



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS EXATAS**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM REDE NACIONAL PARA ENSINO  
DAS CIÊNCIAS AMBIENTAIS - PROFCIAMB-UEFS**

**VALE ANCESTRAL QUILOMBOLA:**

**Saberes Socioambientais das Comunidades Quilombolas da  
Chapada Diamantina-BA**

**JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA**

**LENÇÓIS**

**2024**

**JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA**

**VALE ANCESTRAL QUILOMBOLA:  
Saberes Socioambientais das Comunidades Quilombolas da  
Chapada Diamantina-BA**

Texto apresentado no Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional em Rede Nacional para Ensino das Ciências Ambientais (PROFCIAMB), como requisito para obtenção do Título de Mestre em Ensino das Ciências Ambientais.

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marjorie Csekö Nolasco

**Coorientadora:** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Gislene Moreira Gomes

**Linha de pesquisa:** Ambiente e Sociedade

**LENÇÓIS**

**2024**

**Ficha catalográfica - Biblioteca Central Julieta Carteado - UEFS**

Holanda, Joyce Cristina da Silva  
H669v Vale ancestral quilombola: saberes socioambientais das Comunidades  
Quilombolas da Chapada Diamantina-BA/ Joyce Cristina da Silva Holanda.  
- 2024.  
184f.: il.

Orientadora: Marjorie Cseko Nolasco  
Coorientadora: Gislene Moreira Gomes

Dissertação (mestrado profissional) - Universidade Estadual de Feira  
de Santana. Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional para Ensino  
das Ciências Ambientais (PROFCIAMB), 2024.

1. Quilombo. 2. Saberes tradicionais. 3. Etnografia. 4. Antirracismo.  
5. Quilombo – Conhecimentos socioambientais. I. Nolasco, Marjorie  
Cseko, orient. II. Gomes, Gislene Moreira, coorient. III. Universidade  
Estadual de Feira de Santana. Programa de Pós-Graduação em Rede  
Nacional para Ensino das Ciências Ambientais. IV. Título.

CDU: 39(814.22)



JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA

VALE ANCESTRAL QUILOMBOLA:  
Saberes socioambientais das Comunidades Quilombolas da Chapada  
Diamantina-BA

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de  
Feira de Santana, como parte das exigências do  
Mestrado Profissional em Rede Nacional para Ensino  
das Ciências Ambientais, para a obtenção do título de  
Mestre em Ensino de Ciências Ambientais.

Área de Concentração: Ambiente e Sociedade

Aprovada em: 20 de Agosto de 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof.ª. Dr.ª. Marjorie Cseko Nolasco (UEFS)- Orientadora

Prof.ª. Dr.ª. Gislene Moreira Gomes (UNEB) - Coorientadora

Prof.ª. Dr.ª. Aline Miranda Barbosa (IFPR)



Documento assinado digitalmente  
MARIA MEDRADO NASCIMENTO  
Data: 14/11/2024 12:54:38-9390  
Verifique em <https://validar.rfi.gov.br>

Prof.ª. Dr.ª. Maria Medrado Nascimento (UESC)

UEFS-2024

*Dedico esta dissertação aos moradores da comunidade quilombola do Agreste, guardiões dos saberes que dão vida a esta pesquisa – em especial a Seu Raimundo Januário e Dona Carmelice Rosa da Silva, cujas vozes e mãos tecem, no cotidiano, a resistência que este trabalho busca registrar.*

*Em memória de Seu Jaime Cupertino, grande líder quilombola cujo legado transcende o território: sua coragem, sabedoria e humanidade seguem irradiando ensinamentos, lembrando-nos que a luta por justiça é, antes de tudo, um ato de amor.*

*Esta dissertação é um grão no vasto Vale Quilombola, onde ancestrais e presentes se entrelaçam em redes de parentesco, trocas e temporalidades que o progresso insiste em ignorar. Que ela ecoe, ainda que modestamente, as vozes que o racismo tenta silenciar.*

## AGRADECIMENTOS

Aos moradores da Comunidade Quilombola do Agreste, meu profundo agradecimento por compartilharem seus saberes, histórias e resistência. Este trabalho é fruto da generosidade com que me acolheram e das lições que carrego para além da academia.

À minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Marjorie Csekö Nolasco, pela paciência, rigor e inspiração em cada etapa. À coorientadora, Prof.<sup>a</sup> Gislene Moreira Gomes (UEFS), pela dedicação e apoio essenciais.

À UEFS e ao IFBA, pelo suporte institucional. Ao Grupo de pesquisa MUANZI — Ana Carla, Henrique, Théo, Lauro e Azamor —, pelas trocas intelectuais e amizade que fortaleceram esta jornada.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional para Ensino das Ciências Ambientais, pelo companheirismo e pelas discussões enriquecedoras.

Aos amigos e companheiros de caminhada - cada um à sua maneira - contribuiu para devolver a criatividade e o prazer pelas ideias.

À minha família, pelo amor incondicional.

E ao meu esposo Azamor, companheiro em cada linha escrita, pelas revisões, debates e pelo colo nos dias difíceis.

Esta jornada não seria possível sem a rede de amor que vocês teceram ao meu redor. Gratidão, pura e imensa.

## RESUMO

Este trabalho tem como principal objetivo evidenciar os conhecimentos socioambientais das Comunidades Quilombolas de Seabra, os quais serão sistematizados em um material paradidático. O produto deste trabalho visa propiciar um material contextualizado e afroreferenciado que poderá ser utilizado pelas comunidades escolares da Chapada Diamantina em processos educativos diversos. A dissertação foi construída a partir de um diálogo entre a antropologia interpretativa de Geertz e a epistemologia contracolonial de Nego Bispo, visando contribuir para o enfrentamento do racismo e do silenciamento dos saberes quilombolas na Chapada Diamantina. O trabalho foi realizado em três etapas metodológicas: na primeira, seguimos o método etnográfico, as técnicas de observação participante e entrevistas semi-estruturadas, analisamos os significados atribuídos pelos quilombolas ao seu ambiente. Na segunda etapa, utilizamos o método do diagnóstico rural participativo para produzir a matriz F.O.F.A., linha do tempo e o calendário sionatural realizados na comunidade quilombola do Agreste. Por fim, as informações das etapas anteriores subsidiaram a produção do material paradidático **Vale Ancestral - saberes socioambientais do Agreste**. Investigamos como o território dos quilombos de Seabra integram uma grande rede de trocas simbólicas e materiais e relações de parentesco a que denominamos *Vale Quilombola*. Estabelecemos características geográficas, históricas e antropológicas deste vale. Discutimos as temporalidades do vale quilombola, a partir do conceito de *temporalidades* usado por Milton Santos, com foco nas temporalidades cíclica e linear, a primeira relacionada com a maior integração aos ciclos da natureza e a segunda relacionado com o raciocínio estratégico próprio à ideologia do progresso e a busca pela maximização de interesses. Por fim, apresentamos as principais características do material paradidático gerado a partir da pesquisa.

**Palavras-chave:** Quilombo, Saberes Tradicionais, Etnografia, Socioambiental, Antirracismo.

## ABSTRACT

This work's main objective is to highlight the socio-environmental knowledge of the Quilombola Communities of Seabra, which will be systematized in paradidactic material. The product of this work aims to provide contextualized and Afro-referenced material that can be used by the school communities of Chapada Diamantina in educational processes. The dissertation was constructed from a dialogue between Geertz's interpretative anthropology and Nego Bispo's countercolonial epistemology, aiming to contribute to confronting racism and the silencing of quilombola knowledge in Chapada Diamantina.: in the first, we followed the ethnographic method, participant observation techniques and semi-structured interviews, we analyzed the meanings attributed by quilombolas to their environment. In the second stage, we used the participatory rural diagnosis method to produce the F.O.F.A. matrix, timeline. and the socio-natural calendar carried out in the quilombola community of Agreste. Finally, the information from the previous stages supported the production of the Ancestral Valley paradidactic material - socio-environmental knowledge of the Agreste. We investigated how the territory of the Seabra quilombos forms part of a large network of symbolic and material exchanges and kinship relationships that we call Vale Quilombola. We establish geographical, historical and anthropological characteristics of this valley. We discuss the temporalities of the quilombola valley, based on the concept of temporalities used by Milton Santos, focusing on cyclical and linear temporalities, the first related to greater integration with the cycles of nature and the second related to strategic reasoning specific to the ideology of progress. and the search for maximizing interests. Finally, we present the main characteristics of the educational material generated from the research.

**Keywords:** Quilombola Community, Traditional Knowledge, Ethnography, Socio-environmental, Anti-racism.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Mapa dos Territórios Quilombolas do Município de Seabra, Bahia .....	49
Figura 02 - Mapa dos Territórios do “Vale Quilombola” no Município de Seabra, Bahia.....	52
Figura 03 - Mapa Hidrográfico do Vale Quilombola .....	53
Figura 04 - Mapa pictórico 1 do Vale Quilombola .....	58
Figura 05 - Mapa pictórico 2 do Vale Quilombola .....	59
Figura 06 - Mapa pictórico 3 do Vale Quilombola .....	59
Figura 07 - Fotografia “Do quintal ao prato” .....	64
Figura 08 - Fotografia “Plantio agroecológico da comunidade quilombola do Agreste.....	64
Figura 09- Mapa “Solos do território quilombola do Agreste” .....	65
Figura 10 - Mapa “Altitude do território quilombola do Agreste” .....	66
Figura 11 - Mapa “Vegetação do território quilombola do Agreste” .....	67
Figura 12 - Fotografia “Palmeiral do território quilombola do Agreste” .....	67
Figura 13 - Fotografia “Vista para a Serra Gerais do Riacho” .....	68
Figura 14 - Fotografia “Lajedo Serra do Dadim” .....	69
Figura 15 - Fotografia “Marrão (martelo/marreta) de uso coletivo” .....	121
Figura 16 - Linha do tempo da comunidade quilombola do Agreste.....	124
Figura 17 - Matriz F.O.F.A. da comunidade quilombola do Agreste.....	132
Figura 18 - Calendário Socioambiental circular da comunidade quilombola do Agreste.....	144
Figura 19 - Pé de jaca (Zé Gonçalo).....	145
Figura 20 - Representação gráfica da dimensão simbólica da jaqueira.....	146

## LISTA DE QUADROS

Quadro 01 - Etapas da Pesquisa .....	27
Quadro 02 - Topônimos das Comunidades Quilombolas de Seabra .....	55
Quadro 03 - Projetos de ações institucionais que a pesquisadora participou junto às comunidades quilombolas da região (2015 - 2023).....	60
Quadro 04 - Parceiros da pesquisa entrevistados conforme autorização do comitê de ética em pesquisa, parecer nº 5.818.453 em 15 de dezembro de 2022.....	62
Quadro 05 - Distribuição da população quilombola dentro e fora dos Territórios Quilombolas.....	79
Quadro 06 -Territórios quilombolas de Seabra, dados da FCP.....	89
Quadro 07 - Comunidades tituladas do município de Seabra.....	90
Quadro 08 - Calendário socioambiental da Comunidade Quilombola do Agreste...	101

## LISTA DE ABREVIATURAS

<b>ABA</b>	Associação Brasileira de Antropologia
<b>ABPN</b>	Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as)
<b>ACQAM</b>	Associação Comunitária Quilombola Amigos do Agreste
<b>ANA</b>	Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico
<b>CDA</b>	Coordenação do Desenvolvimento Agrário
<b>CEP</b>	Comitê de Ética em Pesquisa
<b>CEPAL</b>	Comissão Econômica para América Latina e Caribe
<b>CNS</b>	Conselho Nacional de Saúde
<b>CPT</b>	Comissão Pastoral da Terra
<b>DNIT</b>	Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
<b>DRP</b>	Diagnóstico Rural Participativo
<b>EMATER</b>	Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural
<b>FCP</b>	Fundação Cultural Palmares
<b>F.O.F.A</b>	Forças, oportunidades, fraquezas e ameaças
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>INCRA</b>	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
<b>IFBA</b>	Instituto Federal da Bahia
<b>MDA</b>	Ministério do Desenvolvimento Agrário
<b>MDS</b>	Ministério do Desenvolvimento Social
<b>MEC</b>	Ministério da Educação
<b>MMA</b>	Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima
<b>PROFCIAMB</b>	Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional para Ensino das Ciências Ambientais
<b>RG</b>	Registro Geral
<b>SEPROMI</b>	Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade Racial.
<b>SUS</b>	Sistema Único de Saúde
<b>TI</b>	Território de Identidade

## SUMÁRIO

<b>1. RAÍZES: ORIGENS E FUNDAMENTOS DA PESQUISA.....</b>	<b>10</b>
1.1 Saberes Diaspóricos.....	10
1.2 Conceito de Quilombo.....	17
1.3 Antropologia Interpretativa e Metodologias Participativas.....	19
1.3.1 Metodologias Ativas e Diagnóstico Rápido Participativo (DRP).....	23
1.3.2 - Matriz F.O.F.A (Forças, oportunidades, fraquezas e ameaças).....	24
1.3.3 - Linha do tempo.....	25
1.3.4 - Calendário Socionatural.....	26
1.4 A colheita que esperamos: Enegrecer currículos com o Conhecimento Quilombola.....	27
1.5 Frutos: Material paradidático “Vale Ancestral”: Saberes Socioambientais da Comunidade Quilombola do Agreste.....	31
1.6 - Cuidados e Caminhos: O Comitê de Ética e a leitura desse texto.....	35
<b>2. REFLEXÕES EPISTEMOLÓGICAS OU O LUGAR DE UMA PESQUISADORA NEGRA QUE PESQUISA COMUNIDADES TRADICIONAIS.....</b>	<b>39</b>
2.1 Identidade política e epistemológica do(a) pesquisador(a).....	41
<b>3. TRAVESSIAS NO VALE QUILOMBOLA.....</b>	<b>47</b>
3.1 O Vale Quilombola.....	47
3.1.1 Territórios afetivos.....	55
3.2 O desenvolvimento e o envolvimento contínuo.....	59
3.2.1 Comunidade Quilombola do Agreste.....	61
3.2.2 Características da identidade do Vale Quilombola.....	69
3.2.3 Vale quilombola: fluxos e relações.....	77
3.3 Território Quilombola: Certificação e titulação.....	82
<b>4. A EXPERIÊNCIA DO TEMPO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO AGRESTE.....</b>	<b>95</b>
4.1 Tempo nas cosmologias quilombolas.....	95
4.2 O tempo na cosmologia quilombola de Seu Raimundo.....	97
4.3 O calendário circular socionatural da Comunidade do Agreste.....	99
4.3.1 Os festejos das cosmologias religiosas do catolicismo popular, permeada de influências da cultura afro-brasileira.....	101

4.3.2 A migração pendular: tráfico do sudeste, famílias divididas e os que moram em São Paulo e seus ciclos.....	108
4.3.3 As respostas sociais aos ciclos biológicos das lavouras.....	111
4.4 O tempo linear na Linha do Tempo do Agreste.....	118
4.4.1 - Subcidadania e racismo institucional: uma interpretação da Linha do Tempo do Agreste.....	127
4.4.2 - Matriz F.O.F.A. e as reflexões sobre o futuro da Comunidade do Agreste....	130
<b>5 - FRUTOS: O FAZER DE UM CADERNO PARADIDÁTICO.....</b>	<b>140</b>
<b>6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>146</b>
<b>ANEXO 1.....</b>	<b>158</b>
ANEXO 02.....	164
ANEXO 03.....	165

## 1. RAÍZES: ORIGENS E FUNDAMENTOS DA PESQUISA

Nesta dissertação, discorreremos sobre a teia de significados dos saberes das mulheres e homens quilombolas da comunidade de Agreste, Seabra-BA, em relação ao ambiente de seu território, de maneira a investigar os processos a partir dos quais suas vidas se entrelaçam com as paisagens de sua comunidade e do território em questão. Portanto, o problema de pesquisa que conduz este trabalho é: *como os saberes socioambientais da comunidade quilombola do Agreste existem e resistem em seus territórios*. Assim, investigamos a compreensão e interação e interação dos quilombolas com o ambiente do território, não somente a partir da análise dos sentidos atribuídos aos elementos da paisagem, mas também das práticas sociais que decorrem da interação com o ambiente do território, como as práxis de trabalho, educação, sociabilidade e migração.

Nosso ponto de partida foi o argumento do economista e sociólogo Enrique Leff, que propõe repensar o *“saber ambiental”* (2004). De acordo com ele, o ambiente é uma combinação de variáveis que transcendem limites disciplinares específicos, justificando que a ecologia é apenas um dos diversos elementos dessa intrincada teia de relações. A interdisciplinaridade é a abordagem que alicerça a proposição de Leff, já que uma das premissas mais enfatizadas por ele é a indissociabilidade dos aspectos ambientais, políticos, econômicos e culturais.

A partir dessas inquietações, também propomos um material didático a ser utilizado pela comunidade escolar, para que a água viva das comunidades quilombolas possa também ajudar a refrigerar e frutificar (enegrecer) os currículos das escolas de Seabra. É essencial que o material didático produzido seja disponibilizado de maneira a potencializar o uso contextualizado e enraizado nas questões raciais de nossa região por toda a comunidade escolar.

### 1.1 Saberes Diaspóricos

Segundo Clyde Ford (1999), a palavra negro tem sua origem na raiz semítica *ngr* que tem o significado poético de “água que corre areia adentro”. Já segundo

Martin Bernal (2020) *ngr* pode significar também oásis<sup>1</sup>. A palavra negro, portanto, carrega a força ancestral, em sua etimologia, das águas que fecundam desertos, trazem a fertilidade, refrigeram o corpo e a alma dos viajantes, fortificam as raízes nascentes e criam a própria vida. Nas comunidades quilombolas da Chapada Diamantina encontramos mulheres e homens negros que trazem consigo essas forças das águas, que fertilizam as terras semiáridas, vivificando sementes de árvores e de sonhos.

Apesar da palavra *negro* carregar em sua genealogia sentidos afirmativos que vêm da antiguidade clássica, seu uso é resignificado no contexto do tráfico escravagista realizado pelos países colonizadores. Neste período, o negro passa a ser considerado pelo racismo religioso e, posteriormente, científico, como uma população cuja escravização passa a ser justificada pelas estruturas de opressão.

Clyde Ford (1999) nos chama atenção também para o trauma coletivo que todos nós, de corpo negro vivenciamos. O nosso povo foi escravizado, retirado de sua terra: 30 a 60 milhões de africanos, apartados de seus modos de vida, seu território e suas relações de parentesco e descendência, presos e sequestrados por povos estrangeiros. Cerca de um terço morreu antes de embarcar, outro terço morreu na travessia. Carregamos ainda, em nossa psique coletiva, os traços deste holocausto que, além das vidas, também atentou contra a memória de diversos povos africanos e seus descendentes. Ao escravagista era dado o direito de cortar as conexões do escravizado com a sua própria cultura, retirando-lhe seu antigo nome; os laços com suas religiões e crenças ancestrais; as suas posses e a relação com seus objetos, animais, vestuários e títulos comunitários que faziam parte de sua identidade como mulheres e homens livres. Abdias do Nascimento assim diz sobre esta condição da escravização:

---

<sup>1</sup> Temos ciência de que o estudo etimológico das palavras em si pode não revelar o sentido último dos referentes. Admitimos que o significado da palavra não é definido, em última instância, pela sua história, mas pelo seu uso em “jogos de linguagem” (WITTGENSTEIN, 1999). Porém, entendemos, também, que a genealogia (Nietzsche, 2009.) das palavras pode revelar a existência de articulação entre poder e discurso, tanto no sentido de mostrar como a história das formações discursivas revela relações de opressão e poder, como também a existência potencial de resistências que advém da procura por sentidos reveladores de outros usos e modos de viver, ocultados pelo uso corrente dos termos, a exemplo do que faz Kabengele Munanga (1996) ao revelar que o termo quilombo, longe de ser apenas utilizado como controle pelo estado colonial, significa em sua origem banta, uma associação de guerreiros.

A primeira medida do escravagista direto ou indireto era produzir o esquecimento do negro, esquecimento de seus lares, de sua terra, de seus deuses, de sua cultura, para transformá-lo em vil objeto de exploração (Nascimento, 1997, p.159).

Ao tentar cortar laços dos escravizados com a sua cultura, o escravizador não apenas tentava atentar contra a humanidade do escravizado. Ele buscava esvaziar os vínculos que existiam com ancestrais do continente africano. O pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos nos conta um relato sobre a morte de seu tio Noberto e nos chama atenção para a preocupação do seu parente, quando já no seu leito de morte, pede que Bispo não esqueça daquilo que ele lhe ensinou.

Não tive filhos, mas criei muitos filhos. Nunca fui rico, mas sempre comi e dei de comer. Então ele começou a chorar. Eu perguntei “por que choro?”. Ele disse “eu estou chorando porque lhe ensinei tudo o que eu sabia, mas eu não sabia tudo o que eu queria lhe ensinar, mas mesmo assim eu quero lhe dizer que quando você passar para outras gerações aquilo que eu passei para você, mesmo que eu esteja enterrado, estarei vivo. Mas no dia que você deixar de passar para as outras gerações isso que eu recebi de outras gerações, mesmo que eu esteja presente, eu estarei morto. A minha vida, a partir de hoje, está em suas mãos. **Minha vida está na sua vida.** Porque eu estou falando isso, para dizer o quanto que é importante para nós o saber e o quanto nos sentimos bem em passar esse saber, em compartilhar esse saber (Santos, 2021. grifo nosso).

O colonizador ao utilizar-se da árvore do esquecimento para afastar o negro de suas memórias e saberes, buscava atentar contra suas relações de pertencimento e identidade como povos negros. Queria impedir que os ancestrais de África sobrevivessem no Brasil, através da lembrança dos saberes herdados. Os laços de parentesco e ancestralidade evocam a ideia de um fio de tecido que nos conecta aos que vieram antes de nós. Dos que já não estão mais aqui, recebemos o alimento em forma de lembrança que nos nutre e fortalece o entendimento de quem somos. Por isso, preservar a conexão com as nossas raízes, através das memórias e saberes é um passo essencial no processo de *contracolônização* (Santos, 2019, p. 79) que esse trabalho evoca enquanto horizonte epistemológico.

Por contracolônialidade entendemos aqui uma afirmação da cosmovisão afropindorâmica das existências quilombolas e indígenas, com a valorização da oralidade enquanto matriz cultural, suas próprias denominações e modos de vida. A diferença entre contracolônialidade e decolonialidade é que, segundo Nego Bispo, a primeira afirma que as existências quilombolas e indígenas são, por si mesmas,

afirmações de espaços de existências não domesticadas pelo colonialismo, enquanto que o decolonial, pressupõe a necessidade de descolonizar toda a sociedade da opressão eurocêntrica. Segundo Bispo, os quilombos não precisam ser descolonizados, mas sim afirmados, dentro do que ele chamou de *guerra de denominações* (Santos, 2023), afinal, para Bispo, quem denomina, adestra. Por isso, é importante trazer novas palavras expressivas da vida quilombola e indígena que podem nos permitir visualizar cosmovisões alternativas ao mundo colonizado pela visão eurocêntrica (Santos, 2023). Quando afirmamos aqui que a nossa perspectiva epistemológica é baseada na contracolonialidade, queremos dizer que parte de um processo de afirmação das cosmovisões quilombolas das comunidades de Seabra, a partir da tentativa de demonstrar como elas participam da guerra de denominações, e como as suas formas de existir expressam alternativas ao modo de vida colonial imposto pela mentalidade e modos de produção europeia.

Assim, nesta dissertação, seguimos Nego Bispo ao optar pelo conceito de contracolonial ao invés do de decolonialidade, já que, embora reconheçamos a importância dos estudos decoloniais, da revolução epistemológica causada por conceitos como colonialidade do poder e do saber, presentes na obra de autores como Arturo Escobar, Anibal Quijano, Walter Dignolo e Henrique Dussel, acreditamos que a contracolonialidade, como defendida pelo mestre quilombola Antônio Bispo dos Santos (Santos, 2019, p. 79), está diretamente alicerçada na afirmação do modo de vida dos Quilombos.

Embora a expressão contracolonial seja recentemente atribuída a Antônio Bispo dos Santos, acreditamos que ela está em linha de continuidade com autores como Beatriz Nascimento, que percebe os quilombos, assim como as favelas, como “sistemas sociais alternativos” (2021); como Abdias do Nascimento e o seu conceito de *quilombismo* enquanto *alternativa política afrobrasileira* (1985); como Lélia Gonzales e seu conceito de *amefricanidade* como modelos de existência *afrocentrados* (1988, p.77); ou em Clóvis Moura, que enxergava, no período colonial, a *quilombagem* não apenas como um fenômeno social isolado, mas como

modelo de economia, organização familiar, estrutura militar, religião, organização política, distribuição de bens, interação interna, papéis e função social dos sexos, forma de lazer e de poder (Moura, 2001, p.113).

Esse processo de afirmação dos saberes antirracistas e contracoloniais ocorre no Brasil, através da resistência das populações negras. Se a estratégia do colonizador era reduzir a humanidade dos sujeitos negros, coube à luta política da população negra afirmar a identidade racial e acionar esses elementos identitários na sua luta por direitos individuais e sociais e reconhecimento de seus símbolos e crenças. A luta do povo negro, neste sentido, não é apenas uma luta por reconhecimento identitário, portanto, mas uma luta por justiça social e igualdade no acesso a bens e direitos para o povo negro. Nilma Lino Gomes, em diálogo com Petrônio Domingues, utiliza em sua obra “o movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação”, a seguinte definição de movimento negro:

Para o movimento negro, a raça, e, por conseguinte, a identidade étnico-racial, são utilizadas não só como elementos de mobilização, mas também como mediação das reivindicações políticas. Em outras palavras, para o movimento negro, a “raça” é o fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação (Domingues *apud* Gomes, 2017, p.22).

Portanto, coube aos movimentos negros, a afirmação política e reivindicatória da identidade racial negra, em busca do enfrentamento às designações racistas que o colonialismo atribui ao negro, em busca de combater as suas profundas desigualdades e injustiças raciais de nossa sociedade.

Os povos quilombolas também afirmam a sua identidade de maneira política, mobilizando-a, tanto no sentido do reconhecimento de sua etnicidade e formas de existir que são ancestrais, como também acionando os significados da existência quilombola em suas lutas comunitárias pelo território, bens e políticas públicas:

A categoria quilombo, como a indígena, apresenta uma normatização e um enquadramento das múltiplas identidades de várias comunidades hoje concebidas como quilombolas. Esse processo, todavia, longe de ser um processo unilateral, reflete dimensões organizativas e mobilizatórias das comunidades quilombolas que ressemantizam essas dimensões e as incorporam em suas estratégias de luta pelos seus direitos, a partir das diversidades fundantes das comunidades em todo o país (Souza, 2008, p.83).

Afirmar os saberes e conhecimentos dos povos quilombolas, trazendo-lhes a presença de suas vozes e denunciando silenciamentos é função essencial de uma pesquisa que se pretende dialógica e que tem um compromisso com as comunidades estudadas. Nossa percepção é de que as comunidades não deveriam mais ser tomadas como objeto, como aprende-se nos manuais tradicionais de base epistemológica europeia, que separa a investigação entre, por um lado, o sujeito-pesquisador que investiga e sabe e, por outro lado, o objeto-pesquisado reduzido a ser o polo passivo do processo de produção de conhecimento. Métodos e técnicas pretensamente objetivos, reafirmam essa epistemologia que reduz um povo a ser apenas fonte de dados e também estabelecem uma hierarquia entre o saber científico do sujeito pesquisador e o saber de “senso comum” do objeto pesquisado. A ciência, neste caso, estaria reproduzindo um processo colonial que pode ser qualificado como epistemicídio:

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender (Carneiro, 2005, p.97).

O saber dos povos quilombolas, portanto, não deve ser objeto, mas fio condutor para a construção deste trabalho. Também compreendemos que é tarefa política da pesquisa a consideração pelos fios ainda existentes que religam cada quilombola ao seu passado, suas memórias, seus ancestrais, às terras que vivem e aquelas pelas quais os seus antepassados já viveram. A concepção epistemológica deste trabalho afina-se com a filosofia africana *Ubuntu*<sup>2</sup>: os saberes de cada quilombola impõem-se ao pesquisador não apenas na forma de dados qualitativos,

---

<sup>2</sup> A filosofia Ubuntu pode ser definida como a cosmovisão dos povos Bantus da África Austral que defende que: 1) a humanidade de um indivíduo só pode ser compreendida em sua relação com a comunidade; 2) a comunidade humana é uma integração dos que vivem agora, os ancestrais que viveram no passado e os que estão por vir (RAMOSE, 2009).

mas expressa-se em uma rede de símbolos e significado que conecta cada sujeito quilombola às outras pessoas e ao meio ambiente que o rodeia (Ramos, 2009). Ao discutir sobre a interconexão entre os seres humanos, Le Grange (2015) expõe um ditado Xhosa<sup>3</sup> que afirma “a humanidade de cada indivíduo está idealmente expressa na relação com os outros e, por sua vez, a individualidade é verdadeiramente expressa.”. Outro ditado Xhosa afirma “nenhuma pessoa é completa em si mesma; ele (a) é plenamente humano na medida em que permanece como parte da teia da vida incluindo a criação e a terra”.

Neste trabalho, em particular, Investigamos os saberes das comunidades do território que denominamos de Vale Quilombola, uma rede de quilombos interligados e que guardam relações de parentesco e de trocas de bens materiais e simbólicos. Na impossibilidade de estudar profundamente todas as comunidades, é importante delimitar que as principais atividades de campo foram realizadas na Comunidade Quilombola do Agreste. O Vale Quilombola fica entre Seabra e Boninal, e abrange as Comunidades Quilombolas de Agreste, Morro Redondo, Lagoa do Baixão, Vazante, Baixão Velho, Serra do Queimadão, Capão das Gamelas, Vão das Palmeiras, Olhos d'água do Basíli, Mucambo da Cachoeira e Cachoeira da Várzea em Seabra, e as Comunidades de Cutia, Mulungu, Conceição e Olhos D'águinha no Município de Boninal, além de outras comunidades que não tem a certificação quilombola, mas, de população predominantemente negra, que apresentam laços de parentesco com as comunidades quilombolas e compartilham com elas certos elementos culturais e simbólicos. Em nosso trabalho, por uma questão de recorte e tempo, não trabalharemos com as comunidades de Boninal. Esta região será melhor caracterizada em fases posteriores a este trabalho.

