bases científicas da agricultura alternativa. Rio de Janeiro: PTA/FASE, 1989.
- ARRUTI, J. M. P. A. **De como a cultura se faz política e vice-versa**: sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo. *Comunidade Virtual de Antropologia*, n.10, 2003.
- ARRUTI, J. M. P. A. **Propriedade ou território?** *Tempo Presença*, Rio de Janeiro, v. 21, n.307, p. 10-14, 1999.
- BANDEIRA, M. L, **Território Negro em Espaço Branco**: Estudo Antropológico de Vila Bela, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.
- BERKES, F.; COLDING, J.; FOLKE, C. **Navigating social–ecological systems**: building resilience for complexity and change. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.
- BERNARDO, Teresinha. **Negras, mulheres e mães**: lembranças de Olga de Alaketu. EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- BERNINI, C. I. **A produção da “natureza conservada” na sociedade moderna**: uma análise do Mosaico do Jacupiranga, Vale do Ribeira-SP. 2015. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BESSA, L. F. **Condições de trabalho de parteiras**: Algumas características no contexto domiciliar rural. Dissertação de Mestrado. Escola de Enfermagem, UFBA, Salvador, 1997.
- BIM, J. B. O. **Mosaico do Jacupiranga - Vale do Ribeira, São Paulo**: conservação, conflitos e soluções socioambientais. Dissertação (Mestrado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- BOOKCHIN, M. **Toward an Ecological Society**. Montreal: Black Rose Books, 1980.
- BORN, P. A. **A adoção da identidade quilombola nos bairros de Terra Seca e Ribeirão Grande (Barra de Turvo - SP) e os conflitos pelo uso da terra**. 2012. 86 f. Dissertação (Pós-graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento) – Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2012. BORSATTO,

- R. S.; CARMO, M. S. A. **Agroecologia como um campo científico**. Rev. Bras. de Agroecologia. 8(2).p. 4-13. 2013.
- BRAGA, P. C.; SILVA, R. M. A construção do sujeito agroflorestal por meio da ética do habitar: resistência e autonomia na visão de mundo agrofloresteira. In: STEENBOCK, WALTER *et al.* **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Curitiba: Kairós, 2013.
- BRANDÃO, C. R. **A Partilha da Vida**. São Paulo: Cabral/GEIC Editora, 1995.
- BRASIL. Constituição (1988) **Constituição da República Federativa do Brasil**. 40 ed. São Paulo: Saraiva, 2007.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA DE ATENÇÃO À SAÚDE. **Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais**: o programa trabalhando com parteiras tradicionais e experiências exemplares. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **PAA: 10 anos de aquisição de alimentos**. -- Brasília, DF: MDS; Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2014.
- BURG, I.C. **As mulheres agricultoras na produção agroecológica e na comercialização em feiras no sudoeste paranaense**. Florianópolis. 147 p. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- CADERNO de formação**: certificação participativa de produtos ecológicos. Florianópolis: Rede Ecovida de Agroecologia, 2004.
- CALDEIRA, C. **Mutirão: formas de ajuda mútua no meio rural**. São Paulo: Brasiliense, 1956.
- CAMPOS, J. T. A relação entre a escola rural e a cultura caipira. **Revista de Ciências Humanas** (Taubaté), v. 3, p. 1, 2010.
- CANDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.
- CAPORAL, F.R.; COSTABEBER, J. A.; PAULUS, G. **Agroecologia**: uma ciência do campo da complexidade. 1.ed. Brasília: MDA_SAF, 2009.
- CAPRA, F. **A teia da vida**: uma nova compreensão dos sistemas vivos. Tradução de Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CARNEIRO, S.; CURY, C. O Candomblé. In: NASCIMENTO, E.L. (Org.) **Guerreiras da natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- CARRIL, L. F. B. **Terras de negros no Vale do Ribeira**: territorialidade e resistência. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, 1995.