Acreditamos que essa pesquisa é um mais uma etapa do campo de pesquisas sobre quilombos do município de Seabra que já conta com as excelentes pesquisas de Adelmo Xavier (2019), Aline Barbosa (2022), Ana Carla Portela (2017), Azamor Guedes (2018), Diosmar Filho (2018), Lauro Roberto Oliveira (2022), Luana Oliveira (2019), dentre outros. Estas pesquisas são de áreas diversas, tais quais, a difusão do conhecimento, a Geografia, a Educação, a Antropologia, a História, a Arquitetura e, inevitavelmente, todas dialogam com as temáticas das

---

<sup>3</sup> Xhosa é uma das línguas bantas faladas na África Austral.

relações raciais e estudos de quilombos. A maioria destas pesquisas são recentes, mostrando que o campo de estudos sobre as comunidades quilombolas de Seabra está em franca expansão. Neste trabalho, em particular, imaginamos que a nossa maior contribuição é trazer novos elementos sobre cosmologia socioambiental destas comunidades, a partir da análise de suas vivências dos aspectos socioambientais de suas territorialidades e temporalidades.

## 1.2 Conceito de Quilombo

Segundo Beatriz Nascimento, o termo quilombo tem uma origem ancestral que remonta a uma instituição de origem Angolana e de linguagem banto denominada Kilombo, consideradas como grupos de guerreiros que resistiram à invasão portuguesa no território africano. (Nascimento, 1985)

Já em território brasileiro, as autoridades coloniais portuguesas definem em documentos oficiais a palavra quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Nascimento, 1985, p.43). É neste período que a palavra quilombo passa a ser sinônimo no Brasil de comunidades de pessoas de diversas origens que resistem ao modo de produção escravagista. A diversidade étnica destas comunidades espelha a sua origem africana onde o quilombo era aberto a povos de origens diversas. (Nascimento, 1985).

O termo quilombo ao ser apropriado pela repressão colonial, passa a ter também uma conotação pejorativa para os colonizadores. Tanto Beatriz do Nascimento (1985), quanto Clóvis Moura (2021), destacam a expressão valhacouto de bandidos para designar as comunidades quilombolas:

Palmares foi a negação, pelo exemplo de seu dinamismo econômico, político e social, da estrutura escravista-colonialista. O seu exemplo era um desafio permanente e um incentivo às lutas contra o sistema colonial em seu conjunto. Daí Palmares ter sido considerado um valhacouto de bandidos e não uma nação em formação (Moura, 2021, p.70)

Segundo Beatriz do Nascimento, é no século XX que o conceito de quilombo irá ser apropriado como símbolo de luta e resistência. Tanto como afirmação de uma nova identidade nacional livre e igualitária, quanto por símbolo de resistência da população negra. Por isso, o 20 de novembro, que lembra o assassinato de Zumbi, passa a ser principal data de afirmação da luta antirracista no Brasil. Não é a toa que “Por tudo isso o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional.” (Nascimento,1985) É nessa esteira que surge também o quilombismo de Abdias do Nascimento, que interpreta o modo de vida igualitário vivenciado nos quilombos como modelo para uma utopia de transformação social do presente.

Em 1988 a definição de quilombo ganha novos contornos com a afirmação do quilombola enquanto sujeito de direitos a partir da constituição, que em suas disposições transitórias afirma:

o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT – CF 1988), que nos oferece a seguinte formulação (...) : “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Arruti, 2008).

O grande risco da expressão remanescentes de comunidades de quilombos era de que as comunidades quilombolas precisassem comprovar ser “resquícios” de quilombos do período colonial para conseguir a certificação e o título de suas terras. Não é à toa, que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) ao refletir sobre as características essenciais que uma comunidade tem que ter para a emissão de títulos desconsidera a comprovação de qualquer vínculo ancestral com passado de resistência colonial. Arruti, assim sintetiza a perspectiva da ABA publicada em 1994:

O documento inicia reconhecendo que “ainda que tenha um conteúdo histórico, o [termo ‘quilombo’] vem sendo ressemantizado” pela literatura especializada e pelas entidades da sociedade civil que trabalhavam junto aos “segmentos negros em diferentes contextos e regiões do Brasil”. Partindo de uma definição negativa – eles não se referem a resíduos, não são isolados, não têm sempre origem em movimentos de rebeldia, não se definem pelo número de membros, não fazem uma apropriação individual da terra – o documento propõe que os quilombos sejam tomados como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, cuja identidade se define por “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Nesse sentido, eles constituiriam “grupos étnicos”, isto é, “um tipo organizacional que confere pertencimento

através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (Arruti, 2008).

A intensificação do debate surgida a partir das limitações da expressão “remanescentes de quilombos” apresentada na constituição de 1988, levaram ao decreto presidencial assinado pelo então presidente Lula, que estabelece um novo conceito das comunidades quilombolas:

Art. 2ª Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Brasil. 2003.)

Importante ressaltar da definição dada pelo decreto, a perspectiva das relações territoriais específicas, já que uma consequência da certificação quilombola é a oficialização da propriedade coletiva das terras que não podem ser vendidas ou arrendadas individualmente.

Outro elemento de destaque no decreto é a presença da expressão “presunção da ancestralidade negra”. Certamente, o termo *presunção* se faz presente para não exigir de cada comunidade a presença de provas rígidas desta ancestralidade, afinal, as comunidades são diversas e a maneira como essa ancestralidade vai se expressar vai variar de uma comunidade para outra. Em nossa pesquisa, ao investigarmos como as comunidades quilombolas da região interpretam o seu ambiente, estaremos investigando como a ancestralidade se expressa nas comunidades estudadas nesta forma de interagir com o ambiente que as rodeiam.

### **1.3 Antropologia Interpretativa e Metodologias Participativas**

Esta dissertação se caracteriza por apresentar-se como uma pesquisa qualitativa, entendendo que o objeto investigado não pode ser analisado isoladamente, os atores sociais são parte fundamental da pesquisa, visto que buscamos aspectos socioambientais simbólicos que fazem parte do cotidiano e as interpretações dos atores (Poupart, 2014,p.215).

Metodologicamente, adotamos a abordagem da Antropologia Interpretativa, que busca compreender os símbolos dentro de seus contextos culturais. Segundo Geertz (2013), essa abordagem reconhece a natureza essencialmente simbólica da cultura. A metodologia etnográfica, em geral, vem acompanhada da observação participante como técnica.

A observação participante é uma técnica de coleta de dados em que o pesquisador se integra à dinâmica dos interlocutores da pesquisa, atuando ativamente na coleta de dados. Esta técnica pressupõe que o investigador vivencie um papel ativo na convivência com aqueles que participam do campo e é a técnica mais utilizada para operacionalizar o método etnográfico (Mónico et al, 2017). Diante dos objetivos desta pesquisa, a observação participante permitiu coletar as falas e percepções dos quilombolas sobre o seu ambiente. Também foi importante para que pudéssemos observar e descrever as paisagens naturais dos territórios quilombolas (relevo, disponibilidade hídrica, solo, etc.) e coletar dados através de aplicativos de GPS para a construção de um mapa do vale quilombola (ver capítulo 03).

A pesquisa junto às comunidades tradicionais requer uma abordagem metodológica flexível, de maneira que as etapas da investigação não se imponham à dinâmica da comunidade, será perceptível, ao longo da apresentação dos resultados, que a relação dialógica com a comunidade proporcionou novos caminhos que enriqueceram nossa metodologia.

Em Antropologia ou , de qualquer forma, em Antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante (Geertz, 2013, p. 4)

A proposta de Geertz de ouvir o outro evitando ao máximo o julgamento, atende a nossa perspectiva política de respeito aos interlocutores. Em “O saber local” (1997), ele defende a necessidade da experiência próxima, isto é, de interpretar o campo a partir dos próprios termos e conceitos utilizados pelos interlocutores. O antropólogo não é capaz de se colocar “embaixo da pele do outro”,

mas tem que reconhecer que é da escuta ao sujeito da pesquisa que vem a fonte de seu trabalho. O antropólogo interpretativo se protege metodologicamente da tentativa de enquadrar os interlocutores em seus próprios esquemas de percepção da realidade, negando uma abordagem etnocêntrica. Evita colonizar academicamente e cientificamente as populações que são sujeitas da pesquisa porque partem de um relativismo atento ao não julgamento e do acolhimento às formas de existências dos colaboradores da pesquisa:

Sem dúvida, este é o tipo de relativismo pelo qual a antropologia é famosa [...] No entanto, é um relativismo que não defende o niilismo, nem o ecletismo, nem a noção de que qualquer coisa é válida; [...] Ao contrário, é um relativismo que funde os processos de autoconhecimento, autopercepção e autoentendimento com os processos de conhecimento, percepção e entendimento do outro; que identifica, ou quase, organizando o que somos e entre quem estamos. Dessa forma, consegue contribuir para que nos libertemos de representações errôneas de nossa maneira de apresentar assuntos judicatórios (a dissociação radical entre fato e leis, por exemplo) e obrigar que nossas consciências relutantes aceitem visões discordantes de como essas representações devem ser feitas, [...] visões essas que não são menos dogmáticas que as nossas, e tampouco menos lógicas (Geertz, 1997, p.270-271).

Além de favorecer o diálogo entre o autoconhecimento do pesquisador e o conhecimento do interlocutor, o método etnográfico se mostrou eficiente para a coleta e interpretação das informações que consideramos relevantes para o desenvolvimento da pesquisa e produção do material.

As relações com o ambiente ajudam a determinar aquilo que sabemos e também quem somos, por isso investigamos as formas como os quilombolas da comunidade do Agreste interpretam o seu território, e como, ao fazerem, eles expressam a si próprios,.

No geral, essa pesquisa apoia-se na Antropologia de Geertz (1997) e sua “teia de significados”. As técnicas de pesquisa utilizadas para encontrar os caminhos pelos quais os quilombolas interpretam simbolicamente suas paisagens **foram as entrevistas semi-estruturadas** e a **observação participante**. O meio ambiente, portanto, aparece em nosso texto através da simbolização dada pelas vozes quilombolas.

Ao investigarmos esse ambiente (Território), ao mesmo tempo simbólico e natural, temos por objetivo decifrar a linguagem que constituem relações entre pessoas e os elementos da natureza. Os impactos que os seres humanos produzem no seu ambiente, por sua ação simbolicamente orientada, e, por sua vez, as repercussões da natureza-símbolo no entendimento que as pessoas têm de si mesmas. No livro *Torto Arado* (2019), Itamar Vieira Junior ao descrever uma cena de interação das águas com personagens quilombolas da Chapada Diamantina, expressa como o elemento ambiental pode ser, a um só tempo, físico e simbólico, natural e humano:

Mas espelho mesmo, acessível para nos observarmos, era apenas o espelho d'água dos rios com seu líquido escuro e ferruginoso, onde nos víamos negras num espelho também negro, talvez criado exatamente para nos descobrirmos (Junior, 2019, p. 32).

Em nossa pesquisa, seguindo a inspiração de Itamar Vieira, iremos indagar o que veem os quilombolas quando olham para o ambiente circundante?

A fim de ilustrar este ambiente das comunidades quilombolas iremos também utilizar representações cartográficas. Construimos um mapa de apresentação do vale quilombola de Seabra. Na metodologia, começamos baixando toda a base cartográfica do município e do estado, fornecida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Em seguida, utilizamos uma imagem de satélite do sistema ALOS Palsar, com precisão de 12 metros, para obter informações sobre o relevo da região. Com base nessa imagem, extraímos as curvas de nível e criamos um mapa altimétrico para entender as variações de altitude e sua relação com a distribuição das comunidades.

Além disso, coletamos dados ambientais de fontes como a Agência Nacional de Águas e Saneamento Básico (ANA), o Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima (MMA) e o IBGE. Esses dados foram combinados com informações das comunidades quilombolas obtidas em pesquisas de campo usando o Mobile Topographer e localizadas posteriormente no Google Earth. Para complementar, recortamos os rios e estradas da área de interesse usando dados do Departamento

Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT). Finalmente, integrando todos esses dados, elaboramos o mapa final.

### 1.3.1 Metodologias Ativas e Diagnóstico Rápido Participativo (DRP)

Neste trabalho, além da etnografia, utilizamos também de metodologias ativas, oriundas de uma concepção de educação popular, a partir do qual comunitários do Agreste, sob a coordenação da pesquisadora, se envolveram em dinâmicas participativas, em que expressaram seus pontos de vista, evidenciaram questões e saberes das comunidades.

As metodologias participativas utilizadas foram a “linha do tempo”, “calendário sacionatural” e a “matriz F.O.F.A.” (Forças, oportunidades, fraquezas e ameaças). A aplicação de cada uma delas neste trabalho será melhor detalhada mais adiante. Estas metodologias têm em comum a perspectiva de educação popular (Brasil, 2006), de serem comumente aplicadas como ferramentas de diagnósticos rurais participativos; em ações de extensão; aplicação e avaliação de políticas públicas e/ou outras ações de governança e gestão comunitárias.

A educação popular é constituída por um conjunto de práxis (São Paulo, 2015) que foi concebida por ação-reflexão-ação, a partir de uma concepção “libertária e emancipatória” (p.15) e que nasceu no seio dos movimentos sociais e populares. Apesar da educação popular passar por várias fases de construção e consolidação no Brasil, e promovidas por muitas instituições e grupos, ela tem como ponto central ser um processo coletivo feito a partir do povo e sua cultura popular e para o povo (São Paulo, 2015).

Cada vez mais, a educação popular é a perspectiva central de políticas públicas e de gestão comunitária, a partir do qual, emergem métodos dialógicos, em que as comunidades expressam suas preocupações e potenciais, recontam sua história e articulam suas demandas por bens e direitos. Dentre estas ferramentas metodológicas, é comumente aplicado o Diagnóstico Rural Participativo, que permite desenvolver “processos de pesquisa a partir das condições e possibilidades dos participantes, baseando-se nos seus próprios conceitos e critérios de explicação.”

(Brasil, 2006, p.6). Em 2006, o Ministério do Desenvolvimento Rural criou o guia prático do diagnóstico rural participativo, que define essa práxis da seguinte maneira:

O Diagnóstico Rural Participativo (DRP) é um conjunto de técnicas e ferramentas que permite que as comunidades façam o seu próprio diagnóstico e a partir daí comecem a autogerenciar o seu planejamento e desenvolvimento. Desta maneira, os participantes poderão compartilhar experiências e analisar os seus conhecimentos, a fim de melhorar as suas habilidades de planejamento e ação. Embora originariamente tenham sido concebidas para zonas rurais, muitas das técnicas do DRP podem ser utilizadas igualmente em comunidades urbanas (Brasil, 2006).

Em nosso trabalho, escolhemos o uso destas metodologias, por estarem em acordo com os objetivos da pesquisa e com a perspectiva epistemológica contracolonial. Além disso, essas técnicas permitem uma coleta de dados rápida, bem como a participação de uma grande quantidade de pessoas das comunidades. Em nosso trabalho, particularmente, direcionamos a aplicação das ferramentas do diagnóstico rural participativo (DRP) para as questões socioambientais que afetam a comunidade quilombola do Agreste. Por fim, é importante também ressaltar que a aplicação destas técnicas foi essencial para a geração do produto, já que as metodologias do DRP permitem a produção de materiais que sintetizam muitas discussões através de representações gráficas predominantemente visuais e fáceis de serem produzidas e interpretadas. Por isso, acreditamos que a utilização da linha do tempo, calendário socioambiental e a matriz F.O.F.A. das questões ambientais da comunidade quilombola do Agreste pode ser útil na divulgação dos saberes, problemas e lutas daquela comunidade junto às comunidades escolares de Seabra.

### **1.3.2 - Matriz F.O.F.A (Forças, oportunidades, fraquezas e ameaças)**

A matriz F.O.F.A é uma metodologia de DRP que pode acompanhar outras metodologias ou ser aplicada de forma independente. A Matriz F.O.F.A foca na busca de uma visão estratégica sobre as fraquezas, forças, oportunidades e ameaças que afetam uma determinada comunidade. (Cepal, 2012)

Em relação às forças e fraquezas, a comunidade busca identificar pontos fortes e fracos que são internos a uma comunidade. Já em relação às oportunidades e ameaças, a comunidade busca identificar fatores externos que podem afetar

positivamente ou negativamente a comunidade. Por exemplo, a união de uma comunidade pode ser considerada uma fortaleza, já a falta de água uma fraqueza. São elementos internos de uma comunidade. Já a existência de um prefeito conservador pode ser vista como uma ameaça e a existência de editais de fomento à inclusão produtiva pode ser vista como uma oportunidade. Neste caso, trata-se de questões externas que podem afetar positivamente ou negativamente a governança comunitária.

A matriz F.O.F.A foi realizada em papel pelos comunitários do Agreste no espaço da igreja antiga. Eles foram convidados a dividir o papel metro em quatro quadrantes: forças, fraquezas, oportunidades e ameaças. A seguir discutiram sobre os pontos positivos e negativos da comunidade, separando-os em questões internas e externas. Assim, ao longo da discussão, a comunidade foi preenchendo a sua matriz F.O.F.A. Ao fim, a comunidade apresentou o produto construído coletivamente. Neste dia, também haviam estudantes do Ensino Médio Integrado do IFBA que estavam em visita técnica e que ajudaram a sistematizar os resultados juntamente com os comunitários.

### **1.3.3 - Linha do tempo**

A linha do tempo é outra técnica de metodologia ativa aplicada no contexto dos diagnósticos participativos. Enquanto que a técnica anterior foca nos problemas e estratégias atuais da comunidade, a linha do tempo é uma ferramenta de reflexão sobre o passado compartilhado da comunidade. Na linha do tempo, a comunidade busca enumerar, cronologicamente, os acontecimentos mais importantes que ajudam a entender o estado presente. É um momento de resgate e de tentativa coletiva de relembrar e reviver os fatos que ajudaram a construir a identidade coletiva.

A pesquisadora pediu para que os comunitários construíssem uma linha em um papel metro e que escrevessem cada acontecimento marcante para a comunidade e o ano (ou data) que ocorreram, construindo assim, uma progressão temporal, que parte dos acontecimentos mais antigos em direção aos mais novos. Nos primeiros momentos, inevitavelmente a comunidade recorre aos mais velhos,

aos guardiões da memória, para registrar os acontecimentos mais antigos. Na medida em que a reconstituição da progressão temporal avança, os mais jovens vão participando mais e enumerando os fenômenos recentes que são importantes para as gerações mais novas. Por fim, é necessário um esforço intergeracional para representar, através da linha do tempo, a história da comunidade.

Este registro também foi feito por muitos comunitários no prédio da igreja antiga, também no momento de visita técnica dos estudantes do Ensino Médio Integrado do IFBA, onde os alunos ajudaram a sistematizar no papel metro os relatos, além de vivenciarem o processo de registro da memória coletiva da comunidade quilombola do Agreste.

#### **1.3.4 - Calendário Socionatural**

O calendário circular socionatural, construído a partir do método indutivo intercultural, é uma técnica que tem como objetivo o reconhecimento e integração dos ciclos naturais e socioculturais. O modelo de representação gráfica circular possibilita apresentar dados de maneira fluida, visando a integração das diversas informações trazidas pelos participantes da pesquisa, e também promove reflexões e é intrinsecamente de natureza colaborativa.

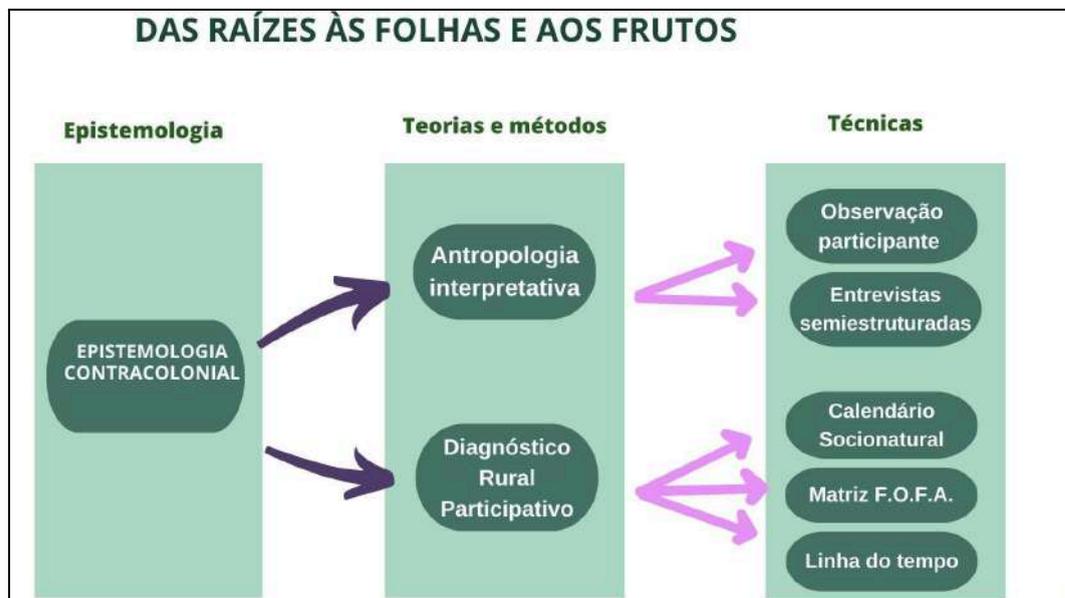
O calendário é uma técnica que emerge do Método Indutivo Intercultural elaborado pelo antropólogo Jorge Gasché (Lisboa; Lisboa, 2019) e tem como objetivo o reconhecimento e integração dos ciclos naturais e socioculturais. Essa maneira de registrar a passagem do tempo é uma abordagem educacional que busca romper com a rigidez do calendário gregoriano linear, retratando o tempo e as percepções sobre ele a partir de situações simbólicas dos povos tradicionais.

Na prática, esta abordagem implica que o calendário engloba não somente eventos astronômicos, tais como solstícios e equinócios, mas também incorpora os ciclos naturais, como os períodos de plantio e colheita, além de eventos sociais e culturais relevantes para a comunidade. Sua concepção envolveu a participação ativa dos membros da comunidade, fomentando a interação e o intercâmbio de conhecimentos e experiências. Nesse contexto, os elementos cíclicos, como as

fases da lua e os movimentos de rotação e translação da Terra, desempenham um papel fundamental, influenciando a percepção e a organização do tempo de acordo com padrões naturais que se repetem ao longo do ciclo temporal.

A dimensão socioambiental, principal foco do material paradidático produzido, ajudará a gerar uma reflexão interdisciplinar, dialógica e contextualizada em relação às questões ambientais desta comunidade. O material permitirá, a partir das questões locais, a reflexão sobre o contexto ambiental mais amplo e, portanto, servirá para ampliar os horizontes também dos estudantes não quilombolas do ensino fundamental II e médio do município de Seabra, como abordaremos em seguida.

Quadro 01 - Quadro Etapas da Pesquisa



Fonte: Elaborado pela autora (2024)

#### 1.4 A colheita que esperamos: Enegrecer currículos com o Conhecimento Quilombola

As justificativas para uma pesquisa científica nunca são apenas teóricas e/ou sociais, sempre são escolhas pessoais que se conectam de alguma maneira às trajetórias dos autores. É importante ressaltar além das justificativas acadêmicas e

políticas, como esta pesquisa participa de minha trajetória como pesquisadora negra.

Esta caminhada se inicia com a minha chegada ao Instituto Federal da Bahia, Campus Seabra, localizado no centro geográfico da Bahia. O IFBA tem como principal objetivo oferecer ensino, pesquisa e extensão com foco no atendimento às populações subalternizadas no processo histórico, entretanto carrega ainda a herança do elitismo e tecnicismo das antigas escolas técnicas, instituições que antecederam o IFBA. Considerando afirmar uma nova institucionalidade que afirma-se a natureza democrática da rede federal, o MEC divulga em 2008 as concepções e diretrizes da rede federal de educação tecnológica que pontua os seus objetivos:

Como princípio em sua proposta político-pedagógica, os Institutos Federais deverão ofertar educação básica, principalmente em cursos de ensino médio integrado à educação profissional técnica de nível médio; ensino técnico em geral; cursos superiores de tecnologia, licenciatura e bacharelado em áreas em que a ciência e a tecnologia são componentes determinantes, em particular as engenharias, bem como programas de pós-graduação lato e stricto sensu, sem deixar de assegurar a formação inicial e continuada do trabalhador e dos futuros trabalhadores (Brasil, 2008).

O foco portanto da Rede Federal de educação tecnológica é a educação básica, com a oferta de cursos que integram a formação profissional com a formação propedêutica, além de cursos superiores de tecnologia, com ênfase na formação de professores. A concepção dessa oferta deve ser fundamentada na inclusão social e valorização da diversidade cultural das regiões onde os *campi* atuam:

Considera-se que os Institutos Federais, na construção de sua proposta pedagógica, façam-no com a propriedade que a sociedade está a exigir e se transformem em instrumentos sintonizados com as demandas sociais, econômicas e culturais, permeando-se das questões de diversidade cultural e de preservação ambiental, o que estará a traduzir um compromisso pautado na ética da responsabilidade e do cuidado (Brasil, 2008).

Apesar da institucionalidade marcada pelo alinhamento com a inclusão social e busca da equidade, na prática, o IFBA muitas vezes se constituiu como uma instituição para poucos. Uma das marcas desse processo educacional elitista é a quase ausência de estudantes quilombolas no IFBA, com cursos muitas vezes

desenhados em seu currículo os anseios dos estudantes de classe média alta e dos arranjos produtivos a despeito das necessidades pedagógicas e administrativas próprias às populações desprivilegiadas.

Esta realidade macrossocial do racismo, se expressa no Instituto Federal da Bahia, Campus Seabra, na Chapada Diamantina, onde a negação do acesso e da permanência ao ensino médio público e de qualidade aos jovens dos quilombos, evidencia-se na presença de apenas quatro quilombolas matriculados, até o ano de 2014, dentro os quais dois evadiram em seu primeiro ano de curso, em um território de identidade com mais de sessenta comunidades reconhecidas (Guedes, 2018, p.14).

Diante deste contexto, me integrei ao projeto de extensão Semente Crioula, que busca mudar essa realidade, através do atendimento à população quilombola do território da Chapada Diamantina, que já existia quando cheguei ao Campus em 2015, e atuava a partir de um vivido diálogo com as comunidades quilombolas da Chapada:

Diante do contraste entre a presença de dezenas de comunidades quilombolas da Chapada Diamantina e a presença no IFBA de um corpo discente não quilombola, foi criado em 2013 o projeto Semente Crioula que inicialmente teve como principal objetivo diagnosticar quais eram os anseios e desejos dos quilombolas da região através de visita às comunidades, conversas com lideranças e participação de encontros com quilombolas (Guedes, 2018, p.74).

Ana Carla Lima Portela, que em 2015 era uma das coordenadoras e idealizadoras do projeto, lembra nomes de lideranças que foram fundamentais para o planejamento e construção do projeto:

O projeto de extensão Semente Crioula [...] é uma ação de intervenção que foi planejada e pensada desde o primeiro momento com participação efetiva dos quilombolas, em especial duas das principais lideranças regionais, Lauro Roberto e João Evangelista, sem as quais não conseguiríamos (Portela, 2017, p.28).

Foi a partir desses diálogos com as comunidades quilombolas que o Projeto Semente Crioula passou a atuar em 2013 como um curso pré-IFBA que busca superar a ausência de estudantes quilombolas no IFBA, Campus Seabra. Atuei a princípio como professora nas aulas deste projeto, sendo que hoje, em 2024, sou uma das coordenadoras do Semente Crioula. Percebemos que atualmente, um dos desafios do projeto está em refletir sobre currículo. Muitos quilombolas acabaram ingressando na instituição, alguns por influência do Projeto Semente Crioula, porém,

a permanência é muitas vezes um desafio maior do que o próprio acesso. Uma das causas da evasão dos quilombolas do IFBA é a ausência de sentimento de pertencimento à instituição e a inadequação curricular, o que poderia ser melhorada se a lei 10.639/03 e a 11.645/08 que versam sobre o ensino de história, arte e cultura africana e indígena fossem efetivamente trabalhadas nas salas de aula. Portela avalia esse quadro no IFBA:

Infelizmente, ainda temos uma escola, a despeito das Leis 10.639/03 e 11.645/08, que despreza a contribuição das matrizes silenciadas e subjugadas para a formação da nação brasileira: indígena e negra, o que acarreta um fosso entre a cosmologia destes sujeitos e o parâmetro civilizatório europeu de uma escola que insiste no branco como sujeito universal (Portela, 2007, p.89).

A evasão escolar quilombola, bem como as dificuldades de acesso ao ensino médio, refletem o que Mézaros (2008) chama de *cultura da desigualdade substantiva*, isto é, na legitimação de que a desigualdade é algo contingente e que o desenvolvimento é uma possibilidade para todos e, possível de ser superada sem o enfrentamento dos sistemas de dominação socialmente estabelecidos. No Brasil, essa cultura da desigualdade substancializada toma formas racializadas, como argumenta Kabengele Munanga (2005), já que as desigualdades se assentam em *barreiras raciais* (p.18) estabelecidas por toda a sociedade e reproduzidas na educação de várias formas, como é o caso da evasão escolar. O enfrentamento dessas barreiras, solicitaria, como defende Munanga, o enegrecimento do currículo, mudança do sistema educacional e, conseqüentemente, na formação de professores e material didático.

Sem minimizar o impacto da situação sócio-econômica dos pais dos alunos no processo de aprendizagem, deveríamos aceitar que a questão da memória coletiva, da história, da cultura e da identidade dos alunos afro-descendentes, apagadas no sistema educativo baseado no modelo eurocêntrico, oferece parcialmente a explicação desse elevado índice de repetência e evasão escolares. Todos, ou pelo menos os educadores conscientes, sabem que a história da população negra quando é contada no livro didático é apresentada apenas do ponto de vista do "Outro" e seguindo uma ótica humilhante e pouco humana. Como escreveu o historiador Joseph Kizerbo, um povo sem história é como um indivíduo sem memória, um eterno errante. Como poderia ele então aprender com facilidade? As conseqüências de tudo isso na estrutura psíquica dos indivíduos negros são incomensuráveis por falta de ferramentas apropriadas (Munanga, 2005, p.16).

Por isso, é de suma importância compreender como os quilombolas de Seabra entendem e interpretam os seus sistemas ambientais. Qual seria o impacto de os estudantes quilombolas de Seabra reconhecerem seus roçados e paisagens nas aulas das ciências ambientais? De verem representados as suas idas e vindas de São Paulo nas aulas de sociologia e geografia humana? De verem as reflexões de seus griôs nas aulas de filosofia e literatura? Acreditamos que estas questões apontam para a importância de um currículo enegrecido e quilombola na afirmação do pertencimento dos estudantes do Agreste e demais quilombolas de Seabra no combate à evasão desses estudantes no IFBA e demais instituições de ensino médio e fundamental II de Seabra.

### **1.5 Frutos: Material paradidático “Vale Ancestral”: Saberes Socioambientais da Comunidade Quilombola do Agreste**

A necessidade de um material capaz de acionar as ciências ambientais em diálogo com os saberes quilombolas sobre seus ambientes apresenta importância política e pedagógica. A importância política vem da já mencionada necessidade de afirmação do saber quilombola em sessões anteriores. A necessidade pedagógica vem do imperativo freireano de se respeitar a leitura de mundo dos educandos. (Freire, 2013) O produto resultante desta discussão foi a elaboração de um material paradidático sobre os saberes socioambientais das comunidades quilombolas de Seabra, especialmente voltada para fortalecer o sentimento de pertencimento ao espaço escolar dos jovens quilombolas que cursam o ensino médio e fundamental II em Seabra, prestigiar a presença quilombola na Chapada Diamantina perante a comunidade escolar e enegrecer os currículos de ensino de nossa região.

A presença de materiais paradidáticos que afirmam a identidade e as lutas quilombolas é uma exigência das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, documento construído pelo Ministério da Educação (MEC) e com a relatoria de Nilma Lino Gomes (Brasil, 2012). Nas diretrizes, os entes federados deverão garantir aos estudantes quilombolas “o direito à preservação de suas manifestações culturais e à sustentabilidade de seu território tradicional”. Além disso, afirma:

É imprescindível considerar que a garantia da Educação Escolar Quilombola como um direito das comunidades quilombolas rurais e urbanas vai além do acesso à educação escolar. Significa a construção de um projeto de educação e de formação profissional que inclua: a participação das comunidades quilombolas na definição do projeto político-pedagógico e na gestão escolar; **a consideração de suas estruturas sociais, suas práticas socioculturais e religiosas, um currículo aberto e democrático que articule e considere as suas formas de produção de conhecimento; a construção de metodologias de aprendizagem adequadas às realidades socioculturais das comunidades; a produção de material didático-pedagógico contextualizado, atualizado e adequado** (Brasil, 2012, **grifo nosso**).

O material didático de qualidade e contextualizado, articulado com o currículo democrático e enegrecido é essencial para a experiência pedagógica dos estudantes quilombolas. Sobre os elementos indispensáveis para a pertinência do material didático ofertado, as diretrizes defendem o evidenciamento do “registro da história não contada dos negros brasileiros, tais como em remanescentes de quilombo” (Brasil, 2012); além disto, deve ser ofertados materiais didáticos (e paradidáticos) que contenham:

uma bibliografia afro-brasileira e de outros materiais como **mapas** da diáspora, da África, **de quilombos brasileiros, fotografias de territórios negros** urbanos e rurais, **reprodução de obras de arte afro-brasileira e africana** a serem distribuídos nas escolas da rede, com vistas à formação de professores e alunos para o combate à discriminação e ao racismo (Brasil, 2012, **grifo nosso**).

Em consonância às exigências das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Quilombola, o material paradidático proposto neste trabalho conta com os registros da história não-contada dos povos quilombolas de Seabra, mapas e fotografias, além de músicas populares e receitas culinárias que expressam arte e os ofícios destas populações.

A falta de adequação curricular e didática que atualmente ocorre em diversas escolas de Seabra é um fator que prejudica a permanência dos estudantes quilombolas. A inexistência de um sentimento de pertencimento ao espaço escolar e de um acolhimento curricular dos modos de existir dos jovens quilombolas é uma das principais causas da evasão e desistência dos estudantes quilombolas das escolas de ensino médio na Chapada Diamantina (Guedes, 2018). O currículo oficial - e o oculto - pouco diz respeito aos seus modos de existir e interpretar a realidade, oferecendo-lhes um discurso científico alheio a sua condição racial e às

especificidades da vida nas zonas rurais (Gomes, 2012) da Chapada Diamantina. Por isso, a produção de materiais didáticos contextualizados é essencial para a plena efetivação das Leis no. 10.639/2003 e Lei 11.645/2008 que afirmam a necessidade curricular de abordar no espaço escolar a história, arte e cultura das populações afro-brasileiras e indígenas.

A insuficiência de material didático que seja significativo às populações afro-brasileiras é agravada nas ciências naturais e ambientais, cujas discussões raciais são, com raras exceções, consideradas estranhas às suas fronteiras disciplinares. Embora as comunidades tradicionais tenham elaborado um amplo repertório de saberes em suas relações com ambientes naturais, a abordagem típica das ciências ambientais nas escolas e nas políticas educacionais desconsidera estes conhecimentos na construção curricular. Esse silenciamento do discurso tradicional no currículo das ciências ambientais esvazia as possibilidades de um efetivo diálogo pedagógico com estes estudantes quilombolas e restringe as possibilidades de uma efetiva educação ambiental como prevê a Lei nº 9.795/1999.

Para que os saberes e vivências da comunidade de Agreste possam se tornar acessível enquanto material paradidático, elaboramos o caderno “Vale Ancestral: Saberes socioambientais da Comunidade Quilombola do Agreste” balizado pelos conhecimentos tradicionais. Para construirmos o material buscamos alcançar os seguintes objetivos: Compreender, a partir das entrevistas semiestruturadas, observação participantes e DRP os sentidos atribuídos ao tempo, espaço e bens naturais, da comunidade quilombolas do Agreste; Levantamos, a partir do diálogo interdisciplinar, o conhecimento construído a partir do saber tradicional, primeiramente buscando compreender a construção desse saber local, e a posteriori, buscando compreender as inter-relações existentes entre os moradores da comunidade e os bens naturais.

Por isso, a proposta deste trabalho defende a criação de materiais didáticos significativos, ancorados em diálogo entre o saber tradicional dos quilombolas, enquanto sujeitos produtores de conhecimento e do discurso científico. Paulo Freire (1987, p. 104), em sua pedagogia do oprimido, defende que “a colaboração, como ação dialógica, não pode dar-se a não ser entre sujeitos”.

É a pedagogia Freiriana necessária para fazer a mediação entre a pesquisa etnográfica e o DRP. Isto porque, a pesquisa etnográfica ajuda a encontrar palavras e temas-chaves que é fundamental para a condução das atividades de Diagnóstico Rápido Participativo na comunidade, momento em que os quilombolas foram estimulados a discutir os problemas, potenciais e memórias da Comunidade a partir de um diálogo prévio tematizado por informações etnográficas.

A partir dos dados foi possível fundamentar a construção do produto deste trabalho: isto é o material paradidático “Vale Ancestral: Saberes socioambientais da Comunidade Quilombola do Agreste”.

As comunidades tradicionais não interpretam seus problemas ambientais dentro de disciplinas, de forma fragmentada. Por isso, “como a sociedade (...) está ativamente engajada na resolução dos problemas ambientais, ela pratica a interdisciplinaridade no dia a dia” (Philippi et al. 2000, p. 278). Assim, o diálogo com as comunidades tradicionais supõe uma interdisciplinaridade dentro das próprias ciências ambientais, essencial para a construção do material paradidático, produto final deste trabalho e culminância do processo de pesquisa proposto.

A pesquisa está orientada pela perspectiva da educação ambiental crítica (Layrargues, Loureiro e Castro, 2009), essa abordagem enfatiza a educação ambiental como meio de transformação social e considera que não pode ser apresentada descontextualizada das dimensões socioeconômicas e culturais. Também prevê que a educação ambiental não pode ser neutra diante das desigualdades sociais, deve, ao contrário, ajudar o estudante a refletir sobre a relação entre os dilemas ambientais e suas relações com os meios de produção. Portanto, essa perspectiva defende que as mudanças ambientais requerem também mudanças sociais. Segundo Layrargues e Lima (2014), o debate ambiental deve ser politizado e contextualizado. Para estes, é uma das funções da educação ambiental, realizar uma reflexão crítica sobre os mecanismos de acumulação de capital do sistema capitalista que seria responsável por gerar tanto as desigualdades sociais quanto a injustiça ambiental.

A invisibilização das populações negras afro-diaspóricas, seus saberes e subjetividades é parte de um projeto de genocídio, epistemicídio (Carneiro, 2005) e ecocídio (Layrargues, 2020). O combate ao epistemicídio da população negra passa pelo enfrentamento das violências e desigualdades curriculares nos espaços escolares (Portela, 2017; Guedes, 2018). O racismo se reproduz nos espaços escolares através das ausências do protagonismo dos personagens negros, seus saberes e culturas, através do apagamento da história e memória afrodiaspórica. O silenciamento ocorre também nos materiais didáticos que omitem os saberes afroindígenas enquanto insiste em apresentar a cultura branca europeia como modelo civilizatório universal. O apagamento da memória e do valor das raízes civilizatórias africanas acaba por gerar o sentimento do que o poeta simbolista Cruz e Souza chamou do *emparedamento* do negro (Cruz e Souza, 2008), que não é considerado digno pelo racismo de produzir arte, cultura e ciência, considerada apenas em seu elemento europeu.

Diante deste cenário, é urgente que as transformações educacionais se mobilizem no sentido de promover ações de valorização das heranças africanas e afrodiaspóricas da cultura, arte e ciência brasileira: se um grande intelectual como Cruz e Souza escuta vozes que o considerava indigno para o sonho e para a criação, o que aconteceria com os nossos estudantes quilombolas, em que o evidenciamento das suas memórias e vivências não é valorizado em suas trajetórias escolares?

Por isso, neste trabalho propomos que os saberes quilombolas sobre suas comunidades e conhecimentos ambientais sejam sistematizados em material paradidático a ser utilizado nas escolas de nossa região. A expectativa é que o material possa ser utilizado como apoio a abordagens disciplinares em componentes curriculares como geografia, ciências ambientais, história ou sociologia, quanto em abordagens interdisciplinares e/ou transdisciplinares em projetos integradores ou transversais.

## **1.6 - Cuidados e Caminhos: O Comitê de Ética e a leitura desse texto**

Para a construção deste trabalho, buscamos atender aos parâmetros estabelecidos pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). As pesquisas que envolvem seres humanos são regulamentadas pelas Resoluções nº 466/12 e nº 510/16 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), de maneira que qualquer pesquisa dessa natureza necessita da apreciação do CEP. O Mestrado Profissional em Rede Nacional para Ensino das Ciências Ambientais (PROFCIAMB) possui um caráter interdisciplinar, e nesta pesquisa buscamos acessar atributos subjetivos que permitissem a interpretação dos aspectos socioambientais do território.

O vínculo construído com a comunidade quilombola do Agreste ao longo dos anos, desde a implantação do IFBA Campus Seabra, possibilitou uma imersão espontânea, permitindo-nos preservar a intimidade e privacidade dos participantes. Esse envolvimento contínuo e respeitoso reforça a importância crucial do processo etnográfico no desenvolvimento da pesquisa. A inserção prolongada na comunidade e a construção de laços de confiança possibilitam uma compreensão mais profunda das dinâmicas socioambientais que são intrínsecas ao cotidiano dos membros da comunidade.

Na contemporaneidade, onde os desafios ambientais exigem abordagens multidimensionais, a pesquisa etnográfica revela-se indispensável. É por meio dessa metodologia que se evidencia a emergente importância das investigações culturais focadas em questões ambientais. Conforme salientado por Enrique Leff (2004), os saberes tradicionais desempenham um papel central na formulação de soluções sustentáveis. Leff destaca a sabedoria das comunidades locais, cujas práticas e conhecimentos ancestrais oferecem perspectivas valiosas e inovadoras para a sustentabilidade. A metodologia etnográfica não apenas enriquece a pesquisa acadêmica, mas, também, legitima e valoriza as vozes e saberes das comunidades quilombolas, fortalecendo a construção de uma ciência comprometida com a justiça social e ambiental.

A educação contextualizada é fundamental para o desenvolvimento de políticas que abordem questões de exclusão. Falar sobre exclusão é falar sobre

relações de poder, portanto, o reconhecimento do potencial educativo das comunidades, associado ao papel social do IFBA, evidencia como esta pesquisa é relevante para um planejamento que atenda às demandas da região.

Esta pesquisa surge nesse contexto, com o apoio da Comunidade Quilombola do Agreste, do Instituto Federal da Bahia (IFBA) e da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), que possibilitaram uma jornada acadêmica e pessoal significativa para esta pesquisadora negra, profundamente consciente do valor da educação e dos recursos ambientais para o bem-estar coletivo. As relações institucionais estabelecidas com as comunidades, além de proporcionar um espaço para a troca e valorização de saberes, atuam como um catalisador para o reencantamento da natureza. Esta perspectiva reivindica o lugar da contemplação na construção e promoção do conhecimento, rememorando a beleza e a complexidade do mundo natural, promovendo uma relação de cuidado e reverência.

Neste primeiro capítulo realizamos uma exposição da pesquisa, apontando o problema, a demarcação epistemológica e os passos metodológicos deste trabalho, além de discutir o conceito de quilombo e como este trabalho evidencia uma proposta de ação afirmativa, valorizando os saberes quilombolas diante da comunidade escolar de Seabra.

Abordamos no capítulo 2, **“Reflexões Epistemológicas: sobre o lugar de uma pesquisadora negra que pesquisa comunidades quilombolas”**, as condições de possibilidade da pesquisa realizada por pesquisadoras e pesquisadores negros, diante da reflexão sobre a história do movimento negro, trazendo as características da pesquisa antirracista e o papel dos(as) ativistas negros e a atuação destes como pesquisadores e educadores.

No capítulo 3, **“Travessias no Vale Quilombola”**, apresentamos as territorialidades a partir de entrevistas e observação participante, fundamentando a caracterização antropológica, geográfica e histórica do Vale Quilombola. De maneira mais singular, nos aprofundamos sobre as configurações territoriais e socioculturais do Agreste.

O capítulo 4, “**A experiência do tempo na Comunidade Quilombola do Agreste**”, discutimos as temporalidades do vale quilombola, a partir do conceito de *temporalidades* usado por Milton Santos, com foco nas temporalidades cíclica e linear, a primeira relacionada com a maior integração aos ciclos da natureza e a segunda relacionado com o raciocínio estratégico próprio à ideologia do progresso e a busca pela maximização de interesses.

O Capítulo 5, **Frutos: o fazer de um caderno paradidático**, apresenta as características do Produto Educacional desta dissertação.

O Capítulo 6, **Considerações Finais**, sistematiza os resultados da pesquisa e aponta para as contribuições e limitações da pesquisa.

## 2. REFLEXÕES EPISTEMOLÓGICAS O LUGAR DE UMA PESQUISADORA NEGRA QUE PESQUISA COMUNIDADES TRADICIONAIS

Diante do meu *lugar de fala* (Ribeiro, 2019), neste capítulo apresentamos uma reflexão sobre a produção de conhecimento por mulheres negras e das alianças necessárias a se fazer com os interlocutores quilombolas, em face aos desafios históricos de enfrentamento ao racismo .

A discussão sobre o lugar de fala de uma pesquisadora negra é melhor contextualizada quando a inserimos no contexto histórico dos enfrentamentos das mulheres e homens negros nesse país, por isso, realizaremos uma breve linha do tempo das lutas negras e quilombolas brasileiras, a partir do qual as identidades raciais emergem como afirmações políticas.

Nos baseamos em Sueli Carneiro e sua palestra *online* que integra o ciclo de oficinas Educação para a equidade<sup>4</sup>. Nessa construção, segundo ela, a história da luta da população negra se confunde com a própria história do negro no Brasil. Mesmo durante o período da escravização legalizada (1535-1888), os negros resistiam e enfrentavam o sistema colonial. Seja através de confrarias, irmandades e organização de libertação dos negros escravizados e apoio aos libertos; seja através da construção de quilombos, que eram espaços de resistência multirraciais (formados por escravizados fugidos, indígenas e brancos pobres) de afirmação de liberdade e autonomia diante do modo de produção escravagista e do sistema colonial. Se destaca neste período, o **Quilombo dos Palmares**, construído na Serra da Barriga, em território que hoje faz parte do estado de Alagoas.

Ainda segundo Sueli Carneiro (2022), foi através das obras de Clóvis Moura e Décio Freitas nos anos 70, que se estabelece “a ruptura com a visão do escravo negro como sujeito histórico sem protagonismo por sua libertação” (ibidem). Carneiro diz que o livro “rebeliões da Senzala” de 1971 de Clóvis Moura é essencial para reconhecer o protagonismo dos negros nos movimentos políticos, quilombos, revoltas e insurreições, que “compuzeram o largo repertório da resistência negra à escravidão.” (Carneiro,2022).

---

<sup>4</sup> Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=7s2b6H0A4rs&t=5465s>> e acessado em 01/03/2024.

No pós-abolição Sueli Carneiro destaca o papel da **Frente Negra Brasileira** (1931-1937), que criou o jornal “A voz da Raça” (1931) e se institucionalizou como partido político (1936), até ser extinto pela ditadura do Estado Novo em 1937. Diante da clandestinidade da luta político-partidária, Sueli Carneiro destaca que a partir da década de 40, o enfrentamento passa a ocorrer prioritariamente na frente da cultura. Destaca a criação do **Teatro Experimental do Negro** (1944-1961) a partir da liderança de Abdias do Nascimento. Além da atuação dos palcos, o movimento criou a Associação Nacional das Empregadas Domésticas, o Conselho Nacional de Mulheres Negras e publicava o jornal Quilombo. Na década de 70, há um movimento mobilização da “memória coletiva da experiência de Palmares para inspirar a criação do 20 de novembro como a data da consciência negra” (*ibidem*) desenvolvida, em oposição ao 13 de maio, pelo Grupo Palmares do Rio Grande do Sul a partir da luta do poeta e militante gaúcho Oliveira Silveira.

Já em 1978, representantes de vários grupos se reuniram e realizaram o lançamento público do **Movimento Negro Unificado** nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, “inaugurando as lutas contemporâneas do movimento negro brasileiro” (*ibidem*). Este ato contou com a participação de cerca de duas mil pessoas, incluindo nomes históricos do movimento negro no Brasil como Lélia Gonzales e Abdias do Nascimento. Em 22 de Agosto de 1988, o movimento negro tem uma grande conquista com a criação da **Fundação Cultural Palmares**, que tem por objetivo, segundo a lei que lhe dá origem, promover e preservar a cultura afro-brasileira. No seio das lutas dos movimentos sociais que marcaram a redemocratização brasileira do final da década de 80 e criação da constituição cidadã de 1988, tem-se o protagonismo do movimento negro durante o processo da constituinte. Não é à toa, que uma das conquistas daquela constituição foi a definição do racismo como tipo penal inafiançável e imprescritível. Além disso, a Constituição Federal de 1988 também assegurou no título 10 de suas disposições transitórias, em seu artigo 68, que aos remanescentes de Comunidades Quilombolas que estejam ocupando suas terras seja “reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado assegurar os respectivos títulos”. (Carneiro, 2022).

Ainda segundo Sueli Carneiro, a existência da possibilidade jurídica de titulação dessas terras ancestrais esbarra em diversos conflitos socioambientais,

diante das ameaças causadas pelos empreendimentos agropecuários, de mineradoras, madeireiros e grileiros “que violam essas terras para fins de especulação imobiliária ou extração de riquezas” (Carneiro, 2022). Esses empreendimentos atuam para impedir a titulação ou, depois, de oficialização do direito à terra por estas comunidades, através de ações de reprodução do racismo ambiental de maneira a gerar danos aos bens naturais destas comunidades.

A reprodução material e simbólica das Comunidades Quilombolas se efetiva na contemporaneidade através do enfrentamento a diversas oposições à sua segurança e acesso a bens e direitos. Muitas comunidades lutam ainda pela plena posse de seus territórios, sem conseguir a titulação e/ou a certificação de suas comunidades. Outras enfrentam a falta de bens e serviços essenciais como o acesso à bens hídricos, saneamento básico e demais políticas públicas, como as de educação e saúde. (Souza, 2008)

Segundo Bárbara Souza:

Outros conflitos se dão pela implementação de projetos oficiais de grande impacto, como barragens, expansão da fronteira agrícola e desapropriações para usos privados (Souza, 2008, p.68).

No município de Seabra estes conflitos socioambientais estão presentes, através da chegada de grandes empreendimentos como a barragem que desapropriou a Comunidade Quilombola da Vazante, além dos empreendimentos de eólicas e mineradoras que disputam territórios e bens naturais em nossa região (Barbosa, 2022 )

## **2.1 Identidade política e epistemológica do(a) pesquisador(a)**

A intelectual Nilma Lino Gomes em seu artigo “Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira” analisa a construção da identidade política e epistemológica do pesquisador negro brasileiro ao longo da história recente. Ela compreende que existem pesquisadores negros que ocupam diferentes posicionamentos políticos, epistemológicos, mas entende, que o intelectual negro que participa ativamente do enfrentamento antirracista, deve fazê-lo também em nível da compreensão epistemológica e teórico metodológica:

o intelectual negro aqui discutido refere-se àquele profissional que constrói sua trajetória de produção, reflexão e intervenção na interatividade entre o ethos político da discussão da temática racial e o ethos acadêmico-científico adquirido no mundo da ciência moderna. No entanto, há aqui um diferencial que apresento. O intelectual negro é também aquele que indaga a ciência por dentro e problematiza conceitos, categorias, teorias e metodologias clássicas que, na sua produção, esvaziam a riqueza e a problemática racial ou transformam raça em mera categoria analítica retirando-lhe o seu carácter de construção social, cultural e política. E ainda, é aquele que coloca em diálogo com a ciência moderna os conhecimentos produzidos na vivência étnico-racial da comunidade negra (Gomes, 2009 p.426).

Portanto, cabe ao intelectual negro indagar à ciência, questionando-lhe seus vínculos com o poder e investigar qual é o local que as teorias científicas tem reservado aos conhecimentos produzidos pelas comunidades negras. Nilma Lino Gomes, afirma que em geral esses conhecimentos gestados pelo povo preto, seja nas comunidades tradicionais ou nas periferias das grandes cidades, têm sido colocados como *o outro da razão* (Gomes, 2009, p.429), destituídos de legitimidade social e acadêmica. O processo de subalternização da população negra atrela-se socialmente à estigmatização dos saberes produzidos por ela. Cabe ao pesquisador antirracista questionar as fronteiras pelas quais se determinam como racionais e científicos determinados saberes e anticientíficos outros. Compreender os saberes dos povos negros deve-se partir com uma atitude respeitosa e deferente com os guardiões do saber de cada comunidade, ciente dos desafios impostos a expressão destes saberes em ambiente acadêmico, resultante de séculos de colonização por uma hegemonia do pensamento dito científico, de cunho eurocentrado.

A inesgotável experiência do mundo produz conhecimentos diversos os quais, no contexto do poder e na teoria social hegemônica, são produzidos como ausências. E para superar esse estado de coisas é preciso que os façamos emergir como presenças. E mais, é preciso construir entre nós uma ecologia dos saberes, capaz de colocar em diálogo as constelações de saberes advindos das mais diferentes experiências sociais (Gomes, 2009, p.434).

As pesquisas em ciências sociais tem uma longa história de tratar aos pesquisados como objetos do conhecimento, por isso, uma pesquisa antirracista deve evidenciar os participantes da pesquisa como sujeitos, produtores de conhecimento, capazes de interpretar o mundo que o cerca de construir saberes legítimos sobre o real. A nossa tradicional dicotomia entre ciência e senso comum tem contrubuído para, a partir da hierarquia que a constitui, reduzir o conhecimento

dos povos negros à esfera do não-sistemático, lógico e fundamentado. Todo este processo resulta na construção do pesquisado como um objeto:

se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao "tomar"; o saber será subordinado ao poder (Todorov, 1983, p.128).

Se o outro não é considerado como sujeito, em sua dignidade, como legítimo produtor de conhecimento, a relação entre pesquisador e pesquisado só pode ser a de exploração: neste caso, o saber subordina-se ao poder. Nestas situações, a que Todorov denuncia, as informações extraídas dos povos estudados, vistas como saberes inferiores, irão apenas subsidiar os esquemas de conhecimentos dos povos dominadores, e nunca um saber com direito próprio. Existe, portanto, uma relação direta entre a consideração que temos por alguém em uma pesquisa e o status que atribuímos aos conhecimentos que este sujeito enuncia. A passagem a seguir do conto Maria do Rosário Imaculada dos Santos de Conceição Evaristo ilustra a relação entre a negação do sujeito e a negação do valor de seus saberes:

Eles nunca me bateram, mas me tratavam como se eu não existisse [...] A moça, que me ensinou a ler, me ensinou outras coisas, mas nunca perguntou nada sobre o tempo antes de eu chegar ali. Eu tinha um desejo enorme de falar de minha terra, de minha casa primeira, de meus pais, de minha família, de minha vida e nunca pude. Para eles, era como se eu tivesse nascido a partir dali. Todas as noites, antes do sono pegar, eu mesma me contava minhas histórias, as histórias de minha gente. Mas, com o passar do tempo, com desespero eu via a minha gente como um desenho distante, em que eu não alcançava os detalhes. Época houve em que tudo se tornou apenas um esboço. Por isso, tantos remendos em minha fala. A deslembração de vários fatos me dói. Confesso, a minha história é feita mais de inventos que de verdades (Evaristo, 2016, p.47).

A passagem acima nos insere no universo da personagem que, ao não poder contar as suas histórias e da sua gente, não existia socialmente. Ela tinha muito o que contar, porém, não havia ouvidos dispostos a considerar as suas narrativas como elemento constituidor de sua realidade, por isso, o desespero que advém do silenciamento. A personagem professora surge para ensinar, representante que era do saber científico, mas nunca para aprender com a personagem, que sem poder narrar o que sabia de seu mundo, era relegada a uma existência embotada no esquecimento.

O processo colonial que silencia a fala e o discurso do povo preto, reduzindo o seu valor e contrastando negativamente ao discurso científico social é o outro lado da negação do corpo negro que socialmente passa a ser privado de valor. Como bem demonstra Sueli Carneiro:

a questão acerca da objetividade científica da produção acadêmica negra insere-se no quadro geral de validação científica que sustenta os poderes no âmbito acadêmico e que decorre tanto de uma combinação conceitual, quanto de um “repertório-padrão de interesses cujo caráter abstrato tipicamente omite, em vez de incluir genuinamente, a experiência das minorias raciais.” (Mills, 1997, p. 2), que tem entre as suas estratégias, dificultar emergências de conceituações alternativas (Carneiro, 2002, p.55).

A supressão de conceitos e categorias teóricas conectadas com a experiência das populações subalternizadas ajuda a manter um padrão de ciência eurocêntrico, cujo repertório supostamente universal, está provincianamente enraizada na trajetória e interesses das elites eurocênticas. As ciências sociais que importamos da Europa, apesar da sua pretensão cosmopolita, são expressão da experiência concreta e provinciana de povos europeus. Por extensão, a ciência produzida no Brasil, está historicamente atrelada aos usos que a elite branca nacional faz destes conceitos importados. Ao longo da história, portanto, a experiência dos povos negros, longe dos salões e academias, era incapaz de influenciar a nossa produção oficial de conhecimento, socialmente sancionado e distribuída pelas instituições acadêmicas e políticas hegemônicas. O poder epistemológico de definir o que era ciência ou não estava intimamente relacionado ao poder político de subalternizar determinados povos.

Portanto, sobre a eleição do negro como “objeto de ciência”, estabelece-se um campo de saber, que institui um campo de poder, de prestígio e glórias. Que, sobretudo, se constitui em um espaço de disputa de saber e poder para brancos e entre brancos, o que em contrapartida descarta o negro da condição de produtor de saber e detentor de poder (Carneiro, 2002, p.59).

Os ativistas negros, por sua vez, com honrosas exceções, são tratados, pelos especialistas da questão racial, como fontes de saber mas não de autoridade sobre o tema (Carneiro, 2002, p.60).

Neste trabalho defendemos que a utilização de epistemologia contracolonial deve ser fundamentada em uma ruptura epistemológica com a perspectiva eurocêntrica e colonizadora de ciência.

O conceito de ruptura epistemológica foi criado por Gaston Bachelard para discutir as discontinuidades que ocorrem durante o desenvolvimento do pensamento científico. Para Bachelard, o pensamento científico é constituído por obstáculos oriundos das contradições inerentes ao próprio processo de conhecer a realidade. (Bachelard, 2005) O processo de conhecer é, portanto, dialético, no sentido que traz, dentro de si, rupturas e discontinuidades.

No fundo, o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização (Bachelard, 2005, p.17).

Ao desenvolver as discontinuidades da ciência moderna, Bachelard, analisa como as novas ciências que surgem nos séculos XIX e XX, produzem novas relações com os objetos de estudo. Ele demonstra como a lógica Aristotélica, a geometria Euclidiana, a mecânica Newtoniana, a química de Lavoisier e a epistemologia de Descartes partem do pressuposto de que os objetos da ciência são descritos como uma descrição do real, possível através de um método que sistematize os dados empíricos. As novas ciências, ao contrário, se estruturam a partir da produção de objetos abstratos, construídos, através de modelos teóricos.

A ruptura epistemológica de que falamos neste trabalho é de outra ordem. Seguimos aqui diversos autores das ciências humanas, que contrariam a aplicabilidade da distinção sujeito-objeto em pesquisa. Pesquisamos pessoas. E estes seres humanos pesquisados também são produtores de conhecimento. Sujeitos da pesquisa. Suas palavras e gestos não são simplesmente dados a serem interpretados, mas resultam em atividades que, tal como a produção do pesquisador, participam ativamente da construção social da realidade. Nós propomos, portanto, fazer ciência sobre ciências que já existem, incorporadas ao estilo de vida, trabalho e discurso quilombola.

Nesse sentido, este trabalho foi realizado por uma pesquisadora negra, aliançado com os objetivos de emancipação dos povos quilombolas, interlocutores desta pesquisa. Nas comunidades uma das necessidades imediatas é a existência de uma valorização de seus saberes e de seus corpos nos currículos das escolas de ensino médio, uma vez que é alta a evasão e a retenção dos quilombolas neste nível de ensino. (Guedes, 2018). Por isso, o objetivo final de produzir um material paradidático atento, não somente, com as necessidades de um programa teórico - a

da ruptura epistemológica - com a de um programa político - a transformação dos currículos de ensino médio de Seabra pela valorização dos corpos e saberes negros.

### 3. TRAVESSIAS NO VALE QUILOMBOLA

Neste capítulo, discutiremos a territorialidade dos quilombos de Seabra, que constituem o nosso campo de investigação. Por isso, o objetivo é apresentar quem são nossos interlocutores e, em paralelo, discutir as questões teóricas próprias à pesquisa sobre territorialidade quilombola, em particular, as experiências que geraram as *escrevivências* (Evaristo, 2020) de Seabra.