- CARVALHO, M.C.P. **Relatório técnico científico da Comunidade Quilombola Pedra Preta/Paraiso de Barra de Turvo – SP**. São Paulo: ITESP, 2008.
- CHAYANOV, A.V. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC, 1974.
- COHN, C. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: SILVA, A. L.; MACEDO, A. V. L. S. NUNES, A. (Org.). **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002, v. 1, p. 213-235.

- COOPERAFLORESTA. **Um olhar sobre o fazer agroflorestral**. Barra do Turvo: Cooperafloresta, s/d.
- COSTA E SILVA, L. A gestão da informação no processo de comercialização da Cooperafloresta. STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Curitiba, Kairós, 2013.
- DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: NUNES, Edson de Oliveira (organizador). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- DE BIASE, L. A condição feminina na agricultura e a viabilidade da agroecologia. **Agrária** (São Paulo. Online), v. 7, p. 33-65, 2010a.
- DE BIASE, L. **Agroecologia, campesinidade e os espaços femininos na unidade familiar de produção**. 2010. 190 p. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba. 2010b.
- DE BIASE, L. **Agroecologia, campesinidade e os espaços femininos na unidade familiar de produção**. 2010. 190 p. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba. 2010.
- DE BIASE, L.; SILVA JUNIOR, R. **D. Curso de Fundamentação para Projetos em Agricultura Sustentável: Diálogos entre Agroecologia e Antropologia**. Piracicaba, 2010 (*mimeo*).
- DESCOLA, P. **As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia**. São Paulo, CosacNaify, 2006.
- DESCOLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. In: DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: HUCITEC, 2000. P.149-164.
- DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: HUCITEC, 2000. P.149-164.
- DIEGUES, A. C. S. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. 6. ed. São Paulo: Hucitec e NUPAUB/USP, 2008.
- DIEGUES, A. C. S. O Vale do Ribeira e o litoral de São Paulo. In: SETUBAL, M. A. (Org.). **Terra Paulista: trajetórias contemporâneas**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2008, v. 1, p. 1-188.
- DIEGUES, A. C. S.; CHAPIN, M.; OTTAWAY, D.; STEPHENS, J.; COMPAGNON, D.; DIAW, M.C.; DOWIE, MARK; BROCKINGTON, DAN.; IGOE, J. (orgs) **A ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas**. São Paulo: Nupaub/USP, 2008.
- DUARTE, M. G. **Conflitos fundiários e meio ambiente: estudo de caso do Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga – Vale do Ribeira – SP**. 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- ENGEL, V. L. **Introdução aos Sistemas Agroflorestais**. Botucatu: FEPAF, Recursos Naturais/FCA/Unesp/Botucatu, 1999.

- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L. & RABINOW, P. **Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica – Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Cidade: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: Nascimento da prisão**. Petrópolis. Vozes, 1987.
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- GARCIA JUNIOR, A.F. **Terra de trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, **1989**.
- GIACOMINI, R. L. B. **Conflito, Identidade e Territorialização: Estado e Comunidades de Remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira de Iguape-SP**. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- GLIESSMAN, S.R. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. 2. ed. Porto Alegre: Editora Universidade, 2001.
- GODELIER, M. **Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades**. Barcelona: Editorial Taurus, 1989.
- GODELIER, M. Economias e sociedades: abordagem funcionalista, estruturalista e marxista. In: CARVALHO, E.A. **Antropologia econômica**. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica. **Etnográfica** (Lisboa), Lisboa, v. X, n.1, p. 161-173, 2006.
- GOMEZ-POMPA, A. KAUS, A. Domesticando o Mito da Natureza Selvagem. In: DIEGUES, A. C. (Org) **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo. Hucitec, 2000.
- GÖTSCH, E. **Homem e Natureza, cultura na agricultura**. Rio de Janeiro: AS-PTA, 1997.