#### 3.1 O VALE QUILOMBOLA

O conceito de quilombo apresentado pelo decreto 8447 traz diversos elementos importantes para nosso debate:

2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Brasil, 2003).

Ao estudar os quilombos, portanto, estaremos dialogando com grupos historicamente organizados em torno de seus territórios de pertencimento, a partir do qual suas lutas políticas, formas culturais e afirmação racial são praticadas. Por isso, dialogar com o quilombo exige o respeito como princípio metodológico de quem busca acessar o território do outro, seja o da comunidade, seja o do corpo-território (Miranda, 2020) de cada quilombola que carrega em suas existências os símbolos de suas relações de pertencimento.

O Território de Identidade da Chapada Diamantina é composto por 24 municípios<sup>5</sup>, atualmente existem 91 comunidades quilombolas no território de acordo com os dados do Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome (MDS, 2011), onze<sup>6</sup> delas estão localizadas no município de Seabra: Agreste (com 74 famílias), Morro Redondo (67 famílias), Mocambo da

---

<sup>5</sup> Municípios do Território de Identidade Chapada Diamantina - Abaíra , Andaraí , Barra da Estiva , Boninal , Bonito , Ibicoara , Ibitiara , Iramaia , Iraquara , Itaetê , Jussiape , Lençóis , Marcionílio Souza , Morro do Chapéu , Mucugê , Nova Redenção, Novo Horizonte, Palmeiras, Piatã , Rio de Contas, Seabra , Souto Soares, Utinga, Wagner. (Bahia, acesso em fev.2024)

<sup>6</sup> São onze comunidades quilombolas e dez territórios quilombolas titulados. Isto porque Mocambo da Caichoeira e Caichoeira da Várzea são referenciadas na região como duas comunidades diferentes, mas ambas estão localizadas em um único território certificado.

Cachoeira e Cachoeira da Várzea (200 famílias)<sup>7</sup>, Capão das Gamelas (60 famílias), Serra do Queimadão (150 famílias), Baixão Velho (95 famílias), Lagoa do Baixão (102 famílias), Olhos d'água do Basílio (73 famílias), Vazante (45 famílias) e Vão das Palmeiras (300 famílias). (FCP, 2024; MDS, 2011; INCRA, 2024)<sup>8</sup>; O total da população quilombola em Seabra é de 4.311 pessoas, das quais 831 afirmam viver nos territórios quilombolas. (IBGE, 2022).

É importante ressaltar que, curiosamente, há algumas contradições sobre o número e o nome das comunidades quilombolas de Seabra certificadas em dados oficiais. As informações mais atualizadas e que nos pareceu mais confiáveis foram os da Fundação Palmares (2024)<sup>9</sup>, que confirmam o número de 10 territórios quilombolas em Seabra. Porém, no site do Incra, existem menos Comunidades, possivelmente, porque não são todas as Comunidades Quilombolas que tiveram seus processos de titulação abertos naquele órgão. Já segundo dados do IBGE (IBGE, 2022) apenas as Comunidades Quilombolas do Agreste, Serra do Queimadão, Morro Redondo, Capão das Gamelas, Olhos d'água do Basílio foram computadas. Não sabemos ainda os motivos da exclusão das demais, mas acreditamos que possivelmente elas podem não ter preenchido o formulário *online* "Cadastro Geral de Informações Quilombolas" (CENSO Demográfico 2022, acesso em abr.2024) que foi realizado pela Fundação Palmares em parceria o IBGE. Já o levantamento das Comunidades Quilombolas realizado pelo MDS (Brasil, 2011) computa uma suposta Comunidade Quilombola do Mocambinho, porém, em nenhum outro *site* oficial, relatos de campo ou situação, nos deparamos com o nome desta Comunidade, por isso, acreditamos que ela deve ter sido inserida por erro.

---

<sup>7</sup> Apesar das duas comunidades possuírem uma titulação única, os seus moradores diferenciam uma comunidade da outra, inclusive enfatizam que são comunidades distintas, porém muito próximas fisicamente e afetivamente.

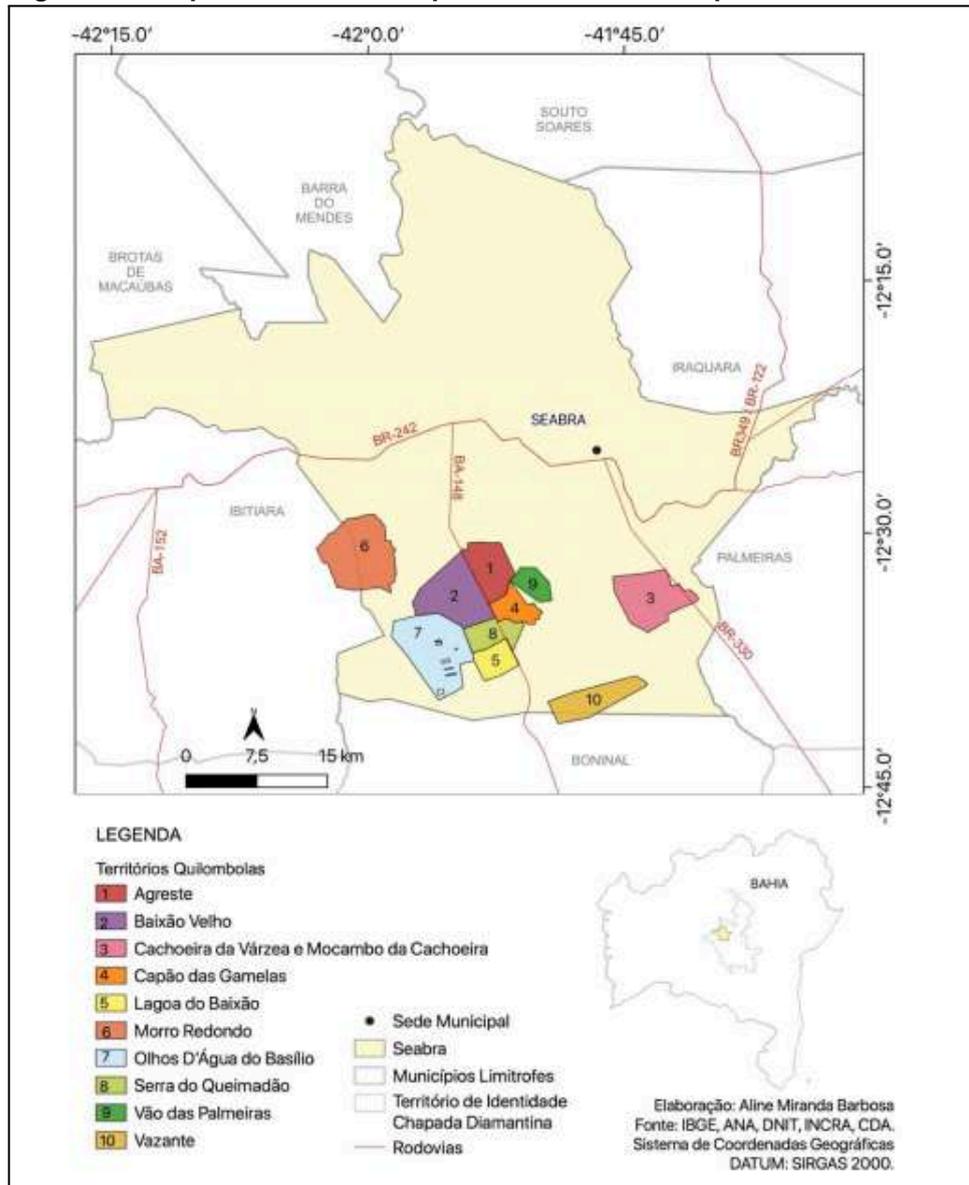
<sup>8</sup> O dado atualizado da quantidade de famílias das Comunidades foi obtida nas listas de titulação quilombola em andamento (2024) e Comunidades Tituladas (2024) presentes no site do Incra, porém, a Comunidade Quilombola da Lagoa do Baixão não está em nenhuma das listas do Incra e, por isso, a referência para o número de famílias desta comunidade é mais antiga, obtida no site do Ministério do Desenvolvimento Social (2011).

<sup>9</sup> Disponíveis em

<<https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos-menu-departamentos/dpa/comunidades-certificadas/crqs-certificadas-30-04-2024.pdf>>

Podemos observar a organização espacial das comunidades na figura 5 (p.44), o mapa elaborado pela pesquisadora Aline Barbosa (2022), apresenta a disposição das comunidades quilombolas no território do município de Seabra, evidenciando a proximidade espacial entre elas.

**Figura 01 - Mapa dos Territórios quilombolas do município de Seabra - Bahia**



Fonte: Barbosa (2022)

O mapa acima mostra que as comunidades quilombolas estão na mesma região do município de Seabra. Todas localizadas na porção sul do município, e sete delas fazem divisa entre si. Inicialmente acreditávamos que a Cachoeira da Várzea e

o Mocambo da Cachoeira eram distantes das demais comunidades devido ao longo caminho via rodovias estaduais e federais que as separam, mas pelo mapa, é possível ver que elas são próximas e distam poucos quilômetros em linha reta, ou pelos caminhos ancestrais que atravessam as serras e vales e mantêm essas comunidades conectadas. Por isto, entendemos que a Cachoeira da Várzea e o Mocambo da Cachoeira também integram o Vale Quilombola.

Para compreendermos como essas comunidades se estruturam ao longo do tempo, conversamos com o Senhor Raimundo Januário, conhecido por Seu Raimundo, liderança que esteve à frente das primeiras lutas pelos direitos da população rural de Seabra. Além de ser uma representação viva da luta, seu Raimundo é um grande guardião da memória das Comunidades do Vale.

As comunidades quilombolas... Baixão com Agreste é quase tudo uma família só. Serra do Queimadão com Baixão já se mistura uma família só. Vamos dizer... Baixão, Serra do Queimadão e Vão das Palmeiras. [...] tem uma mistura no meio, né? Mas, a maioria é tudo é uma família. Se eu chegar aqui no Agreste eu tenho mais pouca família aqui de sangue do que no Vão das Palmeiras, Serra do Queimadão, Lagoa do Baixão, Olhos d'água do Basílio, Capão das gamelas... meus avôs. [...] Então, o Basílio, essas comunidades aqui, nós somos uma família. Às vezes tem mistura, que as vezes um num é família do outro, aí num era sangue, mas aí se tornou, misturando, um casa pralí, casa dali, depois se juntaram, né? Virou uma família só (Seu Raimundo, 78 anos, morador do Agreste).

As comunidades quilombolas de Seabra segundo Seu Raimundo são como uma família só e tem origem comum. Se, por um lado, estão territorializadas socialmente em configurações espaciais com limites jurídicos que são frutos de processos históricos de luta pela terra, por outro lado, podemos entender que existe uma extensão do território para além dos espaços demarcados. Uma grande rede de fluxos de parentescos, trocas de produtos, circulação de favores e casamentos, deslocamento para festas, estudos ou trabalhos unem as 11 comunidades quilombolas de Seabra. O território dos quilombos de Seabra é vivo, ele se reafirma através de processos de territorialização através das práticas sociais e simbólicas de seus moradores no espaço.

Por isso propomos uma abordagem que considera todo o Vale como um território único, ancestral, uma vez que as comunidades possuem vínculos afetivos e familiares entre si, além da própria proximidade geográfica. Embora a comunidade

quilombola do Agreste seja central em nossa abordagem etnográfica e em nossas metodologias participativas, é importante destacar que, além desta comunidade, com a qual mantemos uma estreita relação e que desempenha um papel fundamental no escopo desta pesquisa, também estabelecemos diálogos e interações com outras comunidades da região. Dentre elas está a comunidade da Serra do Queimadão, descrita pelo professor e liderança quilombola Lauro Roberto Ferreira Oliveira<sup>10</sup> como a comunidade com maior vulnerabilidade socioeconômica de Seabra e, apresenta, segundo as nossas observações de campo, a população de pele mais escura, quase que toda a comunidade é formada por pessoas pretas. Muitas pesquisas mostram (Portela, 2017) que o racismo afeta de maneira mais severa aos negros de pele mais escura, o que pode explicar porque a Serra do Queimadão é mais vulnerável do que outras comunidades quilombolas que visitamos.

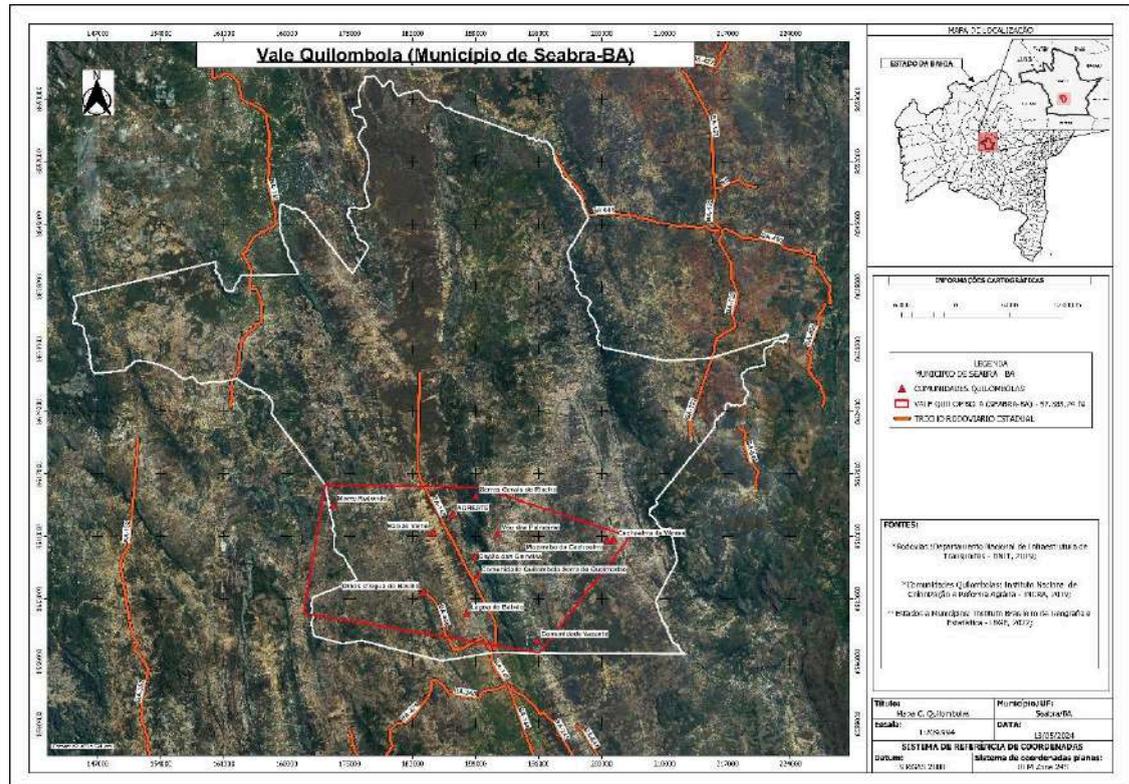
Outra comunidade quilombola que também frequentamos é a do Morro Redondo. Esta comunidade é muito bem descrita na tese de doutorado de Aline Barbosa (2022). O Morro Redondo passa por muitos conflitos de ordem socioambiental, causados pelos interesses de empresas eólicas e de empresas mineradoras. Em geral, segundo nossas observações, existe um maior desenvolvimento da pecuária, embora, também seja familiar e de pequeno porte. No Morro Redondo, há uma maior quantidade de pessoas pardas, e menos de pessoas pretas, se comparadas com outras comunidades de Seabra. As nossas visitas a este quilombo foram mediadas, em geral, por uma das nossas ex-alunas, egressa do curso de meio ambiente, e que produziu um documentário sobre sua comunidade.

A fim de tornar esse Vale Quilombola tangível, é importante representá-lo cartograficamente. O mapa resultante foi elaborado após a coleta de dados de campo, conforme apresentação a seguir:

---

<sup>10</sup> Fonte: Diário de campo

Figura 02 - Mapa dos territórios do “Vale Quilombola” no município de Seabra-Ba



Fonte: IBGE, DNIT, MMA, ANA, Alos Palsar. Produção: Joyce Holanda e Antônio Sena, 202

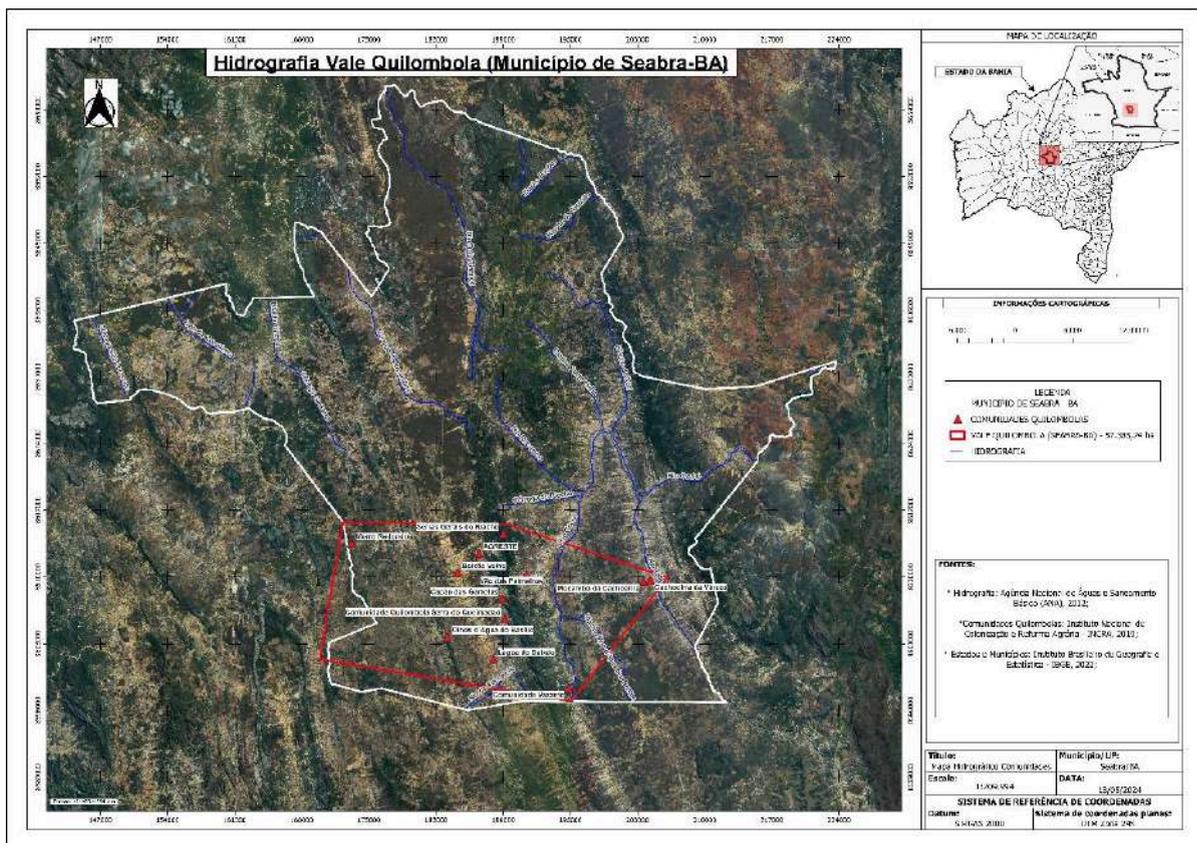
Durante as pesquisas de campo, aliando ao emprego da ferramenta Google Earth e do aplicativo mobile topographer, constatamos que, dos 10 Territórios quilombolas de Seabra, a maioria deles estão dispostas acompanhando a Serra do Bastião, localizada na porção oriental da Chapada Diamantina. Neste território, caracterizado por uma crista longitudinal, podemos observar vales estreitos paralelos a essa formação. Essa área também se caracteriza por ser uma área de recarga. Além disso, é uma região de vales marcada pela presença de comunidades rurais negras, onde correm veios de águas e de memórias ancestrais.

Observando o mapa, identificamos a presença da Serra Gerais do Riacho ao leste, imediatamente após o limite do território quilombola. Conforme relatado por Seu Raimundo, o início da comunidade coincide com a base desta serra, devido à abundância de água na região durante o período em que os primeiros habitantes se estabeleceram. É possível observar que o declive da Serra possibilita o escoamento superficial (deflúvio), e logo abaixo dela, o rio do Agreste flui sazonalmente. Histórias

locais corroboram que os primeiros residentes do Agreste encontraram uma oferta substancial de água na maior parte do ano nesse local.

A topografia desempenha um papel crucial no ciclo hidrológico subterrâneo, influenciando a taxa de infiltração e escoamento superficial. No contexto das comunidades mapeadas, destaca-se a comunidade do Baixão Velho, situada em uma área de maior acumulação hídrica devido à sua posição receptora das águas provenientes das regiões mais elevadas. O Baixão Velho é reconhecido como uma planície fértil, descrita pelo estudante quilombola Evinaldo Souza, residente local, como dotada de abundante água subterrânea e sendo uma área de grande importância para o fluxo de água, o que se evidencia pelo maior número de poços perfurados nesta região.

Figura 03 - Mapa hidrográfico do Vale Quilombola



Fonte: IBGE, DNIT, MMA, ANA, Alos Palsar. Produção: Joyce Holanda E Antônio Sena, 2023

Ao analisarmos o mapa, podemos perceber que as comunidades quilombolas não ocupam as margens do Rio Cochó, com exceção do Mucambo da Cachoeira/Cachoeira da Várzea e a Vazante. É interessante notar que Mucambo da Cachoeira/Cachoeira da Várzea foram justamente onde ouvimos relatos de conflitos bastante evidentes. No caso do Mucambo da Cachoeira, Seu Raimundo do Agreste nos conta que esta comunidade sofreu um processo de tentativa de reescravização daquela Comunidade:

Já na Vazante, houve um processo de desapropriação desta comunidade para a construção da Barragem/Baraúna Vazante. Historicamente, portanto, a maioria das Comunidades quilombolas se estabeleceram nas áreas mais distantes do rio Cochó, evidenciando um processo de exclusão hídrica. Vale ressaltar que o Rio Conceição que fica próximo à Lagoa Baixão está seco e, portanto, não se configura como um corpo hídrico mencionado nos relatos coletados nesta pesquisa. Portanto, acreditamos que a proximidade maior das fontes hídricas, pode também significar para estas populações uma maior exposição a conflitos ambientais.

Ao analisarmos o mapa, fica evidente que entre o quilombo Mocambo da Cachoeira/ Cachoeira da Várzea e as demais comunidades quilombolas, existe uma separação territorial significativa marcada pelo rio Cochó. As terras ao longo do rio foram tradicionalmente ocupadas por pessoas de maior posse. Este padrão expõe a exclusão hídrica, onde o acesso às áreas ribeirinhas, que são mais férteis e possuem maior disponibilidade de água, foi reservado para os mais privilegiados, enquanto as comunidades quilombolas foram relegadas a regiões mais afastadas e menos favorecidas.

Durante a observação participante, ouvimos relatos de que as águas do rio do Agreste diminuíram após os inúmeros poços terem sido perfurados no Baixão Velho. Nessa região, as chuvas são irregulares, geralmente o período mais chuvoso se inicia no final do equinócio de primavera e dura por todo verão, após esse período, as precipitações diminuem, o clima se torna mais ameno e começa o período das neblinas, a garoa aparece tarde da noite, segue pela madrugada até o amanhecer, é com comum observar cerração nas primeiras horas do dia.

O período seco pode durar de 6 a 8 meses, entretanto, os moradores mais velhos da comunidade do Agreste, relatam que está cada vez mais difícil precisar os períodos de estiagem e o período das chuvas, interferindo na disponibilidade de água e na paisagem, já que esta está se tornando escassa e sua abundância, uma memória distante.

### 3.1.1 TERRITÓRIOS AFETIVOS

Hasbaert (2011) afirma que o território se constitui a partir das relações sociais e culturais que nele se estabelecem. O espaço torna-se lugar (Yu-Fu Tuan, 1983), portanto, a partir das experiências compartilhadas e intersubjetivas dos moradores que passam a atribuir sentido às paisagens.

Pela natureza desta pesquisa, nossa abordagem foi elaborada para ser sensível à distinção entre espaço e lugar, conforme delineado por Yi-Fu Tuan (1983). Neste estudo, foram adotados processos que nos levaram a contemplar as nuances desses conceitos. Inicialmente, examinamos a paisagem, explorando suas características físicas e culturais, enquanto as entrevistas eram realizadas, na maioria das vezes, o tema da entrevista era fruto da regência da própria paisagem. Esse método nos permitiu compreender os significados atribuídos ao espaço, transformando-o em um lugar vivido e significativo para os membros da comunidade do Vale Quilombola.

Nesse processo de investigação, percebemos que os nomes de todas as Comunidades Quilombolas de Seabra possuem topônimos diretamente conectados aos aspectos naturais que se destacam na paisagem, como podemos observar no quadro abaixo:

Quadro 02 - Topônimos das Comunidades Quilombolas de Seabra

TOPÔNIMOS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SEABRA	
Comunidade (topônimo)	Elementos definidores da paisagem
Agreste	Campo, não cultivado, rochas, aspereza da

	paisagem pedregosa
Baixão Velho	Vale, comunidade muito antiga, baixa fértil
Cachoeira da Várzea e Mocambo da Cachoeira	Cachoeira; Planície irrigada
Capão das Gamelas	Depressão com água; Vegetação
Morro Redondo	Morro (elevação pequena com declive suave e baixa altitude)
Olhos D'Água do Basílio	Nascente de fundo de vale
Serra do Queimadão	Escarpa
Vão das Palmeiras	Vale; Palmeiral
Vazante	Canal; Escoamento do rio
Lagoa do baixão	Depressão com presença de água

Fonte: Elaborado pela autora, 2023

Observamos que os aspectos naturais estão diretamente relacionados aos aspectos culturais, a exemplo do Capão das Gamelas que possui no nome referência direta à vegetação, mas também carrega significados construídos a partir da percepção da paisagem, já que a referência à gamela é uma característica do relevo da comunidade por ser região baixa e remeter no imaginário popular a uma gamela, utensílio tradicionalmente produzido a partir de troncos esculpidos ou barro, com tamanhos variados e continuidade de uso com ressignificações, sendo utilizada para alimentar animais, lavagem, armazenar alimentos, e podendo ser elemento decorativo.

A análise da comunidade revela uma complexa interação entre os elementos definidores da paisagem local. O Agreste e o Campo emergem como características distintas, refletindo as variações topográficas e ecológicas da região. O Baixão Velho destaca-se como uma área de vale, evidenciando uma planície irrigada propícia para a agricultura. A presença da Cachoeira da Várzea e do Mocambo da

Cachoeira adiciona um elemento de dinamismo à paisagem, representando tanto a presença de uma cachoeira quanto a existência de uma planície irrigada adjacente.

O Morro Redondo e a Serra do Queimadão evidenciam a diversidade topográfica do Vale Quilombola, representando elevações suaves e escarpas, respectivamente. Os Olhos D'Água do Basílio indicam a presença de nascentes em fundos de vales, enquanto o Vão das Palmeiras destaca a ocorrência de vales e palmeirais. A presença da Lagoa do Baixão revela a existência de depressões com água na área estudada. Esses elementos, desde as características topográficas até a distribuição de recursos hídricos, contribuem para a compreensão da complexidade e diversidade da paisagem local.

Essa relação entre elementos naturais e sociais é uma demonstração da complexidade da rede de interações entre sociedade e ambiente, onde aspectos geográficos e históricos se entrelaçam para moldar a identidade e as práticas culturais de uma comunidade. O uso e a percepção da paisagem refletem não apenas as condições naturais do ambiente, mas também a maneira como essas condições são interpretadas e incorporadas ao contexto cultural local, destacando a importância de uma abordagem integrada que considere tanto os aspectos físicos quanto culturais na análise geográfica.

Os topônimos desempenham um papel fundamental na representação pictórica dos territórios, especialmente na construção e interpretação de mapas. Eles refletem e moldam a compreensão do espaço geográfico e cultural. As representações gráficas, ao integrar informações culturais e geográficas, sintetizam esses dados por meio dos nomes dos lugares, que carregam significados intrínsecos e transmitem informações importantes, possibilitando uma compreensão mais profunda da paisagem.

Nesse contexto, os topônimos não são apenas meras designações geográficas, mas também expressões das territorialidades quilombolas. Eles encapsulam as relações de pertencimento, resistência e identidade das comunidades, refletindo sua história e seu vínculo com a terra. Nos mapeamentos participativos, a escolha e a preservação dos nomes de lugares tornam-se atos de

afirmação cultural e política, evidenciando a rica teia de significados que os territórios possuem. Assim, os topônimos funcionam como mediadores entre o conhecimento tradicional e a representação cartográfica, promovendo uma compreensão mais abrangente e profunda das paisagens culturais e geográficas.