- GÖTSCH, E. **O renascer da agricultura**. Rio de Janeiro: AS-PTA, 1996.
- GUBER, R. **La etnografía: Método, campo y reflexividad**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- GUHA, R. O Biólogo Autoritário e a Arrogância do Anti-Humanismo. In: DIEGUES, A. C. (Org) **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo. Hucitec, 2000.
- GUSMÃO, N. M. M. A questão política das chamadas 'Terras de Preto'. **Textos e Debates: Terras e Territórios de Negros no Brasil**. Florianópolis, v. 2, n. 1, 1991.
- GUZMAN CASADO, G.I.; GONZALES DE MOLINA, M.; SEVILLA GUZMAN, E. **Introducción a la agroecología como desarrollo rural sostenible**. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa, 2000.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. SP: DP&A Editora, 2006.
- HEREDIA, B.M.A. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. v. 7. (Série Estudos sobre o Nordeste).
- HOLLING, C.S. GUNDERSON, L.H. **Resilience and adaptive cycles, in panarchy: Understanding transformations in human and natural systems**. Washington, D.C: Island Press, 2002.

- HOLLOWAY, J. **Mudar o mundo sem tomar o poder**. São Paulo: Editora Viramundo, 2003.
- IDESC, Instituto para o Desenvolvimento Sustentável e Cidadania do Vale do Ribeira. **Diagnóstico do Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Vale do Ribeira**. Registro: FNMA/MMA/IDESC/, 2006.
- KRASUCKI, L. B. **Cultivando a floresta**: sistemas de conhecimento e agroflorestas em Barra do Turvo-SP. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2014.
- KROPOTKIN, P. **Ajuda mútua**: um fator de evolução. São Sebastião: A Senhora Editora, 2009.
- LATOURE, B. **Jamais Fomos Modernos**. Ensaio de Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LEFEBVRE, H. **El materialismo dialéctico**. Buenos Aires, La Pléyade, 1971 (Traducción de la 5ª edición francesa, edición original de 1939).
- LEON SICARD, T. **Agroecología**: desafíos de una ciencia en construcción. Agroecología, Norteamérica, 4, dic. 2009.
- LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LIENHARDT, G. *Divinity and Experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- LOVELOCK, J.E. 1987. **Gaia**: um novo olhar sobre a vida na Terra. Edições 70, Lisboa.
- MAGNANI, J. G. C. Etnografia como prática e experiência. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, Dec, 2009.
- MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MARCOS, V. A construção do território camponês entre velhas e novas utopias. In: X Encontro de Geógrafos da América Latina, 2005, São Paulo. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo: Departamento de Geografia FFLCH USP, 2005.
- MARTINS FILHO, J. **A criança terceirizada**. Os descaminhos das relações familiares no mundo contemporâneo. 1ª. ed. Campinas: Papyrus, 2007.
- MARTINS, J. S. **O cativo da terra**. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1981.
- MARTINS, J.S. **Os camponeses e a política no Brasil**. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.
- MARTINS, J.S. **Os camponeses e a política no Brasil**. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.
- MONTAGNINI, F. 1992. **Sistemas agroflorestales**: principios y aplicaciones en los trópicos. San José, Costa Rica: IICA.
- NEVES, W. A.; RIBEIRO FILHO, A. A.; ADAMS, C.; Murrieta, R. S. S.; PEDROSO JUNIOR, N. N. Coivara: cultivo itinerante na floresta tropical. **Ciência Hoje**, v. 50, p. 26-30, 2012.
- OLIVEIRA, A. U. A Questão Agrária no Brasil: não reforma e contrarreforma agrária no governo Lula. In: SINDICATO DOS ECONOMISTAS E CENTRO DE ESTUDOS PARA O DESENVOLVIMENTO (Org.). **Os anos lula**: contribuições para um balanço crítico. 1a.ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

- OLIVEIRA, A.U. **A agricultura camponesa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1991.