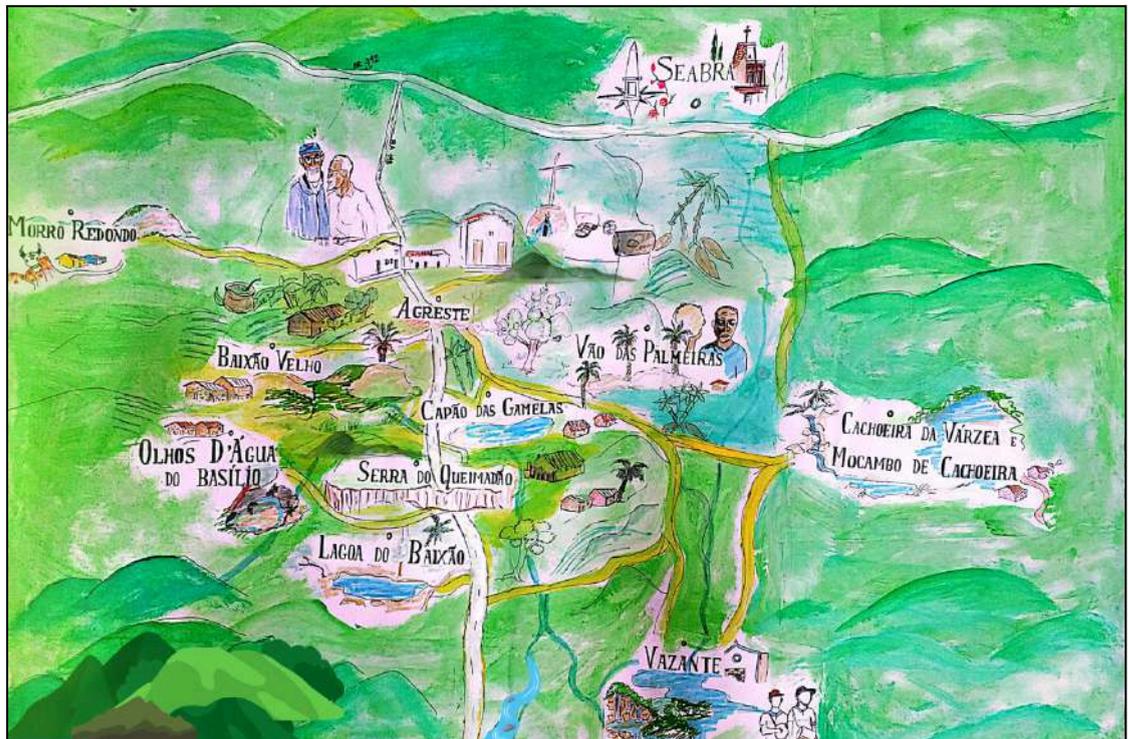
Para tornar tangível esses aspectos simbólicos, elaboramos além do quadro dos topônimos, uma seleção dos elementos representativos que melhor ilustram os elementos culturais e naturais da paisagem do Vale Quilombola. Como a estética influencia a recepção da mensagem, além dos croquis elaborados coletivamente, solicitamos a artista Maisa Santos dos Anjos que representasse no formato de mapa pictórico o vale quilombola, que segue abaixo:

Figura 04 - Mapa pictórico do Vale Quilombola 1



Autoria: Joyce Holanda e Maisa Santos dos Anjos

Figura 05 - Mapa pictórico do Vale Quilombola 2



Autoria: Joyce Holanda e Maisa Santos dos Anjos

Figura 06 - Mapa pictórico do Vale Quilombola 3



Autoria: Joyce Holanda e Diogo Nascimento dos Santos

### 3.2 O desenvolvimento e o envolvimento contínuo

Esta pesquisa foi possibilitada pelo contato estabelecido com essas comunidades, que se iniciou em 2015, quando, a partir dos projetos de ensino, extensão e pesquisa do IFBA, tive a oportunidade de participar do cotidiano dos quilombos e desenvolver ações e eventos nos quais as comunidades quilombolas foram parceiras, proponentes ou público alvo, como mostra o quadro abaixo:

Quadro 03 - Projetos e ações institucionais que a pesquisadora participou junto às comunidades quilombolas da região (2015-2023)

Ação	Objetivo	Participação das comunidades	Atuação pesquisadora	Local	Época.
Aquilombar-se	Encontro regional comunidades quilombolas.	Proponente	Comissão.	IFBA	2015
Semana Preta	Evento acadêmico de ensino, pesquisa e extensão.	Convidados (2015-2021); comissão (2022)	Comissão.	IFBA	2015 - 2022 (exceção de 2020, quando não ocorreu)
Julho das Pretas	Evento cultural e político do quilombo do Agreste.	Proponentes	Palestrante.	Comunidade quilombola do Agreste	2022
Julho das Pretas	Evento acadêmico de ensino, pesquisa e extensão.	Convidados do evento.	Comissão	IFBA	2022
Projeto Semente Crioula	Projeto de extensão voltado para o acesso, permanência de quilombolas no IFBA.	Parte ativa da tomada de decisões; Público alvo do projeto.	Coordenação do Projeto.	IFBA; Comunidades quilombolas de Seabra; Escolas municipais que atendem quilombolas.	2015-2023
Projeto territórios	Projeto de pesquisa	Pesquisadores bolsistas e	Equipe de pesquisadores	Comunidades quilombolas	2020-2021

Ação	Objetivo	Participação das comunidades	Atuação pesquisadora	Local	Época.
negros e mudanças climáticas.	voltado para a formação de pesquisadores entre os estudantes quilombolas do IFBA.	entre vistados.	orientadores. Pesquisadora PROFCIAMB-UEFS	de Seabra da Serra do Queimadão; Agreste; Baixão Velho e Capão das Gamelas.	
PIBIC-EM Cartografia socioambiental da comunidade quilombola do Mato Preto.	Pesquisa etnográfica sobre a comunidade quilombola do Mato Preto.	Pesquisadora bolsista e entrevistados.	Coorientação. Pesquisadora PROFCIAMB-UEFS	Comunidade quilombola do Mato Preto, Agreste; IFBA.	2022-2023

Fonte: Elaborado pela autora

A lista acima não inclui encontros de natureza mais fortuita como festividades, Encontros de Cultura e Fé, visitas esporádicas, casamentos e outros momentos de interação informal com as comunidades parceiras de que também participei. As trocas e diálogos com as comunidades ajudaram a compreender melhor suas dinâmicas. Afinal, a observação participante geralmente precisa de um tempo de interação longo, fundamental para a compreensão da linguagem, instituições e valores de uma determinada cultura (Valladares, 2007).

Atualmente, com o apoio do grupo de pesquisa Muanzi<sup>11</sup>, de que faço parte, e o acolhimento dos parceiros quilombolas, especialmente Lauro da Vazante e da família de seu Raimundo no Agreste, continuo visitando as comunidades para ações de pesquisa e extensão e que se mostram momentos propícios para o exercício da observação participante.

Além da observação participante, que aconteceu através das visitas e conversas informais e parcerias em projetos, também realizamos entrevistas semi-estruturadas. Para estas, foram escolhidos alguns quilombolas mais próximos,

<sup>11</sup> “Grupo de pesquisa inserido na área de ciências humanas/educação. As pesquisas propostas pela equipe estão relacionadas com as questões étnico-raciais, promovendo a reflexão acerca dos territórios quilombolas e as questões socioambientais”. Acesso em mar. de 2023

de idades e gênero diferentes, que puderam nos explicar pontos específicos do relacionamento dos quilombolas com seu meio ambiente. Neste trabalho, preferimos o uso de entrevistas extensas, mas com menos pessoas e mais profundidade, capazes de oferecer uma visão global do modo de vida das comunidades.

Quadro 04 - Parceiros da pesquisa entrevistados conforme autorização do comitê de ética em pesquisa, parecer nº 5.818.453 em 15 de dezembro de 2022

Nome do entrevistado	Comunidade	idade	Motivo da escolha
Seu Raimundo	Agreste	78	Guardião da memória no Agreste. Senhor já de idade reconhecido por sua sabedoria.
Carmelice	Agreste	53	Liderança da comunidade. Já foi presidente da associação. Figura fundamental na luta quilombola.
Valdenice (Kena)	Agreste	31	Presidente recente da associação. Jovem liderança. Egressa do curso técnico em Meio Ambiente do IFBA
Marleide	Agreste	27	Jovem liderança. Já foi membra bolsista do conselho territorial da Chapada Diamantina.
Evelyn	Agreste	17	Estudante Quilombola do Agreste.
Carlice	Agreste	52	Líder dos Grupos de Reis do Agreste

FONTE: Elaborado pela autora, 2023

### 3.2.1 Comunidade Quilombola do Agreste

A observação de campo abrangeu todo o vale quilombola, incluindo também as atividades realizadas na sede do IFBA de Seabra que envolveram os quilombolas, como evidenciado no quadro 03 (p.59). No entanto, dada a extensão de nosso campo de estudo, a metodologia de observação participante demanda uma imersão mais profunda junto às comunidades. Portanto, embora tenhamos optado por apresentar dados e discussões referentes às 10 comunidades quilombolas de Seabra, concentramos nossa atenção de forma mais intensa na comunidade quilombola do Agreste, selecionada como local para a observação participante e realização das metodologias participativas.

A escolha do quilombo do Agreste deve-se aos laços construídos com essa comunidade. Em 2012, quando os servidores do IFBA se interessaram em estreitar os laços com as comunidades quilombolas da região, aquela foi a primeira comunidade que os acolheu, através da mediação das lideranças Lauro Roberto e João Evangelista.

Em 2015, quando cheguei ao Campus Seabra, a comunidade do Agreste também foi o primeiro quilombo que passei a frequentar. A primeira visita ocorreu na ocasião da escrita do relatório final do Projeto Aquilombar-se. Naquela ocasião fui recebida pela senhora Carmelice, então presidente da associação. Dona Carmem, como é mais conhecida, é filha de Seu Raimundo, liderança e guardião da memória da Comunidade. Logo percebi que a articulação política com aquela comunidade passava, em grande medida, pelo diálogo com aquela família que exercia importante papel na comunidade. Em 2015, Dona Carmem era presidente da associação. A presidência foi em seguida passada para Valdenice, outra filha de seu Raimundo. Atualmente é exercida por José, esposo de Carmelice. A liderança do grupo de Reis era, por sua vez, de outra filha, Carlice. E entre as lideranças mais jovens, é inegável o papel de uma quarta filha, Marleide, que foi nossa bolsista no Projeto Territórios Negros e Mudanças Climáticas.

Por intermédio da família de Seu Raimundo conhecemos outras famílias e passamos a frequentar outros espaços da comunidade, como casas, o centro multiuso, a quadra de esportes, o bar, o centro cultural e a igreja. Mas, apesar de conhecer e aprofundar o contato com outros quilombolas do Agreste, alguns dos quais se tornaram nossos alunos do IFBA, até hoje, as nossas articulações com o Agreste passam, necessariamente, por esta articulação com a família de Seu Raimundo.

Através desta família, também conhecemos o seu ambiente, sua natureza, suas práticas diante do solo, da vegetação e das águas. Dona Carmem, como é conhecida, sempre faz questão de mostrar para aqueles que a visitam o seu quintal, ao mesmo tempo natureza, e extensão de sua casa, cuja sombra das árvores frutíferas se oferecem àqueles que a procuram para um tempo de prosa.

Figura 07 - Fotografia “Do quintal ao prato”



Fonte: Autora - (2023)

Conhecemos também o rio do Agreste, um espaço produtivo e compartilhado onde muitos moradores fazem seus cultivos. Aquela baixa fresca, que já foi atravessada por um rio no passado, é espaço fértil, ainda com água no subsolo onde o verde contrasta com o clima agreste e seco da região.

Figura 08 - Fotografia “Plantio agroecológico da comunidade quilombola do Agreste”.

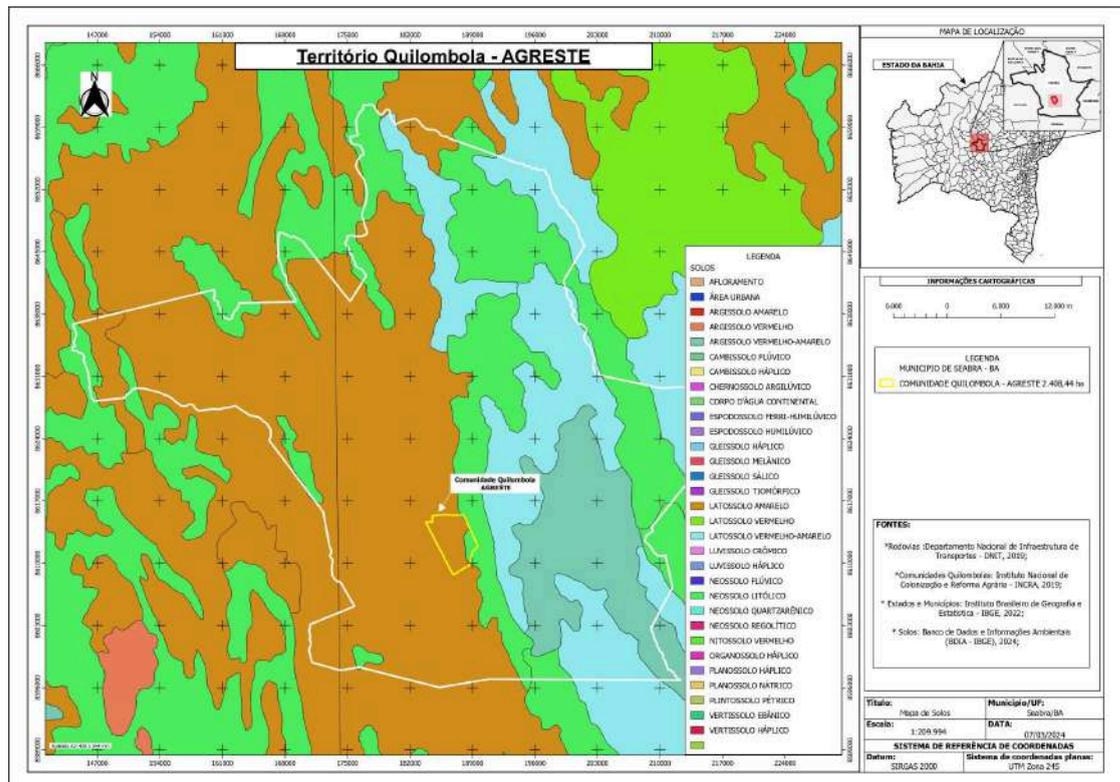


Fonte: A autora (2022)

A palavra agreste se origina do latim e significa campestre, relativo ao campo, também pode ter sentido de bucólico, lugar difícil, árido ou rústico. Olhando a

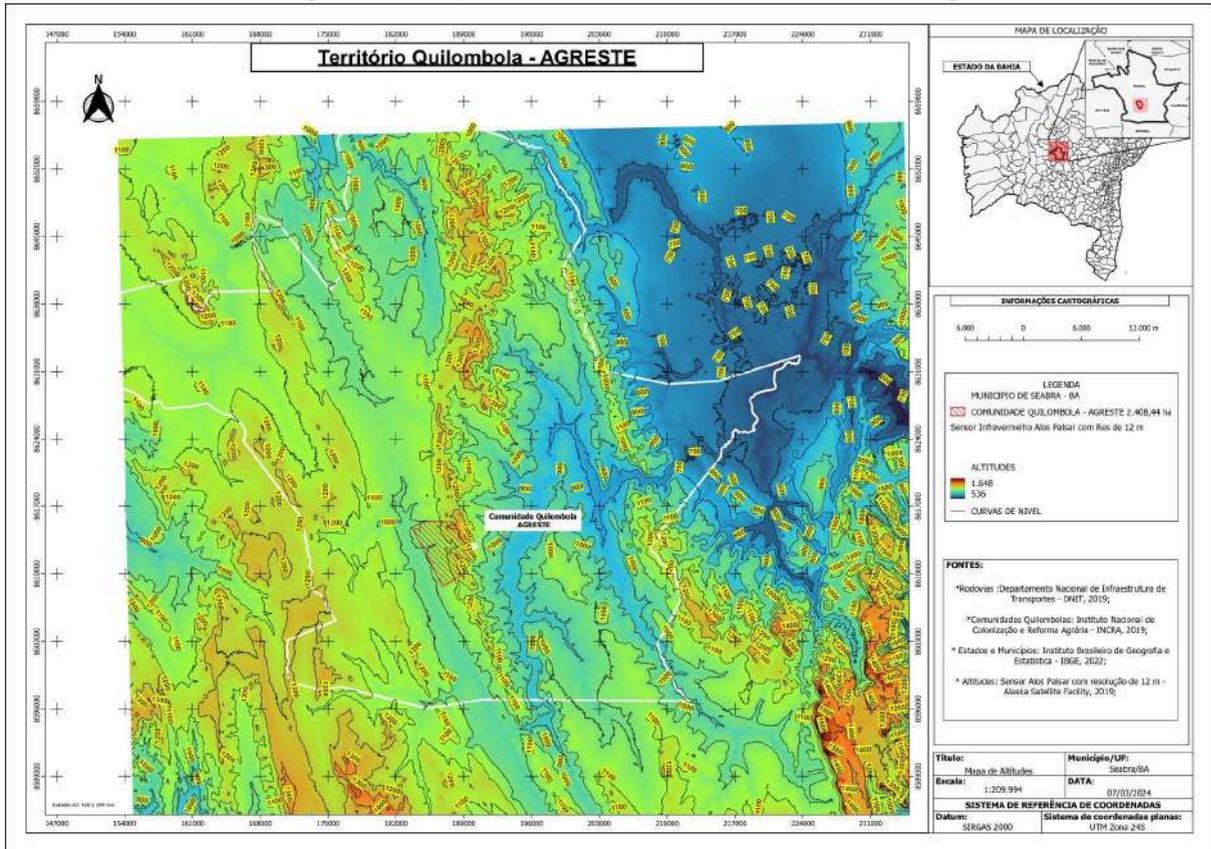
paisagem da zona rural de Seabra, especificamente a porção sul do município, observamos que a comunidade do Agreste está localizada no sopé da serra Gerais do Riacho, a oeste do rio Cochó. O local pode ter sido escolhido pela presença de água, antes abundante, e por apresentar características que tornavam o acesso difícil, contando com a proteção da serra, que torna o local mais isolado.

Figura 09 - Mapa “Solos do Território Quilombola do Agreste”



Elaboração: Joyce Holanda e Antônio Sena (2024)

Figura 10 - Mapa “Altitude do Território Quilombola do Agreste”



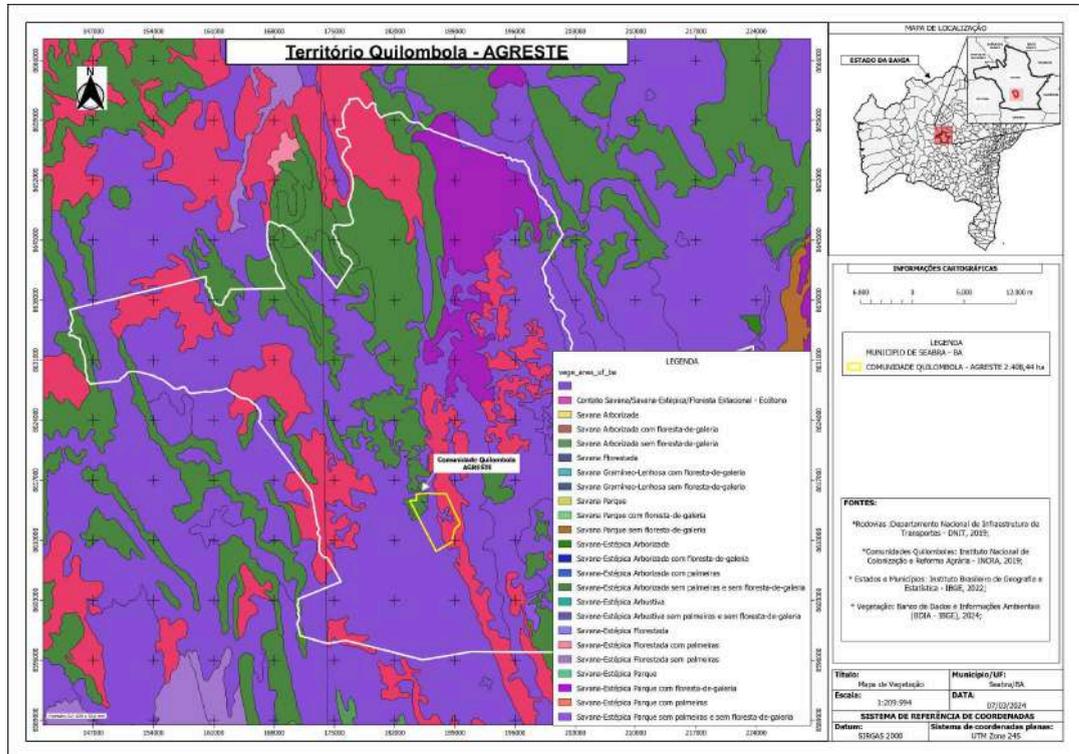
Elaboração: Joyce Holanda e Antônio Sena (2024)

Por possuir um regime pluviométrico irregular, o território do Agreste se apresenta pouco úmido na maior parte do ano em decorrência dos períodos de estiagem, típicos do clima semi-árido. O bioma caatinga prevalece na paisagem repleta de arbustos e plantas xerófitas, o solo é predominantemente arenoso e com pouca umidade. A comunidade, no entanto, apresenta microclima mais úmido e com árvores mais altas e com um verde que demora mais a se perder nos períodos secos (figura 06) . Um exemplo é o palmeiral (figura 10), destaque na paisagem: as palmeiras se estendem pelo vale que marca o caminho que liga o Agreste I ao Agreste II<sup>12</sup>. No período mais seco, pouco verde se vê, com exceção da “baixa” produtiva do rio do Agreste, onde existem árvores mais altas e um microclima um pouco mais úmido e fresco. As figuras 06 e 10 mostram os aspectos da paisagem observados nas pesquisas de campo, destacando variações significativas na

<sup>12</sup>A comunidade quilombola do Agreste possui uma titulação única, porém os moradores fazem distinção entre o Agreste I e Agreste II.

comunidade como: o plantio agroecológico comunitário (figura 06), área limite com o quilombo vizinho, Vão das Palmeiras (figura 11) e a área do Lajedo (figura 12).

Figura 11 - Mapa “Vegetação do Território Quilombola do Agreste”



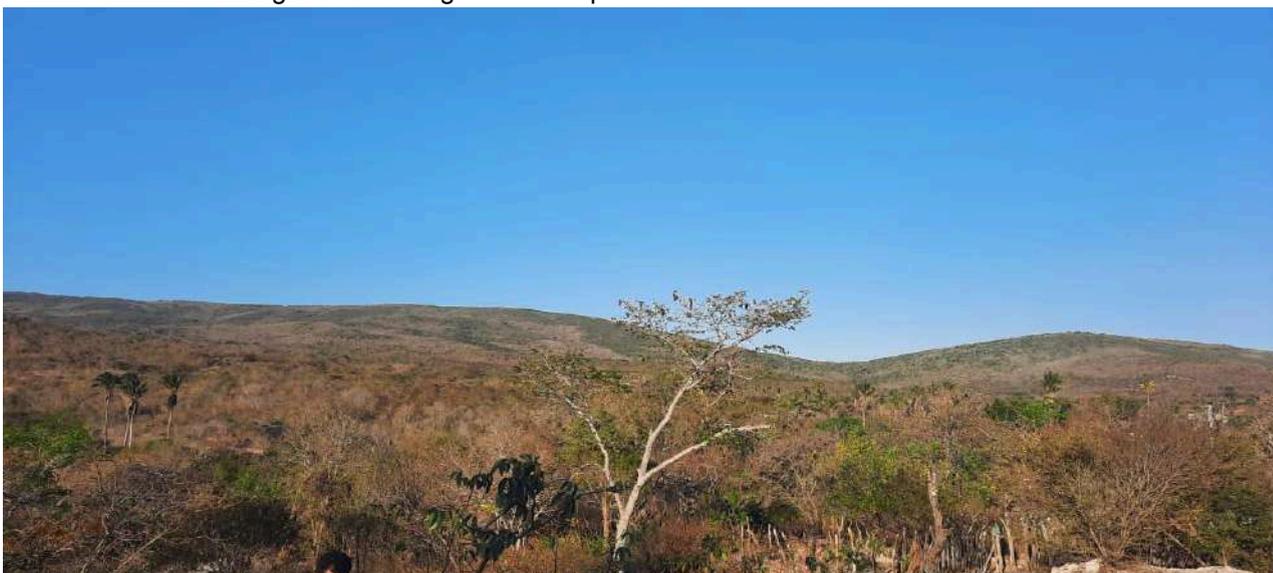
Elaboração: Joyce Holanda e Antônio Sena (2024)

Figura 12 - Fotografia “Palmeiral Comunidade Quilombola do Agreste”



Fonte: Marleide Rosa da Silva (2024)

Figura 13 - Fotografia “Vista para a Serra Gerais do Riacho”



Fonte: A autora (setembro de 2022)

No Agreste, encontramos também locais onde as águas eram constantes, mas que hoje são raras. As chuvas intensas da primavera de 2020 trouxeram de volta os corpos d'água, irrigando a vida e o solo da comunidade. É necessário distinguir os diversos sentidos atribuídos às águas, sendo um bem comum e inestimável, esse se apresenta como recurso necessário para a garantia do modo de vida, bem como a autonomia produtiva da comunidade. Essas mesmas águas guardam grande significado afetivo, a cachoeira e o lajedo são sinônimos de lazer e beleza para os moradores, como mostra a figura 12. Da mesma forma, o rio, cujas águas já não fluem na superfície, mas que regam lembranças e revigoram as memórias de um passado fértil, hoje abriga o cultivo agroecológico iniciado, e também liderado, pelas mulheres no período pandêmico como demonstra a figura 06. Corriqueiramente escutamos relatos que expressam descontentamento, e também um conflito ambiental, com os inúmeros poços abertos nos arredores próximos ao território da comunidade, o excesso de perfurações impactou diretamente na disponibilidade hídrica, atualmente a nascente, onde antes minava a água que corria no rio, já não irriga a paisagem.

Figura 14 - Fotografia “Lajedo Serra do Dadim”



Autora: Marleide Rosa Silva (NOVEMBRO DE 2020)

As maiores dificuldades dos moradores, não vem da secura do clima, mas sim das condições de vida. Segundo nossos interlocutores, hoje não há nenhum morador do Agreste formado em uma instituição pública de ensino superior<sup>13</sup>. Do ponto de vista étnico, o Agreste é composto por uma população de pele mais escura, a maioria pretos, com apenas alguns poucos pardos de pele mais clara<sup>14</sup>. Não temos conhecimento de qualquer branco que lá viva, ao contrário de outras

---

<sup>13</sup> Até o momento do trabalho de campo (setembro,2022). Hoje dois jovens do Agreste já concluíram o ensino superior, L. e A. marketing digital.

<sup>14</sup> Essa informação veio de minhas observações de campo. Para classificar os indivíduos usei o critério do IBGE que considera que os maiores grupos étnicos brasileiros são respectivamente os negros e os brancos, e que os negros são constituídos pelos pardos (negros de pele marrom e marrom clara) e pretos (negros de pele preta). A classificação racial se fundamenta nos traços fenotípicos negróides como critério para estabelecer quem é branco, pardo ou preto, conforme, expõe a especialista em heteroidentificação racial Marcilene Garcia (GARCIA, 2020 [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/58150/1/2020\\_art\\_mgsouza.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/58150/1/2020_art_mgsouza.pdf))

comunidades quilombolas de municípios vizinhos como o Segredo em Souto Soares que, a despeito do título de quilombola e da predominância de pessoas negras, também apresenta muitas pessoas brancas compondo a sua população.

### **3.2.2** Características da identidade do Vale Quilombola

A primeira vez que me encontrei com os quilombolas de Seabra, em vivência de cunho etnográfica, foi no evento Aquilombar-se, um encontro dos quilombos da Chapada Diamantina e promovido pela Comunidade Quilombola do Agreste no IFBA, com o apoio do IFBA e o suporte financeiro da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia - SEPRONI, via edital. O encontro aconteceu no final de 2015 e nele pude conhecer figuras fundamentais do movimento quilombola de Seabra: Seu Raimundo, Dona Carmelice Rosa da Silva, Marleide Rosa da Silva e Valdenice Rosa da Silva do Agreste; Seu Raimundo Rodrigues de Oliveira da Cachoeira, Seu Jaime Cupertino, Edney Cupertino, Vânia Cristina dos Santos Menezes e Lauro Roberto Ferreira Oliveira da Vazante, e tantas outras pessoas que até hoje se colocam para mim como referências da luta negra na Chapada.

A primeira característica que pode ser atribuída ao movimento quilombola de Seabra, que intuímos a partir da nossa análise etnográfica, é sua enorme capacidade de articulação que tive a oportunidade de observar durante os três dias de evento, quando centenas de pessoas de comunidades de toda a Chapada Diamantina se fizeram presentes no IFBA, contando com um vasto fluxo de comunicação facilitado por suas ancestrais redes de parentescos que ligam comunidades distantes, de municípios vizinhos. Seu Raimundo do Agreste, em entrevista, assegura ter laços de parentescos com quilombolas de Iraquara e de Barra da Estiva, que fica à distância de 218 quilômetros de Seabra, na Chapada Sul, para citarmos apenas um exemplo. Como afirma Seu Raimundo, em relação aos quilombos de todo o município de Seabra: “é tudo família”. Os que não são pelo “sangue”, são pelo “casamento”, no fim “é tudo misturado”. (Seu Raimundo, 78 anos, Comunidade do Agreste)

Aquela articulação necessária para organizar um encontro tão grande não era, portanto, algo artificial produzido por uma lógica burocrática (no sentido weberiano do termo), mas sim, uma tradicional roda de conversa que atravessa fronteiras e que não deixa a prosa morrer, com os fluxos simbólicos se mantendo com os encontros, convites de casamento, redes de ajuda que atravessam as fronteiras de cada comunidade.

Por isso, a primeira lição etnográfica que tive ao chegar em Seabra foi entender que, embora cada comunidade esteja identificada por territórios definidos e registrados, existem fluxos que fazem com essas fronteiras sejam porosas e que, por isso, podemos reconhecer a existência de redes quilombolas que se desdobram pela região.

Assim, apesar da importância da afirmação de unidade territorial quilombola de forma isolada que ressalta a importância política e jurídica de cada quilombo certificado e sua respectiva associação, também evidenciamos um Vale Quilombola<sup>15</sup> que abrange uma grande área entre os municípios de Seabra e Boninal.

Uma segunda característica importante observada nas comunidades quilombolas de Seabra, é a existência de papéis sociais ditados pela ancestralidade. Os que vieram antes, os mais velhos, falam primeiro, e são reverenciados em um lugar de liderança e também como guardiões da memória da comunidade. Seu Raimundo explica o papel dos mais velhos:

“Acho que esses velho são fundamental na vida da gente, porque tudo que nós temos foi eles que deu. Foi esse apoio que veio de lá, que a gente não sabe de quem começou. [...] Eu tou vendo um bocado de jovem querendo sair fora, mas eu tou achando para eles, que eles tão perdido.” (Seu Raimundo, 78 anos, Comunidade do Agreste)

Ao mesmo tempo que estas estão imersas nesse respeito aos mais velhos, e uma preocupação dos jovens não seguirem as tradições e a coletividade da comunidade, existe também uma valorização da juventude, símbolo de consumo do capitalismo contemporâneo, que também está presente nas comunidades.

---

<sup>15</sup> Devo o termo “Vale Quilombola” ao pesquisador Henrique Andrade, do IFBA - Campus Feira de Santana, que o utilizou em conversa informal que tivemos durante o trabalho de campo realizado em setembro de 2022.

os significados socialmente compartilhados pelos mais velhos, onde o trabalho rural e os seus produtos são valorizados, não têm sido transmitidos ou aceitos pelos mais jovens, cujas expectativas são outras. Percebemos, ainda, que o modo de vida urbano é valorizado pelos jovens e que frequentemente a cidade é frequentemente descrita como “movimentada” e “boa para emprego”, considerada como locus privilegiado do lazer e do trabalho (Guedes, p.164, 2018).

Por isso, na caracterização do vale quilombola é importante reconhecer o impacto das relações etárias no quilombo. Também não poderia deixar de mencionar a divisão dos papéis de gênero que existem nas comunidades quilombolas. As mulheres ocupam, frequentemente, posições de liderança e protagonismo nas associações das suas comunidades. Por outro lado, as divisões sexuais do trabalho e os diferentes papéis de gênero que homens e mulheres ocupam nas famílias e comunidades criam divisões que precisamos observar: existem bares frequentados quase que exclusivamente por homens; meninos e meninas se separam bastante nas escolas; e os grupos de trabalho que acompanhamos nos encontros notoriamente separam os espaços de discussão dos homens e das mulheres. Nego Bispo tem uma interpretação interessante sobre o papel das mulheres nas Comunidades Quilombolas, segundo ele, a divisão de papel das mulheres nestas comunidades não indicaria sujeição:

Na arquitetura quilombola, a cozinha é o espaço mais amplo. É um espaço de recepção. Quem chega vai para a cozinha. Nos quilombos, apesar de não parecer, quanto mais as mulheres estão na cozinha, mais elas têm poder. Quando estão cozinhando, elas não estão sozinhas: quem chega à cozinha ajuda a cozinhar. Elas coordenam aquele espaço. Pegam uma abóbora e alguém diz: “Deixa que eu corto a abóbora!”. Elas pegam um cheiro-verde e alguém fala: “Deixa que eu faço a salada!”. Elas não dizem para ninguém fazer nada, vão iniciando a feitura e as pessoas vão tomando conta, vão jogando conversa fora. Os homens vão chegando e mostrando suas oficinas, seus trabalhos, sua roça... O grande momento da festa é a comida: é ela que agrega todo mundo. E é quem cozinhou que coordena aquele grande momento. Ao contrário do que se pensa, não se trata de uma atividade cansativa, cozinhar só é cansativo quando alguém cozinha sozinho para servir a todos. Num clima de festa, cozinhar não é cansativo. (Santos, 2023,p.63)

O que Bispo nos traz, nessa passagem, é a impossibilidade de tratar as situações de gendramento nos quilombos com a mesma bagagem conceitual com a qual interpretamos os conflitos de gênero no contexto branco e/ou urbano. Ao refletir

sobre as forças das mulheres em seu contexto comunitário, Makota Valdina, liderança política e religiosa, afirma:

Porque hoje em dia, fica esse negócio de empoderamento, minha mãe sempre foi empoderada! Eu considero que minha mãe foi uma mulher empoderada e muitas mulheres na época dela, independentes. Porque (...) às vezes me choca e me fere, que eu sou produto de mulheres de antes, não tive nenhum empoderamento com as mulheres de hoje, nem com os jeitos de hoje, o meu empoderamento vem do passado. (Valdina *Apud* Da Silva, 2018, p.155)

O empoderamento é para Valdina um processo ancestral e a luta das que vieram antes, das ancestrais, que já faziam parte de uma cadeia de afirmações das vozes femininas. Nesse sentido, é necessário que as jovens feministas percebam a potência afirmativa que já existe em suas ancestrais. Da Silva, biógrafa de Valdina, explica o contexto a partir do qual ela afirma o seu empoderamento ancestral:

Makota Valdina critica, especialmente, a ideia de que as mulheres estão empoderadas hoje devido ao acesso à universidade, pois, defende que as mulheres da geração de sua mãe, mesmo com pouco acesso a escolaridade básica, ainda que trabalhassem no âmbito doméstico, muitas delas não se restringiam apenas ao trabalho doméstico. Assim, Makota Valdina ressalta que o que mais aprendeu com sua mãe foi fazer política, pois, ao lado de homens negros, ela lutou por melhorias para a comunidade do Engenho Velho da Federação, onde a família de Valdina vivia, na década de 50: "(...) mas, com minha mãe, eu aprendi a fazer política (...) Aprendi, aprendi, porque quando eu me lembro que desde criança, eu via minha mãe se juntando com os homens, aí, essa coisa, mulher, hoje, em um lado, e homem, do outro, negro, não dá certo isso não, não concordo". Emerge aí outra crítica de Makota Valdina, referindo-se, dessa vez, ao fato de homens e mulheres negros se colocarem em lados opostos da luta contra o patriarcado e contra o racismo. (Da Silva, 2018, p.155)

Na cultura diaspórica, de que Makota Valdina faz parte, existe uma grande tradição de lideranças comunitárias femininas. Não é à toa que nas religiosidades de matriz africana, as sacerdotisas femininas são tão, ou até mais, frequentes que os sacerdotes masculinos. Oyèrónké Oyèwùmí uma pensadora nigeriana que reflete sobre a pertinência das categorias de gênero ocidentais para representar a cultura lorubá, reflete que, nesta região, de onde provém parte da população afrodiaspórica que veio para o Brasil, a dicotomia homem/mulher não é rígida:

Ìyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes,

espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá. A eficácia de Ìyá é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. (Oyêwùmí, 2008. p.03)

Oyêwùmí discute a figura procriadora de Íyá - a potência ligada à maternidade - como centro de poder na cultura Iorubá. Oyêwùmí denomina essa força de Ìyá como Matripotência. Porém, ela não identifica como o poder do gênero feminino. Ao contrário, todos os humanos devem a vida a esta potência que está acima dos gêneros humanos. Nas comunidades quilombolas enxergamos a importância da representação da potência criativa da fertilidade que se expressa na relação com a necessidade de renovação da própria vida. Em termos mais concretos, vemos hoje uma renovação das lideranças femininas e, podemos afirmar que no Vale Quilombola a maioria das lideranças das associações são mulheres, como é o caso de Carmem e Kena no Agreste, últimas lideranças do Agreste antes que Zé, marido de Carmem assumisse no ano passado, Noêmia no Baixão Velho, Edna no Morro Redondo, para citar de alguns exemplos.

Alguns conflitos de gênero foram relatados nas nossas entrevistas, mas acreditamos que é necessário ser prudentes na aplicação de conceitos do feminismo branco e urbano para descrever essas situações. Uma das histórias que expressam contradições nas relações de gênero é a que descreve Seu Raimundo a seguir:

Naquela época, juntou as mulher. Homem e mulher tudo associou. Ai quando foi um período de um tempo, a turma falou que não precisava os homens, que os homes era sócio, que as mulheres não precisava se associar, que os direitos deles era uma só. Naquela época foi até o sindicato que deu essa ideia, que os direitos dos homens servia para a mulher. Quando foi depois: disse não! Não pode ser assim, cada um tem que ter seu direito! E aí agora como é que faz? E as mulher? Teve uma mulher... Edvaldo que era o tesoureiro, quando a mulher veio pra pagar. Ela fazia tudo, lutava na roça, tirava as tapioca, pagava as prestação dela e dos filhos, e do marido, e tava com aquele dinheiro. Ela veio pagar Edvaldo. -Não, Saturnina, não Tusa, já foi dito que as mulher não pagasse. E o marido foi falar com ela. Ela deu pra chorar. [...] Todo mundo parou. [...] Aí nessa época eu fui o presidente, eu tava na diretoria. Aí eu chamei a turma. É o seguinte:- As mulheres não saiu por gosto delas, foi combinação entre nós. Então elas continua a mesma coisa. [...] Aí continuou todo mundo igual. E as mulheres ficou satisfeita. [e as mulheres voltaram a pagar]. (Seu Raimundo, 78 anos, Comunidade do Agreste)

A situação que fez Dona Saturnina chorar foi por não poder pagar a contribuição da associação, a despeito dela trabalhar e ter a sua renda. Certamente, Dona Saturnina não se sentiu tratada como um indivíduo, mas unicamente como parte da família. O direito individual de cada mulher ser entendida como membro plena da associação veio através do choro de Dona Saturnina e, posteriormente, pelo consenso dentro da comunidade após reconhecer o erro.

A história demonstra que, a despeito da existência de evidentes contradições de gênero dentro das comunidades quilombolas do Agreste, inclusive porque a comunidade quilombola do Agreste, apesar de ser um quilombo, integra-se aos sistemas sociais circundantes. A solução para a contradição foi realizada a partir da própria gestão quilombola do conflito. Acreditamos que a lição que a história nos lega é sobre a necessidade de apoiar e fortalecer as mulheres quilombolas em suas próprias pautas de gênero ao invés de impor uma pauta feminista de fora para dentro, respeitando as próprias formas de negociação que cada comunidade tem entre homens e mulheres, e apoiando as causas femininas a partir das demandas, diretas ou indiretas, levantadas pelas próprias comunitárias.

No encontro Aquilombar-se de 2015, por exemplo, o grupo das mulheres se dividiu entre homens e dos jovens e discutiu suas próprias pautas. Uma das falas mais representativas nos grupos das mulheres foi sobre as "línguas" que afetavam as lideranças mulheres, sempre que outras pessoas das comunidades questionavam as líderes com fofocas. Este problema requeria a necessidade de fortalecimento simbólico do papel das lideranças femininas dentro de seus próprios quilombos, o que revela a importância de levarmos a sério, já como ponto de partida, essa divisão de gênero.

Também, naquele encontro que participei, pude assistir às diversas apresentações culturais que se entrelaçavam às palestras e grupos de trabalho: danças tradicionais, grupo de reis, batuques de samba de roda e apresentações de pagode estavam ali para demonstrar que as comunidades são territórios constituídos por corpos que pulsam de forma ritmada. As apresentações rítmicas ajudavam a afirmar a identidade negra em um ritual de afirmação de um *ethos* coletivo. Uma das lições que tive daquele encontro foi da dialética entre discurso e matéria que as comunidades manifestaram em suas práticas. O corpo que discursa e debate

também afirma a sua incorporação através do dançar, cantar e celebrar. O lúdico tem seu lugar de honra na seriedade própria aos debates políticos. Nas comunidades quilombolas, o trabalho e o lúdico se unificam sobre o conceito de oralitura: o corpo - e o lúdico- expressam a oralidade do discurso negro que transcende a mera palavra:

“Leda Martins (1997), reelabora o conceito de oralitura à luz do entendimento que o fazer literário negro não é elaborado apenas no campo da oralidade, mas também nos campos da escrita e das performances, por exemplo, nas festas religiosas. De tal maneira, o termo oralitura também abrange o repertório inscrito na grafia do corpo em movimento, uma afrografia em diálogo com a oralidade dos contares e cantares ancestrais” (Pinto e Ribeiro, 2023)

A festa é um momento central na reprodução dos valores quilombolas, ali encontra-se a celebração do alimento produzido que será compartilhado na festa. Trata-se de uma exaltação do trabalho e de seus frutos. Não existe na cosmologia quilombola uma rígida dicotomia entre trabalho e festividade. Na festa, a comunidade celebra a si própria, suas próprias raízes simbolismos.

A realização da festa quilombola, assim como em outras comunidades tradicionais, implica numa busca das suas raízes culturais. De tal maneira, “tais manifestações demarcam as fronteiras simbólicas afirmando a identidade, delimitando a pertença comum e mantendo os vínculos sociais” (Pinto e Ribeiro, 2023)

A festa exige muito trabalho, o encontro de cultura e fé, por exemplo, é uma enorme festa coletiva, que envolve a participação de dezenas de apresentações culturais de muitas comunidades. A sua organização pressupõe a existência de uma enorme logística de transporte e alimentação que fica a cargo de uma comissão permanente que conta com muitas lideranças comunitárias quilombolas. O poder público apoia a festa, mas sua gestão é realizada pelas lideranças quilombolas de Seabra. Se a festa exige muito trabalho coletivo, o discurso festivo, em sua oralitura, canta o labor, trazendo-lhe o sentido lúdico do trabalho não-alienado, coletivo, que ocorre nos quilombos. Uma das músicas do Batuque do Agreste tem a seguinte letra, cantada juntamente com a percussão e a dança:

Pila, Pila, Cessa e Coa, café da morena é coisa boa!  
Vai pilando, cessando e coando, café da morena que tá me matando!

Pila, Pila, Cessa e Coa, café da morena é coisa boa!  
 Vai pilando, cessando e coando, café da morena que tá me matando!  
 (Canção tradicional do batuque do Agreste.)

Na canção acima os frutos do trabalho não são representados como separados do processo que o produziu, Ao contrário, a “morena” participa de todo o processo produtivo, pilando, cessando e coando. Transformando o café-fruta, produto não processado, em café fragmentado com a mão do pilão, posteriormente transformado em pó fino quando cessado na peneira, e por fim levado ao fogo, coado. A música descreve todo o processo, enquanto o batuque dança, performando ludicamente todo o trabalho que leva o café, ao deixar de ser fruta para ser bebida quente, pronta para beber. É uma celebração também da apropriação dos frutos do trabalho por aquele que produziu. Também é uma celebração do corpo que se movimenta, produz trabalho, discurso e arte.

As manifestações culturais comunitárias também desempenham um importante função de transmissão para as novas gerações do senso de pertencimento às Comunidades do Sertão Baiano. Segundo Gislene Moreira:

“os jovens sonham com bens de consumo e inclusão social. [...] Não tem muita identificação com a roça, com as tradições ou com o sertão do passado. Os laços familiares e celebrações culturais comunitárias são o principal fio de identificação com essas terras.” (Moreira, 2018, p.251)

Talvez as danças e ritmos façam parte dos exercícios de afirmação da negritude que o poeta Cuti falava ao dizer que para evitar a “overdose de brancura”, deveríamos

irmão, sem querer te forçar a nada  
 quando puderes  
 permite à tua identidade negra  
 respirar, por entre as mínimas grades  
 dessa porta de aço  
 um pouco de ar fresco.

sei que a cela é monitorada  
 24 horas por dia.  
 contudo, diz a ela  
 que alguns exercícios devem ser feitos  
 para que não perca completamente  
 a ginga

depois de cada nova sessão de tortura. (Cuti, 2007)

Se o mundo branco exige a brancura, a identidade negra não respira somente através da afirmação discursiva, porque o “o corpo-território é um texto vivo, um texto-corpo que narra as histórias e as experiências que o atravessa” (Miranda, 2020,p.25)

E assim podemos apresentar **três características essenciais** das comunidades quilombolas da região, as quais foram sistematizadas, de acordo com os dados da descrição etnográfica das vivências, em cruzamento com entrevistas e relatos da literatura existente sobre as comunidades quilombolas de Seabra e região, a saber: 1) a existência de redes e fluxos territoriais que permitem perceber a existência do *vale quilombola* que integra as diferentes comunidades; 2) a importância das divisões entre mais velhos e mais novos e entre homens e mulheres na estruturação da ordem simbólica e social das comunidades de Seabra; 3) articulação coletiva das atividades de trabalho e lazer.

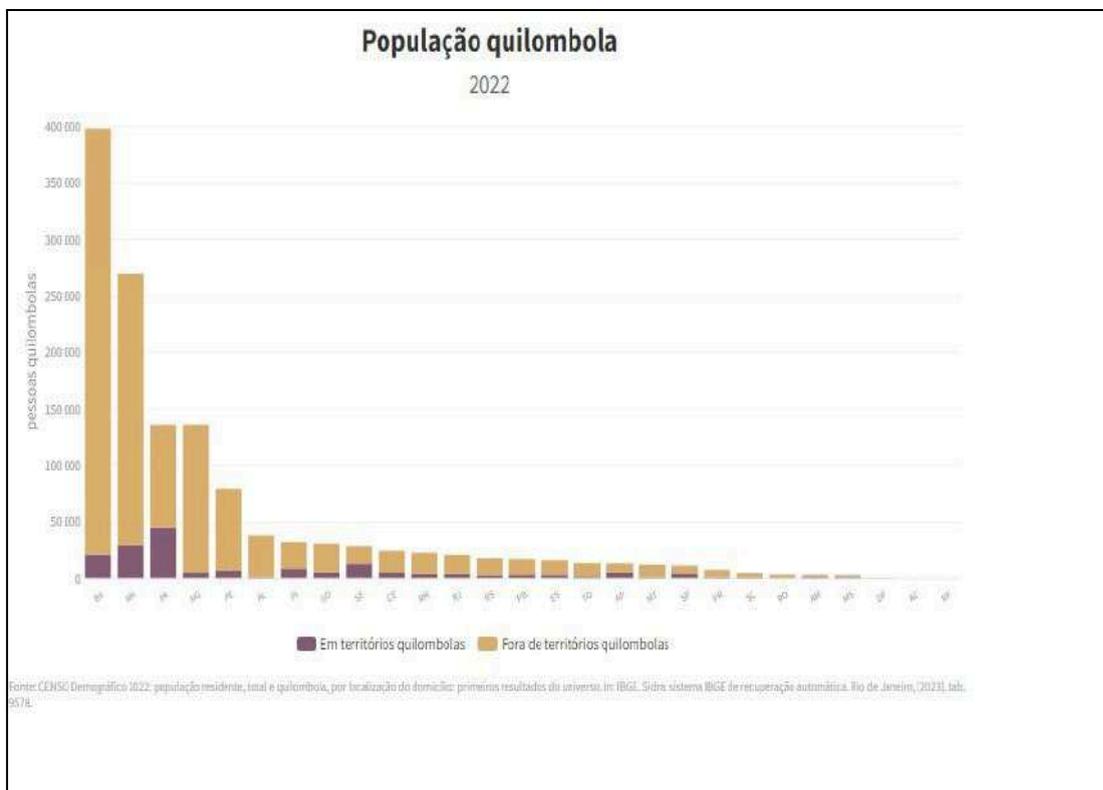
### 3.2.3 Vale quilombola: fluxos e relações

Na nossa observação participante destaca-se a centralidade dos territórios quilombolas na constituição da rede de trocas. Observamos como a migração, geralmente para a sede de Seabra ou para o Estado de São Paulo, apresenta um padrão: os quilombolas vão morar juntos de outros quilombolas. Os primeiros vão, encontram emprego e abrigo, e assim que se estabelecem, passam a intermediar a ida de outros, que dependem da rede de solidariedade quilombola dentro da grande cidade. O quilombo, mesmo na grande cidade, é ainda um corpo coletivo.

O Censo do IBGE de 2022 trouxe dados que confirmam este padrão: a maioria das pessoas que se consideram quilombolas moram fora de suas comunidades. Na Bahia, por exemplo, há 397.059 pessoas que se consideram quilombolas, o que é muito impressionante, já que a população quilombola é superior do que a de todos os municípios baianos, à exceção de Salvador e Feira de Santana. Como a população da Bahia hoje é de 14.141.626 (IBGE, 2022), calculamos que quase 3% da população baiana se declara quilombola (2.81%). Porém, quando analisamos a composição desta população, percebemos que a

grande maioria do total dos autodeclarados quilombolas, moram fora de territórios quilombolas. Apenas 20.771 quilombolas na Bahia declaram morar em territórios quilombolas, o que é apenas 5.12% do total da população quilombola. Estes dados confirmam que as relações de pertencimento aos quilombos independem da residência ocorrer no território certificado. Já no município do Seabra, 831 pessoas declaram que vivem em territórios quilombolas, o que é 19.28% do total de 4.311 pessoas que se declaram quilombolas em Seabra (IBGE, 2022).

Quadro 05 - Distribuição da população quilombola dentro e fora dos Territórios Quilombolas



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2022

A escolha do trabalho também não passa tanto pelas escolhas individuais, mas pelas redes simbólicas que atravessam regiões. A maioria dos jovens homens do Agreste vão a São Paulo para “carregar lata” (Guedes, 2018), isto é, para trabalhar na construção civil. Muitas vezes, os que já trabalham no setor tentam intermediar a busca pelo emprego dos que pretendem ir.

Percebemos que o processo de migração, em busca de melhores condições, é bastante complexo e evidencia a tensão entre deixar o território apostando na oportunidade de alcançar renda e os laços familiares, afetivos, bem como os desafios e consequências da migração.

“Nosso intuito era ir para casa de família. Por que? Porque tinha alimentação, dormida, hospedagem. Então, querendo ou não, a gente ia trabalhar, ia ganhar nosso dinheiro, mas ao mesmo tempo ia ter outras coisas. Então assim, quando falavam essas coisas, nem passava na cabeça, porque já foi colocado na nossa cabeça “mulheres vai trabalhar de empregada doméstica e homem de pedreiro ou ajudante”. A gente começa trabalhar, a gente ganha um dinheiro, querendo ou não, era um dinheiro que a gente nunca tinha visto. Então, eu ganhava oitocentos reais no mês, eu dizia Oh! Dá te ajuntar, tanto é que eu comprei umas coisinhas para a casa de mãe.” (Valdenice, 31 anos, moradora do Agreste).

Outro fator determinante para a migração é a busca do retorno financeiro imediato, o trabalho na construção civil já ocupa um lugar simbólico como caminho para superação dos desafios econômicos que afetam os jovens homens quilombolas. Para muitos deles, essa migração representa uma alternativa aos caminhos convencionais de educação, já que possibilita um ganho financeiro em um curto espaço de tempo. Contudo, esse percurso causa um impacto profundo no processo formativo, implicando na desvinculação prematura da educação formal, impossibilitando, muitas vezes, uma formação consolidada a longo prazo.

O jovem hoje, ou/e sempre, não quer saber de estudar e se formar para ter renda sobre aquilo que se formou. Não! Eu quero comprar minha moto, e você estudando não tem como comprar sua moto. Ou você vai para São Paulo carregar lata nos ombros, ralar e trabalhar de doméstica pra comprar o que você deseja, ou estudo não vai dar. Essa é a visão que a gente tem”. (Marleide, 27 anos, moradora do Agreste)

Se o quilombo é movimento e descentramento, os fluxos gravitam em torno da comunidade física, residência dos que permanecem no quilombo e sede de encontros, quando, especialmente nas festas de fim de ano, voltam os parentes para reencontrar os seus. O quilombo na zona rural da Bahia, ainda é o ponto referência para os que vão morar em paisagens urbanas, é também o local para onde sempre se pode retornar. Também é o local onde se está perto da família e, onde a lógica coletiva e comunitária prevalece. Na citação a seguir, o quilombola Odirlei Cupertino, defende como território quilombola é local das relações de solidariedade e

familiaridade que diferem o quilombo da lógica do dinheiro que move a cidade de São Paulo:

Qual foi a minha visão? Eu fiquei aqui [no quilombo do Baixão Velho, em Seabra]... vou fazer uns biquinho aqui pra você sobreviver. Eu não vou dizer que você passa fome. Ah...não passa! Você querendo você não passa fome aqui. Só se você quiser. Porque aqui é o seguinte: você tando aqui, se você encontra um amigo ou um parente, você pede um prato de farinha, ele te arruma. Em São Paulo não! Tudo que você tem em São Paulo é à base do dinheiro. Aqui conforme a situação do tempo, tem coisas que dá pra você plantar e colher pra sua própria sobrevivência...a depender do clima. Entendeu? Tudo isso ocasionou de uma forma diferente. Eu pensei isso. Não precisa ir pra São Paulo e a pessoa falar —lá eu ganhei tanto.!, —eu ganho tantoll. Aqui se ganha pouco, mas o pouco dá você ter.. como se diz, uma forma de lidar com isso, com esse pouco que você ganha, cê ganha muito. Porque você ganha ontem, você tá ali perto de sua família, você tem esse afeto. Se você tá aqui em Seabra e você fala assim: vou ali no Baixão. Daqui vinte minutos eu tou lá. Entendeu? Então isso é uma coisa que sempre eu olhei. Tá perto principalmente da família. (ODIRLEI, 30 anos, quilombola do Baixão Velho em Seabra *apud* GUEDES, 2018, p.96).

O território quilombola é, portanto, local de afirmação de outras relações de trabalho e solidariedade. Espaço próximo da família, local onde se planta, e se garante a segurança alimentar, porque “não passa fome”, porque sempre vai ter parente ou amigo para arrumar um “prato de farinha”. A comida nunca é negada, ao contrário, na lógica quilombola, ela sempre é compartilhada, como afirma Nego Bispo:

A comida para nós é uma parte necessária, nunca lidamos com ela de maneira mesquinha. Às vezes, quando chegamos em alguns apartamentos do povo eurocristão monoteísta, percebemos que a comida é tratada como uma coisa proibida. Chegam até a esconder a comida das visitas! “Ele vem só para comer, parece que vive morto de fome, que não come em casa ou que não sabe que o custo de vida está alto!”. Já para nós, é justamente o contrário: “Ele veio e nem comeu? Eu fiz uma galinha e ele não aceitou?”. É uma desfeita se a pessoa vem à nossa casa e não aceita a nossa comida (Santos, 2023, p.64)

Portanto, Odirlei evidencia como o território quilombola é o espaço de afirmação de uma outra forma de existência coletiva. A solidariedade não é apenas uma simples prática social, mas expressa uma visão de mundo da comunidade quilombola e forma de estruturação das relações sociais de produção no quilombo. O mutirão pressupõe também um modo de vida que é o ajuntamento.

“Olha... o mutirão desde eu criança que o mutirão aqui no Agreste sempre foi forte, e aquilo que continuou até hoje, gente ajunta, as vezes tem uma casa, a gente ajunta 4 ou 5 pessoas, quando não tem aquele grupo grande, mas tem um grupozinho que levanta a casa do camarada, levanta, se for para fazer um serviço, faz .Hoje tá mais fraco, mas ainda tem.” (Seu Raimundo, 78 anos, Comunidade do Agreste)

Seu Raimundo prossegue e conta a história do seu irmão, que morava em São Paulo e que quando chegou encontrou a casa pronta:

"O meu irmão tava em SP, de lá entrou em contato com minha filha, com Carlice, e nós aqui ajuntou, que ele queria vir, quando ele chegou, a casa dele tava pintada, num tava pintada. Com piso e tudo. Levantada. O que ele gastou foi pouco." (Seu Raimundo, 78 anos, Comunidade do Agreste).

Seu Raimundo nos explica que a contrapartida da família que recebe o benefício do mutirão é apenas o de ceder a comida. Neste caso, a família que recebe o benefício do mutirão não pode reclamar, tem que alimentar a todos:

"A única coisa que tinha era só a comida" " a comida se fosse 10 era 10" "se fosse 30 era 30" "A comida naquele dia era lá". "Também não tem exclamação. (reclamação?)

[...]Todo mundo era igual, as mulheres tava fazendo a comida, as crianças estavam ali junto" [para dizer que todo mundo participa do mutirão e também tem o direito de receber a comida do dono da casa] (Seu Raimundo, 78 anos, Comunidade do Agreste).

Além da contrapartida de oferecer a comida, cabe a pessoa que recebe o favorecimento do mutirão, retribuir, fazendo com que a lógica do mutirão circule:

[sobre o irmão que recebeu a casa do mutirão ao chegar de São Paulo:] E agora ele tá fazendo o mesmo serviço, essa semana mesmo, ele tava trabalhando na casa de Giva, lá em Seabra, tava lá trabalhando, é retornando de um para outro, quer dizer que um faz para um, um faz para outro, um mais outros menos, mas nunca parou. E o mutirão, se bem soubesse, e continuasse o mutirão direto, era vantagem, que todo mundo trabalhava, todo mundo fazia as coisas" (Seu Raimundo, 78 anos, Comunidade do Agreste).

A fala de Odirlei, de nunca faltar um prato de comida, e a fala de Seu Raimundo sobre a circulação do mutirão demonstra uma cosmologia do dar e do receber, da generosidade: um sistema econômico baseado no ajuntamento do mutirão e na partilha alimentar. Essas situações nos lembram dos conceitos de Quilombismo de Abdias Nascimento, para quem:

(..) Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo e/ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo. Compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos, articulando os diversos níveis da vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. Nem propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza. (Nascimento, 2002)

O quilombismo é, para Abdias Nascimento, uma outra forma de organização coletiva na vida social que não somente descreve uma ancestralidade que, de certa forma, continua viva na práxis social destas comunidades, mas que também oferece a todo o movimento negro, ao mesmo tempo, um símbolo e um modelo de organização política e econômica que resiste à ordem capitalista eurocêntrica.

Os territórios quilombolas são corpos em movimento e não se restringem às comunidades isoladas, mas caracterizam-se por suas trocas, fluxos e movimentos. Alcançam, inclusive, as zonas urbanas, onde seus moradores quilombolas encontram-se ligados, pelo fio comunitário ancestral, aos quilombolas das zonas rurais. O quilombo do Agreste, por exemplo, irradia-se do território rural seabrense, para as casas periféricas, alojamentos e obras do Estado de São Paulo, ou na sede de Seabra, onde corpos quilombolas ocupam/trabalham em diversas áreas, geralmente em profissões mal remuneradas.

O território é, portanto, simbólico, afetivo e constituído de relações. Contudo, de forma dialética, é importante também afirmarmos e defendermos a importância da luta pela terra e pelo território quilombola, como central para a sobrevivência das comunidades: se, por um lado, o quilombo se alastra por diversas paisagens movido por uma rede imaterial de trocas simbólicas e afetos, encontra-se também, enraizado em solo concreto, terra viva, de localização específica, tangível, fruto de lutas pela posse, titulação e regularização fundiária das comunidades.

### **3.3 Território Quilombola: Certificação e titulação.**

O Quilombo como uma matriz de utopias econômicas e sociais é um dos motivos para a luta pela titulação e certificação, já que a afirmação do território, é também a afirmação da ancestralidade e de outras formas, mais solidárias, de

existência e de constituição das relações sociais. Segundo o geógrafo, cineasta e estudioso dos quilombos da Bahia, Diosmar Filho:

“se define (...) território quilombola (...) [pela] constituição da população negra na terra e se reconhece pela sua própria trajetória social e política, dotada de relações comunitárias específicas e diferenciadas pela ancestralidade responsáveis pela sua resistência à exclusão social e histórica, moderna e contemporânea”. (Santana Filho, 2018, p.42)

Portanto, o quilombo é definido em sua territorialidade, a partir do qual a comunidade constitui a sua trajetória “social e política”. O direito de existir para as populações quilombolas passa, inevitavelmente, pelo direito à terra, sua titulação e certificação. Segundo Diosmar Filho, o quilombo, “reafirma o direito à terra, pela afirmação étnica e política como princípio emancipatório coletivo” (p.51, 2018).