- OLIVEIRA, A.U. A geografia agrária e as transformações territoriais recentes no campo brasileiro. In: CARLOS, A.F.A. (Org.). **Novos caminhos da Geografia**. São Paulo: Contexto, 1999.
- OLIVEIRA, Fábio Falcão. História da religião: analisando a Epopeia de Gilgamesh e a mitologia genesiana. **Religare** (UFPB), v. 11, p. 32-51, 2014.
- PACHECO, M. E. Lisboa. **Sistemas de produção: uma perspectiva de gênero**. Proposta. Rio de Janeiro, v.25, n.71, p.30-38, dez./fev. 1997.
- PAES, G. S. M. **O catolicismo negro no Vale do Ribeira**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho, 2001.
- PAOLIELLO, R. M. **Conflitos fundiários na baixada do Ribeira: a posse como direito e estratégia de apropriação**. Dissertação de mestrado (Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1992.
- PEDROSO JÚNIOR et al. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. **Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi Cienc. Hum.**, Belém, v. 3, n. 2, ago. 2008 .
- PEREZ-CASSARINO, J. Agrofloresta, autonomia e projeto de vida: uma leitura a partir da construção social dos mercados. STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. Agrofloresta, ecologia e sociedade. Curitiba, Kairós, 2013a. p. 39 – 60.
- PICCHIO, A. **Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social**. In: CARRASCO, C. (Ed.) **Mujeres y economía: nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas**. Barcelona: Icaria Antrazyt, 2003.
- PORRIT, J.; WINNER, D. **The Coming of the Greens**. London: Fontana, 1988.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- PORTO-GONÇALVES, C.W. Geografia da riqueza, fome e meio ambiente: pequena contribuição crítica ao atual modelo agrário/agrícola de uso dos recursos naturais. In: OLIVEIRA, A. U.; MARQUES, M. I. M. (Orgs.). **O Campo no Século XXI: território de vida, de luta e de construção de justiça social**. São Paulo: Editora Casa Amarela e Editora Paz da Terra, 2004.
- PRANDI, R. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRIOSTE, F. e BARRETO, A. **Território quilombola, uma conquista cidadã**: Material de apoio para oficina de formação com jovens lideranças quilombolas, Curitiba: Terra de Direitos, 2012.
- QUEIROZ, M. I. P. **Bairros rurais paulistas: dinâmicas das relações bairro rural-cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1973.
- QUEIROZ, M.I.P. **Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva**. 2. ed. São Paulo. CERVE/FFLCH/USP, 1983.
- RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- RÊGO, J.F. Amazônia: do extrativismo ao *neoextrativismo*. **Ciência Hoje**, v.147, março 1999. 6p. <<http://cienciahoje.uol.com.br/view/349>> Acesso: 21.11.2006.

- RODRIGUES, A. S.; FERREIRA, A. D. D. F. As estratégias da reprodução social dos agricultores familiares da Cooperafloresta: um estudo de caso sobre os processos de reciprocidade e solidariedade. STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Curitiba, Kairós, 2013b. p. 321 – 344.
- ROJAS W, A. **Policultivos de la mente**. Enseñanzas del campesinado y de la agroecología para la educación en la sustentabilidad. Agroecología, Norteamérica, 4, dez. 2009.
- SABOURIN, E. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, p. 131, 2008.
- SAFFIOTI, H. & FERRANTE, V.L.S.B. A mulher e as contradições do capitalismo agrário. Perspectivas, São Paulo, 6:67-75, 1983.
- SAHLINS, M. **Stone Age Economics**. London: Tavistock Publications, 1978.
- SANTOS, K. M. P. **Práticas agroalimentares em unidades de conservação de uso sustentável sob a ótica da segurança alimentar**. Tese (Doutorado) - Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Centro de Energia Nuclear na Agricultura, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2015.
- SANTOS, K. M. P.; TATTO, N. **Agenda socioambiental de comunidades quilombolas do Vale do Ribeira**. Instituto Socioambiental, 2008.