A busca pelo direito à terra é essencial para o desenvolvimento da história das lutas quilombolas no Brasil. Durante o período escravista, o pacto social das elites brasileiras assentou-se na utilização da mão de obra africana e afrodescendente escravizada e utilizada em todos os setores da economia colonial latifúndios e pelo Estado:

O escravo, como classe social, constituía um dos pólos da contradição mais importante do Brasil durante a vigência do regime servil. Toda a nossa estrutura econômica, todos os elementos condicionantes da nossa formação tinham de inserir nos seus poros, diversos problemas que advinham disto. Senhores e escravos constituíam a dicotomia básica brasileira.(Moura, 2014, p.14)

A quilombagem, enquanto ação coletiva de resistência à escravidão e ao latifúndio foi uma das maiores formas de resistência ao modelo econômico e político da época:

“Moura (2004, p.34) explica que a quilombagem é uma prática radical dos africanos e descendentes colocados no sistema escravista de se defender dignamente da situação. Posto que o reflexo de Palmares nos séculos XVI-XVII passa a ser vistos como uma possibilidade que irá tomar conta do território nacional que se estrutura, em cada canto onde havia escravidão implantada, também ocorreu a quilombagem.”(Santana Filho, 2018, p.99)

No caso específico da Chapada Diamantina a formação dos quilombos se deu através da resistência ao modelo de garimpo hegemônico, ocorrido nesta região

durante o período escravagista, como aponta o pesquisador e liderança quilombola Lauro Roberto Oliveira:

Estima-se que a mineração, inicialmente com a descoberta do ouro em Jacobina (1703), Rio de Contas (1710), e em seguida do diamante em Mucugê/BA (1844), em grande medida foi responsável pela formação dos quilombos da Chapada Diamantina. Esse fator, somado à resistência do povo negro que fugia da exploração escravocrata no Recôncavo baiano e à formação dos “currais baianos” ligados à ocupação do território por meio da criação de gado, é parte constituinte do processo de formação dos territórios quilombolas de Seabra (Oliveira, 2022, p.15).

Se no período escravista, a luta pelo território quilombola se dá através da tentativa de enfrentar o Estado Brasileiro, através das lutas e fugas contra sua atuação coercitiva, no século XX e XXI, os movimentos e lutas negras passam também a disputar o próprio Estado, exigindo políticas públicas e reconhecimentos de direitos. Neste contexto, a população negra passa a reivindicar também uma organização político-territorial justa, capaz de garantir o efetivo direito à terra às populações quilombolas. Como consequência, passa o Estado Brasileiro a reconhecer a existência do racismo e a constituir políticas públicas voltadas ao reconhecimento dos direitos da população negra.

“O governo federal foi responsável pelo reconhecimento dos territórios quilombolas. A ação se desenvolveu exclusivamente para reconhecer que a população quilombola era algo a ser visto e tratado como campo da cultura. Para isso, se criou a Fundação Cultural Palmares (FCP), pela Lei Federal nº 7.668, de 22 de Agosto de 1988, na condição de autarquia vinculada ao ministério da cultura, com a atribuição em acolher as demandas culturais da população negra e identificar as comunidades quilombolas e a gestão cultural do Memorial do Quilombo de Palmares, na Serra da Barriga, em Alagoas.

Quanto à atribuição de identificar, delimitar, demarcar e titular os territórios quilombolas no Brasil, passou-se a exercer entre os anos 2000 e 2003, o que permitiu o avanço na titulação dos territórios quilombolas.” (Santana Filho, 2018, p.126)

Diante dessa nova institucionalidade e possibilidade de acessar direitos territoriais, as comunidades quilombolas passam a ser certificadas e, por fim, recebem os títulos de suas terras. Diante do reconhecimento da natureza coletiva das relações sociais quilombolas, a titulação garante um direito coletivo. As terras

não podem, neste sentido, serem outorgadas individualmente, devido a natureza indivisa e indisponível do título. ( Santana Filho, 2018).

Na comunidade do Agreste o direito à titulação do território se deu em 2014, sem conflitos, conforme nos relatou Seu Raimundo:

Foi uma coisa que ao redor não teve. Que aqui não teve fazendeiro. Não. Graças a Deus! Felizmente, a gente agradece muito por isso que a gente não teve fazendeiro. As vezes, por aqui, as vezes pode ter tido algum ignorado, que ignora assim, mas não temos fazendeiro aqui. somos tudo família. [Seu Raimundo explica o que é ignorado]. Não teve conflito aqui, você vê que aqui para fazer a discriminação de território de quilombola, porque ela todo mundo... às vezes um ignorado: -Ah eu num vou ser quilombola! mas não tinha conflito. E se fosse fazendeiro, às vezes para tirar onda ali, outro aqui. E aqui não, aqueles ignorantes que não se identificam como quilombola e que ignorou daquela palavra que não conhecia. [...] Nosso título aqui foi recebido dia 19 de novembro de 2014. (Seu Raimundo, 78 anos, Comunidade do Agreste).

Apesar de não terem ocorrido conflitos territoriais, a ausência de fazendeiros não deixou de influenciar a história de luta das comunidades. Como se pode observar no mapa XX, a comunidade Mocambo da Cachoeira/Cachoeira da Várzea está situada às margens do rio Tatá. Seguindo o curso do rio, mais ao norte, encontra-se a Várzea do Caldas, uma localidade marcada pelo domínio dos fazendeiros na região. Seu Raimundo relata um episódio que marcou sua memória desde a infância:

Sobre as histórias, como é que começou, né?! O dos antepassados que veio por aqui, né?! Aí [...] sobre nossos avô, nossos tataravô pra lá, que veio, o primeiro ponto deles foi na Várzea do Caldas. Eles, quando chegou na Várzea do Calda e se pousou, agora não sei se eles veio junto com os veio, os pai e tudo, veio e ficou na Várzea da Calda , e teve na Várzea e ficou um bucado de tempos. Na verdade. e ficou, aí teve esse profeta João Vicente, que os seus irmão e ele, então chegamo, aí chegaram eles por lá, e depois teve uma festa. Foi convidado eles, esses rapazinho, os meus avô e bisavô, e convidou tudo. E aí, esse irmão, o João Vicente, que era o profeta e o mais véi, falou pros irmão não ir, os irmão trocou de roupa para ir para a festa aí ele falou para os irmão pra não ir, aí os irmão pegou disse assim [...] não falou nada que ia ou que não ia, só tirou a roupa, o outro tirou a roupa e deitou lá tudo amuado e nervoso porque o irmão falou, mas obedeciam, né! Aí tá bom, deitaram para dormir, e aquele dia era dia de dar uma surra nos negros, era dia de dar uma surra nos negro lá, então quando mais tarde foi a hora, quando foi mais tarde o cacete comeu lá, o cacete comeu lá, e tal, e agora o Vicente chamou uos irmão, chamou um, chamou outro, "ô lá, meus irmão, cês tá vendo?! Eu não falei com ocês hoje que aquela festa não era pra nós, o lá como é que tá, tá é batendo nos nego, e disse que só via nego turrando no cacete. Aí foi espalhando um pra ali,

menino caindo pra um canto, caindo para outro e foi espalhando. Aí foi onde formou, um foi formando uma comunidade num canto, formando comunidade num outro, e espaiando e fugiu de lá, só que nós não sabe assim, do que foi/de onde foi que eles veio, assim os antigamente, e a cachoeira tinha coligação com os daqui, porque eu sei que a minha avó tinha coligação com uma pessoa da Cachoeira que disse que era parente dela, um [...], as véa Disse que esse dia era um dia preparado pra bater nos negro, fez uma festa pra poder chicotear eles, só que nossa turma não apanhou, porque nossa turma não foi para a festa, por causa desse profeta João Vicente que não deixou seus irmão ir, e os irmão, rapazinhos novos querendo ir pra festa, mas aí ele falou, todo mundo obedeceu o irmão, era irmão, obedeceu. E aí eu sei que os que foi lá, agora eu não sei quem foi, quem não foi e de onde era, sei que os que estavam lá cairam no cacete, só via menino turrando no cacete, e aí, eles foi ficando por lá, depois acho que eles foi espalhando pra um canto, outros espalhando pra outro e parou por acá [...]. Era pra aprisionar os negros, o que a turma falava que, tanto a avó minha, como a avó de Júlio (Cupertino), que era aprisionar eles mó deles ficar alí (incompreensível), mas eles não aceitaria ficar preso, eles tinha a dignidade deles, vamos sair, que nada, aí eles veio para outras comunidades, eles saíram de lá e procurou destino [...] Ninguém sabe quem foi os coronel, de emboscada, é negócio de ser coronel, eu digo que teve algum coronel naquele tempo né, só que não foi identificado o nome, mas foi coisa de, só digo que foi coronel, que é que tinha e tava no poder, chicoteava (Seu Raimundo, 78 anos, comunidade quilombola do Agreste).

Não sabemos a data exata do evento relatado por seu Raimundo, já que não nos foi mostrado registros escritos, porém a partir das informações orais que nos foram passadas, também pela idade de Seu Raimundo que nasceu em 1946, podemos estimar que o fato ocorrido com o seu bisavô aconteceu no século XIX, provavelmente antes de 1888, data da lei que determina a ilegalidade do escravismo no Brasil. Segue abaixo o relato:

Segundo seu Raimundo, o episódio aconteceu antes de 1873, pois ele tem uma carta escrita no Baixão Velho na data 15 de dezembro de 1873, o final da carta fala da compra de um tecido para fazer um casaco para o filho do profeta, João Vicente, que irá casar.

Para esta pesquisa, o relato supracitado evidencia a importância de uma perspectiva alternativa da história, a qual é frequentemente ausente nos livros didáticos. Essa compreensão possibilita contestar à narrativa oficial que glorifica figuras como os coronéis, cujos nomes adornam escolas onde estudantes quilombolas constroem suas trajetórias educacionais. Esta passagem é importante para a reivindicação de histórias silenciadas, que fazem parte de uma estrutura que

não apenas promove a invisibilidade, mas também nega a memória e o acesso às nossas ancestralidades mais remotas.

O enfrentamento ao racismo epistêmico e ao epistemicídio, conforme discutido por Sueli Carneiro (2005), é essencial no contexto desta pesquisa. A narrativa única, como problematizada por Chimamanda Ngozi Adichie em "O Perigo de uma História Única" (2009), contribui para a marginalização de outras vozes e experiências históricas. A inclusão de relatos e perspectivas alternativas, através do aquilombamento de saberes, é uma maneira de desafiar e desconstruir as hegemonias epistemológicas que têm historicamente suprimido a diversidade de narrativas.

Portanto, a investigação de histórias subalternizadas não apenas enriquece o currículo escolar, mas também fortalece a luta contra as estruturas de poder que perpetuam o sistema de dominação racista (González, 1988). Reconhecer e legitimar essas narrativas é recuperação da memória e da identidade de comunidades historicamente subjugadas, que possa ser instrumentalizado no combate ao racismo.

A quantidade de comunidades quilombolas da Chapada Diamantina é impressionante<sup>16</sup>. Segundo a Fundação Palmares (2024), O Maranhão é o Estado com mais Comunidades Quilombolas com 890, a Bahia é o segundo Estado com mais comunidades quilombolas com 859 comunidades, à frente de Minas Gerais com 494. Já no quesito população, como vimos, a Bahia tem a maior entre os Estados Brasileiros (IBGE, 2024).

Seabra, atualmente, possui 10 territórios quilombolas certificados, conforme a tabela abaixo construída por Barbosa(2022):

---

<sup>16</sup> É necessário apontar a inconsistência dos dados referentes ao quantitativo de comunidades quilombolas no território da Chapada Diamantina, acredito se tratar de uma questão de atualização dos dados.

Quadro 06 - Territórios quilombolas de Seabra, dados da FCP.

<b>FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES - FCP</b>			
<b>COMUNIDADE</b>	<b>Nº PROCESSO NA FCP</b>	<b>Nº DA PORTARIA</b>	<b>PORTARIA NO DOU</b>
<b>AGRESTE</b>	01420.001533/2005-43	32/2005	19/08/2005
<b>BAIXÃO VELHO</b>	01420.001532/2005-07	37/2005	12/09/2005
<b>CACHOEIRA DA VÁRZEA E MOCAMBO DA CACHOEIRA</b>	01420.001806/2005-50	43/2005	09/11/2005
<b>CAPÃO DAS GAMELAS</b>	01420.001807/2005-02	43/2005	09/11/2005
<b>LAGOA DO BAIXÃO</b>	01420.001531/2005-54	37/2005	12/09/2005
<b>MORRO REDONDO</b>	01420.001788/2005-14	39/2005	30/09/2005
<b>OLHOS D'ÁGUA DO BASÍLIO</b>	01420.001539/2005-11	32/2005	19/08/2005
<b>SERRA DO QUEIMADÃO</b>	01420.001540/2005-45	37/2005	12/09/2005
<b>VÃO DAS PALMEIRAS</b>	01420.001805/2005-13	39/2005	30/09/2005
<b>VAZANTE</b>	01420.002310/2006-84	29/2006	13/12/2006

Fonte: (Barbosa, 2022: 52)

Se a Bahia se destaca em relação à quantidade de Comunidades Quilombolas no Brasil e população quilombola, a Chapada Diamantina se destaca dentro do Estado da Bahia, especialmente quando se trata de comunidades tituladas:

A expressividade de comunidades quilombolas no TI Chapada Diamantina também é constatada por Oliveira (2019) quando a autora expõe o número de comunidades quilombolas certificadas pela FCP. Conforme o Quadro 5, do total de 740 comunidades quilombolas identificadas pela FCP na Bahia, 88 estão no TI da Chapada Diamantina (12%), sendo 11 no município de Seabra. Esses dados são muito relevantes porque se por um lado os quilombos do TI Chapada Diamantina representam um número pouco expressivo com relação aos números gerais de comunidades certificadas pela FCP no estado da Bahia (12%); por outro lado, correspondem à elevada porcentagem de comunidades quilombolas tituladas (44%) com destaque para o município de Seabra 56 (25%). (BARBOSA, 2022)

Esta enorme concentração de comunidades quilombolas apenas pode ser entendida através de uma dinâmica histórico-espacial. Em primeiro lugar, a maior parte dos territórios quilombolas de Seabra estão em terras devolutas do Estado, o que explica o maior percentual terras tituladas (BARBOSA, 2022) e, como se pode observar em campo, em áreas de clima de Semi-árido e predomínio da vegetação da caatinga. Enquanto outras áreas rurais de Seabra como a Laranjeira, Veredinha e

Churé apresentam outras características ecológicas, como maior disponibilidade hídrica e terras mais valorizadas para cultivos como o café e mesmo para o lazer e veraneio dos moradores da sede de Seabra. O valor relativamente baixo das regiões onde estão estabelecidos os quilombos em Seabra nos ajuda a entender a ocupação relativamente pacífica destas comunidades e a obtenção da titulação, pelo menos se compararmos, por exemplo, com as comunidades de Lençóis, próximas a fontes hídricas e paisagens turísticas e, por isso, sujeitas a maior conflitos de ordem territorial.<sup>17</sup> Em Seabra, dos 10 territórios quilombolas, 6 são titulados, enquanto 4 ainda lutam pela sua titulação. Além disso, as 6 Comunidades tituladas possuem a titulação de 100% do seu território:

Quadro 07 - Comunidades tituladas do município de Seabra .

COMUNIDADES TITULADAS DO MUNICÍPIO DE SEABRA.						
Território Quilombola	Comunidades	Nº de Famílias	Área Território (ha)	órgão expedidor	Data	% de Área Titulada do Território
Vazante	Vazante	45	2.495,4825	CDA	27/06/2014	100%
Baixão Velho	Baixão Velho	95	3.817,7706	CDA	27/09/2014	100%
Agreste	Agreste	72	2.340,5536	CDA	27/09/2014	100%
Serra do Queimadão	Serra do Queimadão	150	1504,4741	CDA	19/11/2014	100%
Vão das Palmeiras	Vão das Palmeiras	300	1.022,0150	CDA	19/11/2014	100%
Mocambo e Cachoeira	Cachoeira da Várzea e Mocambo da Cachoeira	200	3.376,0633	CDA	20/11/2014	100%

Fonte: Elaboração própria a partir de dados do INCRA (2024)

Para entender a origem da dispersão quilombola na região, conversamos com lideranças como Seu Raimundo da comunidade do Agreste, Seu Raimundo do

<sup>17</sup> Essa menor intensidade dos conflitos fundiários na região está sob ameaça com o avanço das mineradoras e eólicas nas comunidades quilombolas de Seabra, bem como devido ao caso recente da construção da Barragem em Baraúnas-Vazante

Mocambo da Cachoeira e Lauro Roberto Oliveira da comunidade da Vazante . Nas conversas pudemos entender que a comunidade quilombola da Cachoeira do Mocambo é a primeira comunidade, que surgiria da interação entre negros e indígenas da região. Da Cachoeira do Mocambo, os quilombolas se espalham por uma grande região de quilombos, todos próximos uns dos outros, caracterizado, segundo Oliveira (2019) por uma mesma ancestralidade com características culturais, religiosas e identitárias comum. A autora entrevista Lauro Roberto que explica:

“Essas comunidades partilham de uma mesma base identitária, tanto do ponto de vista cultural, da cultura onde estão inseridas, como do ponto de vista da organização econômica também. No processo de organização econômica dessas comunidades fica muito claro que todas elas têm uma relação com a terra, e não apenas a terra, mas com a forma de lidar com a terra. O tempo de plantar, o tempo de colher. [...] A mandioca é um cultivo semelhante em todas as comunidades, contudo, diferenciada de outras comunidades que não são quilombolas. A forma que cultiva, o período de plantio e a forma como produz a farinha, fica bem evidenciado. [...]”  
(OLIVEIRA, 2019)

Em viagem de campo realizada em setembro de 2022, juntamente com o grupo de pesquisa Muanzi, passamos 3 dias viajando entre as comunidades de quilombolas do Agreste, da Cachoeira do Mocambo e da Comunidade autodenominada indígena da nação Petiquara da Brauninha, juntamente com Lauro Roberto e os professores Henrique Andrade, Ana Carla Portela, Theo Barreto e Azamor Guedes percebemos com as histórias contadas, os inúmeros vínculos existentes entre as comunidades quilombolas.

Diante das inúmeras conexões que existem entre as comunidades, não é à toa que pudemos notar inúmeras semelhanças nas relações sociais e econômicas entre elas. A presença marcante de casas de farinha pelas diversas comunidades que visitamos é um exemplo. No Agreste a casa de farinha foi modernizada e uma cozinha comunitária está sendo finalizada para possibilitar o beneficiamento dos derivados da mandioca. A mandioca é uma espécie domesticada pelos indígenas e está presente no dia a dia das empresas familiares do Nordeste em geral, cantada e

celebrada como alimento sagrado por muitos nordestinos, como é o caso do Mestre Verdelinho, compositor alagoano de Embolada e criador da letra “Grande Poder”:

O homem aplanta um rebolinho de maniva  
 Aquela maniva com dez dias ta inchada  
 Começa nascer aquela folha orvalhada  
 Ali vai se criando aquela obra positiva  
 Muito esverdeada muito linda e muito viva  
 Embaixo cria uma batata que engorda e faz crescer  
 Aquilo dá farinha pra todo mundo comer  
 E para toda criatura vai servir de alimento

(Mestre Verdelinho *apud* Lis Soares Pereira *et al*, acesso em 2023)

Além de ser vegetal adaptado para o cultivo em solos “com estresse hídrico e baixa fertilidade” (Feltran *et al*, 2016), esse vegetal apresenta excelente potencial calórico e importante fonte de amidos, além de possibilitar a produção de inúmeros derivados que podem alimentar as famílias e animais. Além disso, os subprodutos das casas de farinha, como a goma e a própria farinha, podem ser conservadas para consumo em um tempo muito maior do que o alimento *in natura*. A farinha de mandioca e sua produção, portanto, como diz Lauro, é um elemento caracterizador do modo de vida das populações quilombolas de Seabra e marcador de identidade cultural. Porém, a mandioca, apesar de ser um importante símbolo de fartura e sobrevivência para os quilombolas mais antigos, parece não ter um valor tão grande para os mais jovens. Guedes (2018) retrata uma situação de campo onde havia uma possibilidade da comunidade do Agreste arrecadar um elevado valor econômico que poderia ser utilizado para investir em alguma benfeitoria, em atividade de economia cooperativa ou associativa naquele quilombo. Segundo ele, apenas os mais velhos optaram pelo investimento na mandiocultura:

Para estes adultos e idosos, especialmente os homens, parecia óbvio que o melhor uso do dinheiro, seria no investimento na melhora da casa de farinha, já existente na comunidade. Poderia se investir em sua modernização, bem como no beneficiamento dos derivados da mandioca. Nessa e em outras situações pudemos observar como para estes adultos a agricultura é vista como uma vocação importante daquelas comunidades, faltando apenas “a chuva e mais incentivo”. Acrescenta-se ainda que dentre

as culturas agrícolas, a mandiocultura parece ser aquela que apresenta maior valor simbólico entre os adultos da região, talvez por sua relativa resistência à estiagem ou por sua versatilidade, já que a mandioca pode ser consumida in natura ou para produzir inúmeros insumos, dentre os quais se destacam a farinha de mandioca, biscoitos, bolos e a goma de tapioca, ambos muito consumidos na região, além da folha servir para a alimentação aos animais. Parecia muito evidente o valor simbólico e econômico de uma casa de farinha para adultos e idosos. Mas, para os jovens não. (Guedes, 2018, p.163)

Além do valor simbólico da cultura da Mandioca, a casa de farinha também é valorizada por ser uma tecnologia social que garante uma organização comunitária e nos lembra do conceito de quilombismo de Abdias Nascimento, para quem os quilombos legam a nação brasileira um comunitarismo econômico de ancestralidade africana (2002). A casa de farinha do Agreste é de posse da associação de moradores e a sua modernização e compra de equipamentos são possíveis graças a acesso a editais e programas de inclusão produtiva destas comunidades.

José Ataíde dos Santos, ao discorrer sobre a casa de farinha existente na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira no Pará, descreve o espaço como lugar de valor econômico e alimentício, mas também de sociabilidade. A casa de farinha é lugar de “ajuntamento” (2018), onde os valores da comunidade são compartilhados e existem trocas simbólicas e afetivas. O trabalho é realizado por meio de mutirão, dentro de redes de reciprocidade, que incluem todas as etapas das casas de farinha, desde do plantio das “manivas”, passando pela colheita, raspagem, trituração, prensagem e peneiramento para se obter a farinha. (2018)

Apesar do autor se referir a uma realidade encontrado em outra comunidade, do norte do Brasil, percebemos em nossa observação participante, situações semelhantes, com a casa de farinha sendo ocupada por pessoas de todas as idades, que trabalham naquele espaço a partir de uma organização e coletiva e de mutirão e que também se socializam, contam histórias, compartilham experiências.

Miranda e Rodrigues (2020) discutem como o trabalho via mutirão é uma forma de enfrentamento ao ritmo e ao modo de trabalho no sistema capitalista. Ao analisarem as formas de trabalho na Comunidade Quilombola de Tambaí-Açu em Mocajuba/PA, os autores evidenciam como o trabalho assalariado (o trabalhar *para o outro*) se contrapõe aos mutirões, o trabalho realizado com os companheiros, onde o trabalho é também um momento de confraternização e companheirismo.

Assim, o trabalho no encontro do mutirão quilombola tem o almoço, a janta, o chocolate com tapioca, as brincadeiras de ganzá, as músicas do banguê e samba da cacete, o licor de murici e jenipapo, como instrumentos de trabalho. O mutirão quilombola tem o ritmo da animação dos trabalhadores. No mutirão quilombola, há espaço para o lazer, que nos pimentais é suprimido pelo ritmo do relógio do empregador (THOMPSON, 1998). Nos pimentais vende-se o tempo-força do trabalho, nos mutirões doa-se, compartilha. (MIRANDA & RODRIGUES, 2002)

Apesar das referências culturais da comunidade quilombola paraense descrita acima ser diferente daquelas encontradas nas comunidades quilombolas que visitamos, encontramos nos mutirões das comunidades quilombolas da Chapada Diamantina, que em algumas comunidades são chamadas de “digitórios” (Guedes, 2018), a mesma configuração de trabalho coletivo, onde o tempo de trabalho não é apenas regulado pela hora-relógio, mas pelo tempo das transformações da natureza e, em que, não existe fronteiras rígidas entre o que é o trabalho e o que é sociabilidade e confraternização. Na comunidade quilombola do Agreste em que visitamos, o trabalho comunitário se desdobra em diversos outros aspectos de construção identitária: espiritualidade, alimentação, contações de histórias, formação política, etc.

O valor simbólico dos produtos também é afetado pelas características de cada ponto do vale quilombola em relação ao relevo. As terras baixas como o Agreste e Baixão Velho, por exemplo, são marcados pela maior predominância da agricultura familiar/de subsistência e pouca pecuária e utilização de cavalos. Já comunidades que ficam nas partes mais altas do vale quilombola como a Brauninha (comunidade próxima e com parentes em comum, mas que as lideranças se definem como indígenas pertencentes ao povo *Petiquara* e não como quilombolas) apresentam uma maior ênfase na pecuária. Segundo a observação *in loco* feita pelo pesquisador Henrique Andrade, que nos acompanhou na Brauninha, aquela comunidade teria todos os elementos para se configurar também como uma comunidade fundo de pasto, já que as casas ficariam mais afastadas umas das outras e os animais seriam criados em pastos de uso coletivo. Devido às distâncias maiores e a necessidade de tocar o gado, também havia maior utilização de cavalos do que em outras comunidades.

As comunidades quilombolas presentes neste vale não ficam limitadas à Seabra. O vale adentra também no município de Boninal, onde existem 4 comunidades quilombolas certificadas pela FCP (Cutia, Mulungu, Conceição e Olhos D' água) que compartilham valores e laços de parentesco com as de Seabra. A relação de redes e fluxos entre as comunidades não pode ser enxergada apenas pelas divisões políticas realizadas pelo Estado. Além disso, devemos referenciar também que o vale se estende até o município de Ibitiara, já que a parte da Comunidade do Morro Redondo pertence a este município. Segundo Haesbaert “o território, de qualquer forma, define-se antes de tudo com referências às relações sociais (ou culturais em sentido amplo) e ao contexto histórico em que está inserido” (2004,p.78) Portanto, podemos falar de um grande vale quilombola como sendo, ele mesmo um território quilombola, que espalhou-se por um processo vivo de desterritorialização a partir da diáspora do Mocambo da Cachoeira em direção à outras comunidades.

“Filosoficamente, Oxumaré nos ensina que o corpo-território é um corpo-serpente que troca de pele a cada processo de desterritorialização das suas experiências, pois desterritorializar para a interculturalidade (WALSH, 2005) é expandir o conhecimento, as experiências, os saberes que não mais cabem no território anterior, com isso, troca-se de pele para potencializar o ciclo formativo da vida. Ainda sobre o mito, verificamos um convite à criticidade, ao corpo-território que se constitua em problematizar as imposições do instituído” (Miranda, 2020)

Embora não se possa negar o valor do território físico, solo mãe, onde os quilombolas constroem suas vidas, também não se pode negar que os quilombos se estendem, se reterritorializam em direção às cidades onde quilombolas vão em busca de emprego e melhores condições de vida, mas sempre ligados às redes e fluxos que os ligam ao solo quilombola de seus povoados. Por isso, reconhecer que os vínculos de aquilombamento avançam em direção às cidades não implica em negar a centralidade da luta fundiária, mas em reconhecer que o quilombo corpo-território, em movimento, passa a expressar outras demandas como a escolarização, a saúde, o acesso aos bens de consumo e acesso a espaços de prestígios associados ao urbano.

#### 4. A EXPERIÊNCIA DO TEMPO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO AGRESTE.

Neste capítulo discutimos a experiência do tempo na Comunidade quilombola do Agreste. Em primeiro lugar, faz-se necessário expor os motivos de uma reflexão sobre o tempo nesta pesquisa, por isso, a próxima sessão apresenta a relação entre o conceito de natureza que utilizamos e sua relação com o tempo. A seguir, a partir da apresentação de uma situação de nosso campo, registrada a partir da descrição etnográfica, em diálogo com os dados das metodologias rurais participativas, iremos apresentar a perspectiva temporal na Comunidade Quilombola do Agreste, duas perspectivas diferentes sobre a experiência de tempo, se comunicam: uma **percepção circular do tempo**, caracterizada pelo entendimento dos ciclos da natureza -inclusive na vida humana- e outra, caracterizada pela **percepção linear do tempo**, caracterizado pela influência da ideia de progresso e transformação, relacionada às lutas e conquistas da Comunidade em busca de uma vida melhor.

##### 4.1 Tempo nas cosmologias quilombolas.

O pensador Antonio Bispo Santos, o Nego Bispo, ao refletir sobre suas experiências quilombolas, declara a importância do uso da palavra Cosmologia para especificar a percepção e a interação dos quilombolas com o seu ambiente: “falamos de cosmologia em vez de falar de teoria ou ideologia.” (Santos, 2023, p.52) A cosmologia remete a um entendimento de um grupo sobre como o universo se organiza. Nego Bispo nomeia a recusa ao entendimento do ser humano como parte do *cosmos*, da natureza, como *cosmofobia*.

A humanidade se desconectou da natureza exatamente por ter cometido o pecado original. Seu castigo foi se afastar da natureza. Por isso Adão foi expulso do Jardim do Éden e o humanismo passou a ser um sistema, um reino desconectado do reino animal. Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem

como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofobia. (Santos, 2023, p.18-19).

Neste trabalho nosso principal objetivo é refletir sobre os sentidos que os quilombolas da comunidade do Agreste atribuem aos seus ambientes. Seguindo Nego Bispo, quando refletimos sobre os ambientes, não devemos considerar o ser humano como separado dele. O ser humano faz parte do ambiente e o ambiente faz parte do ser humano. Segundo Nego Bispo (2023), é a visão cristã e eurocêntrica, hegemônica na sociedade brasileira, que impõe uma relação homem-natureza marcada pela separação do ambiente natural. Nego Bispo defende que as cosmologias afropindorâmicas, quilombolas e indígenas, apresentam uma cosmologia que integra a natureza e a cultura.

O Cosmos, enquanto natureza física, é caracterizada por espaço, tempo, massa e energia (Buitendag & Simut, 2021). Milton Santos, ao fazer referência à unicidade do tempo e espaço na física, esclarece como o tempo e espaço se unifica na geografia:

Não se trata de um tempo sem nome, mas de um tempo empiricizado, concreto, dado exatamente através desse portador de um acontecer histórico, que é o evento. Desse modo, a tão buscada união entre espaço e tempo, aparece mais próxima de ser tratada de forma sistemática em geografia. (Santos, 2006, p.15)

Para Milton Santos, portanto, o tempo não é abstrato para a Geografia -raciocínio que podemos estender para outras ciências humanas- ele se torna concreto, na medida em que nele se desenrola as ações da vida social. Disto decorre, outra conclusão, extraída por Santos, a de que existem *temporalidades* e não um único tempo:

a partir de cada agente, de cada classe ou grupo social, se estabelecem as temporalidades (interpretações, isto é, formas particulares de utilização daquele tempo geral, "temporalizações práticas" no dizer de J. -P. Sartre) que são a matriz das espacialidades vividas em cada lugar. (Santos, 2006, p.89)

Milton Santos prossegue seu raciocínio que em um mesmo lugar podem conviver *temporalidades diferentes*, resultados de processos sociais concorrentes que ocorrem em um mesmo lugar, no caso aquelas operadas na Comunidade Quilombola do Agreste.