- SANTOS, M. W. **Saberes da terra: O lúdico em Bombas, uma comunidade quilombola (estudo de caso etnográfico)**. 2010. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- SANTOS, N. P. P. **Comunidades Quilombolas**. Registro manuscrito da história oral de comunidade quilombola do Vale do Ribeira. 2006a.
- SANTOS, N. P. P. **História dos Quilombos do Bairro Ribeirão Grande**. Registro manuscrito da história oral de comunidade quilombola do Vale do Ribeira. 2006b.
- SANTOS, V. T. **Colonos do Vinho**. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1984.
- SARKAR, S. Restaurando do mundo selvagem. In: DIEGUES, A. C. (Org.) **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000.
- SEEGER, A. **Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras**. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- SEVILLA GUZMÁN, E. El despliegue de la sociología agraria hacia la agroecología. In: **Cuadernos Interdisciplinar de Desarrollo Sostenible**. Almería, p.85-109, 2013.
- SEVILLA GUZMAN, E. Uma estratégia de sustentabilidade a partir da Agroecologia. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v.2, n. 1, p. 35-45, jan./mar, 2001.
- SEVILLA GUZMAN, E.; GONZALES DE MOLINA, M. **Sobre a evolução do conceito de campesinato**. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- SHANIN, T. Lições camponesas. In: PAULINO, E.T.; FABRINI, J.E. (Org.). **Campesinato e territórios em disputa**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- SHANIN, T. **Naturaleza y lógica de la economía campesina**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1974.

- SHIVA, V. Deixe-nos sobreviver: mulheres, ecologia e desenvolvimento. In: RUETHER, R.R. (Org.). **Mulheres curando a terra: mulheres do terceiro mundo na Ecologia, no feminismo e na religião.** São Paulo: Paulinas, 2000.
- SILIPRANDI, E. Desafios para a extensão rural: o social na transição agroecológica. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre - RS, v. 3, n.3, p. 38-48, 2002.
- SILIPRANDI, E.C. **Mulheres e Agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar.** 2009. 291 p. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- SILIPRANDI, E.C. **Políticas de Segurança Alimentar e relações de Gênero.** Cadernos de Debate (Unicamp), v. XI, p.38-57, 2004.
- SILVA JUNIOR, R. D.; D'ANTONA, A. O.; CAK, A. Experiência e interlocução etnográfica: entre croquis e imagens de satélite na Amazônia rural brasileira. **Etnográfica**, 2016 (no prelo).
- SILVA JÚNIOR, R. D.; DE BIASE, L.. Na encruzilhada dos saberes e práticas: inserções antropológicas sobre estranhamento e alteridade no interior da agroecologia. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 7, p. 3-18, 2012.
- SILVA, L. C. A gestão da informação no processo de comercialização da Cooperafloresta. In: STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade.** Curitiba: Kairós, 2013.
- SILVA, M. A. M. O Trabalho Familiar Nas Pequenas Propriedades Rurais. **Revista Perspectivas**, São Paulo, v. 6, p. 57-65, 1983.
- SILVA, M. M. R. **Incursão diagnóstica visando a sensibilização e o engajamento: um estudo de caso sobre a introdução de sistemas agroflorestais biodiversos orientados pela sucessão natural.** Dissertação (Mestrado) - Instituto de Geociências, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SILVA, R. A. **Relatório Técnico-Científico sobre as comunidades remanescentes de quilombos dos bairros Ribeirão Grande e Terra Seca,** São Paulo: ITESP, 2008.
- SILVA, R. O. et al. As vozes da floresta e a ecologia dos saberes. In: STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade.** Curitiba: Kairós, 2013.
- SILVA, R. O.; STEENBOCK, W. Aspectos pedagógicos no processo de ensino-aprendizagem de agrofloresta, no âmbito da Cooperafloresta. In: STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade.** Curitiba: Kairós, 2013.
- SILVA, S. R. **Negros na Mata Atlântica,** territórios quilombolas e a conservação da natureza. 2008. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia, FFLCH/USP, São Paulo, 2008.
- SIMONNET, D. **L'Écologisme.** Paris: PUF. 1979.
- SISTEMA Nacional de Unidades de Conservação da Natureza - **SNUC lei nº 9.985,** de 18 de julho de 2000; decreto nº 4.340, de 22 de agosto de 2002. 5.ed. aum. Brasília: MMA/SBF, 2004. 56p.
- SLENES, Robert W. **“Malungo, Ngoma vem”:** África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, 12, 1991/92.
- SMA, Secretaria do Meio Ambiente. Governo do Estado De São Paulo. **Plano de Utilização:** Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos de Barra do Turvo. São Paulo: Casa da Floresta, 2010.

- SOUZA, M. M. **Reis Negros no Brasil escravista: História da Festa da Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- SOUZA, P. O. SILVA, R. O. Breve história da Cooperafloresta e do Pedro, contada por ele mesmo. In: STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Curitiba: Kairós, 2013.
- STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Curitiba: Kairós, 2013.
- STEENBOCK, W.; SILVA, R. O.; FROUFE, L. C. M.; SEOANE, C. E. S. Agroflorestas e sistemas agroflorestais no espaço e no tempo. In: STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Curitiba, Kairós, 2013a. p. 39 – 60.
- STEENBOCK, W.; SILVA, R. O.; VEZZANI, F. M.; MARTINS, P. J.; FROUFE, L. C. M.; SEOANE, C. E. S. Avaliação da dinâmica do carbono em agroflorestas desenvolvidas por agricultores associados à Cooperafloresta. In: STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Curitiba, Kairós, 2013b. p. 321 – 344.
- STEENBOCK, W.; VEZZANI, F. M. **Agrofloresta: aprendendo a produzir com a natureza**. 1. ed. Curitiba: Fabiane Machado Vezzani, 2013.
- TANAKA, A.C. **Maternidade: dilema entre nascimento e morte**. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1995.
- THEODOROVICZ, A. **Atlas geoambiental: subsídios ao planejamento territorial e à gestão ambiental da bacia hidrográfica do rio Ribeira do Iguape**. 2. ed. São Paulo: CPRM, 2007.
- THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- THOMPSON, R. F. **Flash of the Spirit**. African and afro-american art and the philosophy. New York: Vintage Books, 1984.
- THORNTON, J. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400 – 1800**. Trad. Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Ed. Campus: Elsevier, 2000.
- VEZZANI, F.M. Primeiras palavras. In: STEENBOCK, W.; COSTA E SILVA, L.; SILVA, R. O.; RODRIGUES, A. S.; PEREZ-CASSARINO, J.; FONINI, R. **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Curitiba: Kairós, 2013.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation, Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 2, Iss. 1, 2004**.
- WEZEL, A.; BELLON, S.; DORÉ, T.; FRANCIS, C.; VALLOD, D.; DAVID, C. **Agroecology as a science, a movement and a practice: a review**. *Agron. Sustain. Dev.*, n.29, p. 503-515, 2009.
- WOORTMANN, E.F. **Da complementaridade à dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades pesqueiras do Nordeste**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 18, p. 38-52, 1992.
- WOORTMANN, E.F.; WOORTMANN, K. **O trabalho da terra**. Brasília: Editora UNB, 1997.
- WOORTMANN, K. O modo de produção doméstico em Duas perspectivas: Chayanov e Sahlins. **Série antropologia**, n. 293, Brasília, 2001.

WOORTMANN, K., **“Com Parente Não se Neguceia” O Campesinato Como Ordem Moral**, Anuário Antropológico 87, Brasília/Rio de Janeiro, Editora Tempo Brasileiro, 1990.