#### **4.2 O tempo na cosmologia quilombola de Seu Raimundo.**

Em uma tarde fria de inverno, precisamente no dia 30 de julho de 2022, chegamos para uma costumeira visita à comunidade quilombola do Agreste. Um dos motivos da visita era o de conversarmos sobre o Primeiro Julho das Pretas do Quilombo do Agreste que estava para ser realizado naquele mesmo dia. Também acreditava que a visita poderia ser útil para este trabalho que tem como tema principal a relação dos quilombolas de Seabra com o ambiente.

Ao chegar na comunidade, nos encontramos com o senhor Raimundo Januário da Silva, conhecido como Seu Raimundo, ancião e liderança histórica do quilombo do Agreste, conhecido pela sua luta e como guardião da memória, respeitado por ter as lembranças do passado remoto e recente da comunidade. A comunidade passava por um grande dilema: a esposa de Seu Raimundo, Dona Delvita Rosa dos Santos Silva, estava gravemente doente, hospitalizada no hospital regional de Seabra. Por isso, a família de Seu Raimundo, que tinha papel central na organização do Julho das Pretas, refletia sobre o cancelamento ou não do evento. Existia um sentimento geral de que o evento era importante, mas que não existia “clima” para ele, devido ao quadro de saúde da anciã. O clima frio e nublado de julho na Chapada Diamantina, dava um ar ainda mais grave àquela tarde quando a importante decisão seria tomada.

Nós, da equipe de servidores do IFBA, Campus Seabra, buscamos ouvir respeitosamente às falas que ensaiavam a decisão sobre a pertinência ou não de se fazer o evento. Então, escutei uma das falas mais fortes que presenciei nos mais de sete anos de contato com as comunidades quilombolas de Seabra. Seu Raimundo expressando a sua opinião sobre a necessidade de manter o evento, apesar da doença da esposa, disse: *“A morte é irmã da vida. O tempo ruim é irmão do tempo*

*bom. E a saúde é irmã da doença. Eles são parceiros. Não tem um sem o outro, quando o tempo tá bom a gente sabe que também virá o tempo ruim.*” Usou esse raciocínio para falar sobre a necessidade de se seguir adiante mesmo nos tempos ruins, de doença e morte.

A sutileza dialética da reflexão de Seu Raimundo, apresenta ao mesmo tempo uma concepção cosmológica sobre a vida e a existência, bem como um direcionamento prático. Uma reflexão que integra filosofia, conhecimento biológico sobre a inevitabilidade da doença e da morte, um conhecimento sobre os ciclos e alternâncias da natureza e da própria existência e uma ética baseada no equilíbrio e no autocontrole de manter-se estável diante das intempéries destes próprios ciclos. Entendemos que é ao mesmo tempo uma concepção sobre a existência humana quanto sobre a natureza, cada uma composta por seus ciclos.

O tempo ruim é irmão do tempo bom se aplica tanto à alternância da seca à chuva; à alternância entre a terra ressecada e infértil para as sementes de feijão e milho e o período de abundância e fartura que sucede à chuva; se aplica também à alternância das chegadas e partidas na família. Um outro desdobramento da fala de Seu Raimundo para nossa análise é a percepção de que a cosmologia quilombola não pode ser separada em uma etnobotânica, etnomedicina, etc. O nosso maior interesse é o diálogo sobre os saberes quilombolas em sua totalidade.

Nessa “cosmopercepção” quilombola vemos como a natureza é entendida em seus ciclos. Por natureza dizemos aqui tanto a vida social quanto a dinâmica dos outros elementos que compõem os ecossistemas. A vivência do tempo quilombola na percepção de Seu Raimundo é cíclica, ela faz ressoar as palavras de Nego Bispo:

Somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria. Somos da circularidade: começo, meio e começo. As nossas vidas não têm fim. A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo. (Santos, 2023,p.102)

A circularidade é a dinâmica da própria vida que sempre se renova, assim como ocorre nas colheitas, ocorre na vida humana.

### **4.3 O calendário circular sacionatural da Comunidade do Agreste.**

Em um dos encontros de campo desta pesquisa visitamos a cozinha comunitária do Agreste onde atuam diversas mulheres da comunidade. Nesta visita, com a cozinha repleta de pessoas, solicitamos que os participantes integrassem uma atividade participativa dentro de uma dinâmica denominada *Calendário Circular Sacionatural*.

O calendário circular sacionatural emerge através do diálogo entre o antropólogo Jorge Gasché e seus colaboradores e os povos indígenas do Peru. Nestes encontros Jorge Gasché desenvolveu o método indutivo sociocultural que pressupõe abordagens colaborativas onde o conhecimento é construído de forma ativa e comunitária em busca da superação do abismo entre teoria e prática. No caso de Gasché, a sua principal preocupação era conhecer as comunidades com as quais dialogava, a fim de promover métodos de planejamento didáticos contextualizados (Lisboa & Lisboa, 2019)

Dentre as técnicas que Gasché desenvolveu juntamente com os seus colaboradores está o calendário circular sacionatural:

O calendário sacionatural é um instrumento no qual se organiza todas as atividades realizadas (...) durante todo o ano, levando em consideração tudo o que acontece com as pessoas e a natureza.(Lisboa & Lisboa, 2019)

O instrumento foi escolhido para ser aplicado na Comunidade Quilombola do Agreste porque através deles poderíamos entender quais são os ciclos e ritmos da comunidade, reconhecendo a integração dos ciclos naturais e sociais. Além disso, o

modelo de representação gráfica circular possibilita apresentar dados de maneira fluida e participativa. Os dados encontram-se sistematizados na tabela abaixo:

Quadro 08 - Calendário socioambiental da Comunidade Quilombola do Agreste

Mês	JAN	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun
Cultura	Terno de Reis 06/01  Depois do Reis as pessoas começam a voltar para SP		Quaresma (reunir toda semana, via sacra) Colheita do feijão 4 tipos de feijão Feijão de corda, feijão corujinha, feijão branco, andu, Feijão mangalô	Semana Santa rezar para as almas Colheita do feijão 4 tipos de feijão Feijão de corda, feijão corujinha, feijão branco, andu, Feijão mangalô		24- Alvorada ao nascer do sol. São Pedro Pau de fita Fogueira em pé (árvore na fogueira com brindes)
Clima	Chuva Plantio do feijão	Chuva	Neblina	Neblina		muito frio
Produção	Limão Maracujá amarelo Manga Mandioca	Limão Maracujá amarelo. Mandioca	Limão Maracujá amarelo Colheita do feijão. Mandioca.	Limão Maracujá amarelo. Mandioca	Limão Abacate Maracujá amarelo Milho. Mandioca Muito avoador	Limão abacate Laranja Maracujá amarelo Milho. Mandioca

Mês	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Cultura	Julho das Pretas	Romaria da Terra - Bom Jesus da Lapa	Caruru	Nossa Senhora do Desterro Preparar a terra	Preparar a terra	10-12: Chegada das pessoas que trabalham em SP (bairro Vera Cruz) Plantio do feijão

Clima	muito frio	Semear fumo Ventos em agosto e chegam até setembro	Semear fumo - Chuva da rama -Ventos (antes eram só em agosto)  O mês mais quente do ano		Chuva	Chuva
Produção	Limão abacate Maracujá amarelo. Mandioca	Limão abacate Maracujá amarelo. Mandioca.	Limão abacate Maracujá amarelo. Mandioca	Limão Maracujá amarelo. Mandioca	Limão Maracujá amarelo. Mandioca	Limão Maracujá amarelo. Mandioca  Manga

Fonte: moradores da comunidade do Agreste. Organização da autora, 2023

Como vemos no calendário acima, tanto a vida social, quanto o clima e a produção agrícola seguem a ciclos anuais. Milton Santos caracteriza este século como “o da velocidade e da pressa” (2006,p.42), porém, a natureza cíclica da vida social e natural confere um senso de constância à vida dada pela repetição. No caso da vida social três elementos regem a repetição dos ciclos que se mostram no calendário socionatural: 1) *as cosmologias religiosas do catolicismo popular, permeada de influências da cultura afrobrasileira*; 2) *os movimentos pendulares das idas e vindas para São Paulo e outros centros econômicos causados pela migração*. 3) *As respostas sociais aos ciclos biológicos das lavouras*. Eles serão trabalhados na sequência.

#### **4.3.1 Os festejos das cosmologias religiosas do catolicismo popular, permeada de influências da cultura afrobrasileira.**

As cosmologias do catolicismo popular estão permeadas pelos elementos da cultura afrobrasileira que se expressam no elemento festivo que dá à religião católica um colorido que a difere do catolicismo oficial. A celebração que abre o ano é a do terno de reis que começa em dezembro e segue em janeiro. Nesta festa movida a música, dança e muita comida, uma família da comunidade é escolhida para sediar a festa. Embora a incumbência de ceder sua casa como “base” para a festa é da família escolhida de um determinado ano, a organização é de toda

comunidade. Como explica Carlice, que é uma das pessoas mais atuantes na organização do reisado do Agreste:

É dia oito de janeiro a festa, dia 13 cantamos só aqui na comunidade, mas as festas acostuma fazer em outras comunidades, saímos também para apresentar-me em locais quando chama, como escola, encontro de cultura e fé. Aqui na comunidade é muito enriquecido a cultura do Reisado, **algumas pessoas recebem de suas casas como se fosse uma festa faz comida, outros dão café é muito gratificante.** E dá esmola, que os pessoal dão dá para o festeiro que vai fazer a festa só que o dinheiro arrecadado não dá para cumprir os gastos. Outra coisa: muitos faz Lapinha, aí o reseiros canta de frente para Lapinha tem uma hora na música que pede o incenso aí vem uma pessoa com a insensadeira incensa o santo e os instrumentos e muitas pessoas gostam de sentir o cheiro né do incenso. (Carlice, 52 anos, moradora do Agreste)

Na comunidade do Agreste, o *fazer junto* é a regra. (Guedes, 2018). Por isso, nas Comunidades quilombolas da Chapada um elemento importante da cultura material são as panelas enormes. Elas simbolizam a abundância - não a da acumulação privada- mas sim a da coletividade. A família que acolhe o reisado naquele ano faz para todo mundo. Todos participam. Muitos dão “esmola”. Outros fazem o café. A comunidade também ajuda a família anfitriã na produção da comida e a distribuição do alimento. Pois, a despeito da ausência de recursos, na comunidade quilombola não falta a ninguém “um prato de comida” (Guedes, 2018). A abundância da comida nas festas é, portanto, símbolo de uma outra economia e política, que nos remete à dinâmica ancestral dos Quilombos no Brasil. Clóvis Moura assim descreve o quilombo dos Palmares:

Plantavam, ainda, feijão, mandioca, batata doce, banana (pacova) e cana-de-açúcar. Isso constituía a produção fundamental da agricultura palmarina, **sendo os excedentes dessa produção distribuído entre os membros da comunidade para as épocas de festas religiosas ou de lazer**, armazenado em paióis para os períodos de guerra, ou trocado com os pequenos produtores vizinhos, por artigos de que a comunidade necessitava, mas não produzia, o que levava a um confronto permanente entre a economia de Palmares e a economia do latifúndio escravista. (Moura, 2021, p.60, **grifo nosso**)

As festas e suas práticas coletivas de cozinhar e servir o alimento, são momentos de afirmação da identidade alimentar da comunidade. Os temperos típicos da deliciosa comida do agreste são servidas com os pratos da região: o cortado de palma, o cortado de mamão verde, maxixe refogado, abóbora, andu ou feijão, aipim cozido, arroz, macarrão que geralmente acompanham a galinha caipira. Parte destes alimentos vem dos quintais produtivos do agreste e seu consumo depende dos ciclos anuais de colheita destes alimentos. A identidade alimentar dos quilombos é afirmada através das festas. Assim fala Nego Bispo:

Toda prática alimentar que se conecta com as festas se torna mais forte. Quando os modos alimentares se desconectam e se deslocam das festas, eles se enfraquecem [...] Não há festa sem comida nem comida sem festa, assim como não há comida sem plantio. [...] As comidas típicas de cada festa acompanham o modo de vida compartilhado e o ciclo de plantio. No tempo da festa, quem não planta também tem acesso aos produtos. A comida alimenta o corpo e alimenta a alma – a comida para nós não é só comida. O feijão que sai do supermercado e vai para as nossas festas passa a ser outro produto, incorporando outras vidas, outros espíritos. Não é mais aquele feijão, passa a ser outra coisa. (Santos, 2023, p.44-45)

A alegria que se expressa no reisado reflete também a chegada dos quilombolas que residem em São Paulo para passar o fim do ano na comunidade. Ao receber os parentes, considera-se importante festejar com aqueles com quem já não se encontrava a muito tempo. O reisado tem também a conotação de ser a festa dos reencontros das famílias, muitas delas com um marido, filho, pai ou neto que somente se encontra sazonalmente, nesta época do ano. O reisado, portanto, é também um elemento de elo entre diferentes gerações que se unem para a celebrar a tradição da comunidade. Prova disto é a existência de dois reisados: o reisado “raiz”, que costuma ser chamado de reisado dos “véi”, e o reisado boa esperança que é o reisado das crianças e adolescentes:

O grupo de Reis Boa Esperança da comunidade quilombola de Agreste começou em 2005 com seis crianças cantando debaixo dos pé de árvores com instrumento lata de óleo e coco. Aí, minha tia Maria Joana da Silva pediu para quê carlice Rosa e Jandira Maria acompanhar se essas

crianças. Não deixasse sozinho. Aí nós ficou coordenando nesse grupo.  
(Carlíce, xx anos, moradora do Agreste)

O reisado do Agreste é um elemento que também demonstra a articulação entre os elementos sagrados e profanos, católicos e afrobrasileiros, que se sintetizam na festa sem maiores contradições. Elementos costumeiramente considerados sagrados como incensos, santos e a lapinha (espécie de altar) se harmonizam com os elementos que comumente associamos ao profano como a cachaça que é servida aos reiseiros dos anfitriões de cada casa visitada. A festa é um momento de alegria e festividade e também de devoção aos santos.

Outros eventos ao longo do ano obedecem a mesma lógica, alguns deles enfatizando as rezas como a quaresma, a Semana Santa, a reza das almas e a Novena para nossa senhora do desterro que ocorre em outubro. Em geral, todas as reuniões de associação e encontros diversos da comunidade se iniciam com um pai nosso e uma Ave Maria, mostrando a força do catolicismo de base comunitária que se estabeleceu na comunidade.

Já outras festas, embora também dedicadas aos Santos Católicos, expressam a força do sincretismo com a cultura afrobrasileira: é o caso do Caruru. Realizada em setembro, mês descrito no calendário socioambiental do Agreste como o mais quente do ano, é uma festa solar, que celebra a alegria das crianças, sob clara influência dos *Ibejis* do Candomblé, transfigurados em Cosme e Damião pela ação do sincretismo. O Caruru é assim descrito por Yeda Pessoa de Castro:

*Caruru ou caruru de cosme* [verbete], festa votiva, em homenagem a Cosme e Damião e aos Ibeji, geralmente para pagar promessa ou por quem tem filhos gêmeos, durante a qual o caruru é acompanhado de vatapá, arroz, feijão preto, milho branco cozido, farofa de dendê, pipoca, rolete de cana, rapadura, coco, acarajé [...] tudo colocado em pratos de Nagé aos pés da imagem dos santos, sendo servido, antes de todo mundo, sem talheres, numa gamela grande comum (ou individualmente em pratos de nagé), a sete crianças, na Bahia. (Castro, 2022, p.357)

Os alimentos do Caruru descritos por Castro expressam mais a cultura alimentar da Bahia litorânea. Nos quilombos de Seabra não há, por exemplo, o uso do dendê, inclusive por fatores ecológicos (indisponibilidade ambiental de pés de dendezeiros na região) e culturais. Porém, o elemento religioso da festa permanece. O Caruru enquanto prática comunitária, segue os princípios afro religiosos do axé, do alimento distribuído, que potencializa a circulação das boas energias em toda a comunidade :

Experienciado como um conteúdo real, acumulável e transmissível pela mediação corporal, o axé preside ao ciclo das trocas simbólicas, do dar e receber, fazendo funcionar os códigos comunitários, presidindo às transformações e passagens de uma situação a outra. (Sodré, 2017, p.52-23)

O São Pedro é outro momento muito aguardado do ano, na época mais festejada da Chapada, que são as festas juninas. O padroeiro é o Santo Católico, mas a lógica é, assim como o Reis, uma lógica da festividade. Nesta festa, predominam as brincadeiras, jogos e danças tradicionais como a quadrilha, o pau de fita e a fogueira em pé. O pau de fita é um mastro com fitas em que as pessoas vão dançando e trançando a fita no mastro; A fogueira em pé é composta por um arranjo de madeiras na vertical, com galhos acima das madeiras, e nestes galhos são colocados brindes e, na medida em que a madeira queima, os brindes vão caindo e sendo recolhido pelos moradores, sobretudo, as crianças. Em todas estas atividades, todas as pessoas participam, se divertem. Não existe diferença entre espectadores e artistas como tem ocorrido em algumas quadrilhas urbanas e outros eventos capitalistas.

Na sociedade capitalista, em contraposição às festas quilombolas, existe, cada vez mais, uma divisão entre quem é o protagonista dos espetáculos ou *shows* e quem é o público ou espectador. Essa divisão se consagra na indústria cultural contemporânea e é assim descrita por Guy Debord:

O que une os espectadores não é mais do que uma relação irreversível com o próprio centro que mantém o seu isolamento. O espetáculo reúne o separado, mas reúne-o enquanto separado. A alienação do espectador em proveito do objeto contemplado (que é o resultado da sua própria atividade inconsciente) exprime-se assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos ele compreende a sua própria existência e o seu próprio desejo. A exterioridade do espetáculo em relação ao homem que age aparece nisto, os seus próprios gestos já não são seus, mas de um outro que lhes apresenta. (Debord, 2003, p.29-30)

Nego Bispo nos lembra que nas festas quilombolas, a celebração é diferente, todos participam. Na festa todos revezavam as suas funções. O cozinhar não é cansativo, porque não é isolado e não há alienação do trabalho e nem separação entre espectador e artista.

Os adultos da cidade brincavam de fazer as coisas e outros adultos pagavam para vê-los: era o que chamavam de teatro. Quando a arte vira mercadoria, passa a ser uma brincadeira de não fazer nada. O teatro é fazer as coisas de brincadeira, enquanto a brincadeira na nossa comunidade é a brincadeira de fazer as coisas de fato. Quando a gente brinca de fazer o Reisado, a gente faz o Reisado. Quando a gente brinca de fazer a roça, a gente cresce aprendendo a fazer a roça, a gente brinca de fazer a roça até fazer a roça de verdade. A gente brinca de fazer e faz as coisas, enquanto o povo do teatro brinca de não fazer, ou melhor, faz as coisas de brincadeira e não faz as coisas de verdade. (Santos, 2023, p.22)

O São Pedro é um momento em que todos se divertem, participam das brincadeiras, danças e músicas. Se revezam para produzir a festa. Prevalece a lógica de mutirão e o trabalho coletivo, seja na cozinha, na coleta da lenha, na colheita do milho utilizado nas receitas. É uma afirmação do tempo cíclico que une homem e natureza: a festa junina precisa acontecer em junho, no inverno. É festa de frio e por isso são feitas fogueiras que vão aplacar o frio coletivo, da bebida quente que vai esquentar o corpo e prevenir da friagem, das crianças que brincam agasalhadas. É sobretudo a festa que vai dar um destino à colheita do milho, colhido em abril, maio e junho. Não é a toa que as festas juninas do Nordeste tem toda uma culinária do milho, seja no bolo, na pamonha, na canjica ou puro, cozido ou assado. O ciclo da espécie vegetal está intimamente ligado ao ciclo do clima e ao ciclo da festa dos homens. Ao fim, homem e os elementos da natureza são *compartilhantes* desta mesma trajetória na cosmologia quilombola.

Há também os ciclos de luta. Em agosto ocorre a tradicional romaria da Terra e das Águas, organizado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) onde os quilombolas do Agreste vão como romeiros para a cidade de Bom Jesus da Lapa, em peregrinação, para rezar e também para assistir palestras e participar de encontros sobre política e as desigualdades sociais. Em julho, foi recentemente instituído o Julho das Pretas, evento sediado no Agreste marcado por palestras e apresentações culturais. Em novembro há, em geral, a participação da Comunidade no Novembro negro da comunidade vizinha do Vão das Palmeiras. Neste espaço, muitas comunidades da região realizam suas apresentações culturais e o Agreste leva o seu Batuque.

O Batuque do Agreste, porém, não se apresenta somente em eventos grandes como o Novembro Negro do Vão das Palmeiras, ou o encontro do Cultura e Fé. Ele faz parte do cotidiano da comunidade quilombola. Para além dos ciclos anuais, registrados no calendário de 12 meses, o batuque se faz presente para outros ciclos da vida, como os casamentos e mortes.

o batuque na nossa comunidade não acontece não só em apresentações de eventos grandes, mas sim em casamentos, mas, ou até mesmo quando alguém morre e a gente tá na cozinha , mas com respeito com o morto, a gente canta as músicas do batuque pra representar a vivência dele. Igual, pra dá um exemplo mesmo, meu tio Jú, ele morreu, ele amava muito cantar instrumento, o que que a gente fez como... pra representar ele... foi cantando uma música para ele que a gente canta para todos nós. (Evelyn, 17 anos, Moradora do Agreste)

A natureza percussiva do Batuque remete a ancestralidade negra do Agreste que precisa cantar e dançar para pontuar o ritmo da vida: se canta ao celebrar a vida dos recém casados. Se canta também para despedir daqueles que vão ter o seu descanso das labutas de seu ciclo de vida. Em que pese a inegável centralidade do elemento católico na vida social do quilombo do Agreste, os diversos elementos de seus ciclos - a celebração, a corporeidade, o vínculo com a natureza e o comunitarismo - nos remetem a afirmação da ancestralidade africana, cuja forma de pensar é assim descrita por Muniz Sodré:

o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental. Na realidade, pensamento nenhum emerge exclusivamente das palavras (que devem ser, antes, vistas como meio de expressão) e sim principalmente da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza (Sodré, 2017 p.88)

#### **4.3.2 A migração pendular: tráfico do sudeste, famílias divididas e os que moram em São Paulo e seus ciclos.**

Um elemento essencial das Comunidades Quilombolas de Seabra ocorre nos ciclos migratórios, dentro do que a grande liderança da Vazante, Jaime Cupertino caracterizou como “tráfico do sudeste”. Um enorme contingente de pessoas, de toda a região do vale quilombola, que deixam as suas casas para irem procurar oportunidades profissionais em subempregos do Estado de São Paulo. Ao falarmos aqui do templo cíclico que emoldura nossas discussões nesta seção, devemos falar de dois ciclos: o ciclo anual das pessoas que chegam de São Paulo em dezembro e voltam em janeiro (ver quadro 08) e o ciclo de vida das pessoas, especialmente dos homens, em que se vai para São Paulo geralmente após o ensino fundamental II para procurar emprego em São Paulo. Pela nossa experiência de campo, podemos afirmar que a maioria das pessoas adultas no Agreste e comunidades vizinhas já moraram em São Paulo alguma vez na sua vida. Alguns ficam no outro Estado, outros voltam. Assim descreve Guedes (2017) este processo:

“As migrações com a alternância pendular das partidas e retornos é uma das dinâmicas sociais que ajudam a ditar o ritmo e os fluxos culturais das comunidades quilombolas. Dentro das comunidades, o mês de janeiro é marcado por ser um mês festivo onde as comunidades que se preparam para receber os seus parentes que conseguem vir visitar as famílias, por isso, não é a toa que a festa de reis que ocorre sempre em naquela época do ano se tornou central em muitas comunidades, já que ao elemento religioso e festivo inerente à festa acrescenta-se o elemento demográfico –a da chegada dos que estavam longe- e a necessidade de ritualizar a recepção e o acolhimento dos seus.” (Guedes, 2018, p.155)

No capítulo 3, já discutimos a migração sobre a lógica do espaço, do território, que se estende, através de laços afetivos e de compadrio até comunidades vizinhas e até o Estado de São Paulo, onde os quilombolas radicados no sudeste mantêm as suas redes de sociabilidade e de afetividade com aqueles que permanecem na Bahia. As idas e vindas entre os Estados são essenciais para manter esses vínculos entre o quilombo rural baiano e sua extensão na São Paulo urbana. Estes percursos entre as regiões demarcam não somente transições espaciais, mas também trânsitos de identidade. Stuart Hall (2019), discute como as identidades são múltiplas e as vindas de São Paulo são momentos de encontros com a ancestralidade e com a cosmovisão quilombola:

Mesmo ele chegando [falando de seu tio que cresceu em São Paulo, mas chega para morar no Agreste], não crescendo na comunidade, ele espelhou na gente, ele já tocava, mas quando ele viu que naquela comunidade todo mundo gosta de cantar, todo mundo gosta de um instrumento musical, todo mundo gosta de ouvir um som, ele falou: tou na minha terra. Então assim né? Uma coisa né... quando eu lembro dele, ah eu só lembro das músicas dele, dele cantando com o vilãozin, ao ponto que ele cantava na igreja. Teve uma vez que... no ano que ele chegou de São Paulo, ele fez um almoço na casa dele, e ele fez uma roda para todo mundo cantar a música do batuque, e foi aquela coisa, mesmo que não tinha todo mundo do batuque, todo mundo cantou, todo mundo participou e foi uma coisa que guardo na memória. (Evelyn, moradora do Agreste, 17 Anos)

No relato de Evelyn, fica evidente que a chegada no território do quilombo foi para o tio de Evelyn, o encontro com suas raízes, com os símbolos da ancestralidade quilombola: a música, a fartura coletiva da comida, a roda de batuque. O trânsito interestadual também reflete um trânsito de identidades e de racionalidades. Milton Santos reflete as outras racionalidades dos subalternizados:

Essas contra-racionalidades se localizam, de um ponto de vista social, entre os pobres, os migrantes, os excluídos, as minorias; de um ponto de vista económico, entre as atividades marginais, tradicional ou recentemente marginalizadas; e, de um ponto de vista geográfico, nas áreas menos

modernas e mais "opacas", tornadas irracionais para usos hegemônicos. (Santos, 2016, p.210)

O principal elemento do relato de Evelyn é a música, não tomada a partir da sua mera apreciação ou contemplação, mas sim sobre uma prática coletiva e compartilhada. A racionalidade quilombola não é desvincilhada do corpo, dos afetos e do sentido de ritmo que marca o compasso das celebrações. Sobre a racionalidade afroperspectivista, Nogueira nos informa:

No caso da afroperspectividade se trata de um terreiro, uma roda, uma roça. Ou seja, o planômeno afroperspectivista é o terreiro, a roça, a roda, um lugar feito para dançar, para consagrações iminentes, um plano onde as entidades emergem, baixam e os movimentos d'angola se encontram. [...] sua peculiaridade está assentada em ritmos que emanam de territorializações, desterritorializações e reterritorializações de consistências africanas, africanizantes e africanizadas. (2011)

Outro elemento interessante do relato de Evelyn é a memória afetiva da presença de seu tio na cozinha das casas, quando diz “quando alguém morre e a gente tá na cozinha” “faz o batuque”, o que reforça a dimensão afetiva da alimentação. Esta perspectiva influencia na arquitetura quilombola como defende Nego Bispo, que demarca a centralidade da cozinha (e dos quintais na construção quilombola das casas):

A cozinha é o melhor lugar na arquitetura quilombola, o mais necessário e bem cuidado. Se alguém chegar à minha casa e ficar na sala, ninguém vai receber essa pessoa na sala. Não existe isso para nós, todo mundo vai para a cozinha! A arquitetura é pensada também em função da comida. A comida organiza a festa, organiza a recepção, tudo se organiza em torno da comida. Quando fazemos arquitetura, pensamos na comida e na festa, nas formas compartilhadas de vida. (Santos, 2023, p.63)

A cozinha deve ser ampla também para receber o contingente familiar que aumenta nos períodos de fim de ano. Adapta-se a natureza *compartilhada* da vida

quilombola que integra os que vivem nos quilombos rurais com os que retornam das cidades.

#### 4.3.3 *As respostas sociais aos ciclos biológicos das lavouras.*

O calendário socionatural integra os ciclos da natureza, das lavouras com os ciclos sociais, o que demonstra o entrelaçamento na cosmologia quilombola do ser humano com a natureza que o rodeia. A já referenciada relação do São Pedro com o cultivo do milho, demonstra como a cultura alimentar que subsidia as festas está vinculada com os ciclos naturais da agricultura.

A atenção aos ciclos do ambiente é possível a partir da abertura dos sentidos aos sinais que o mundo natural transmite aos seres humanos. Essa atenciosidade à linguagem da vida se expressa através da fala da moradora do Agreste que diz que “quando o tempo muda os pássaros fica alegre e as plantas fulora” (Oliveira, 2023). A interpretação da linguagem da natureza é característica das ancestralidades negras e indígenas. A passagem a seguir do livro *Macabéa* de Conceição Evaristo descreve esta habilidade ancestral em trecho de muita beleza:

“Béa sabia que o mundo falava desde o seu silêncio. Ela também. Para Macabéa nada era mudo, muito menos o mudo. Há tantos sinais. E acatava solenemente a existência de outras linguagens, mesmo sendo desentendida delas. Um dia, Béa ouvira a fala de um rio. E quem diria, pensava ela, que um tantinho de água arrastando num leito tão esmirradinho fosse capaz de oceanar as dores de sua segura.[...] De onde Macabéa, Flor de Mulungu, tirava suas sabedorias? De seus bons antecedentes. Sapiência ancestral. (Evaristo, 2023, p.16)

A leitura dos sinais da natureza, segundo Nego Bispo é característica primordial da cosmopercepção quilombola, que precisa entender quais os sinais que a natureza indica para o desempenho das atividades humanas. Tal como no Agreste, Nego Bispo aprendeu a interpretar a linguagem dos pássaros:

Os pássaros nos avisavam se ia chover, se ia ter sol ou se o céu ficaria nublado. Informado por eles, ainda antes de me levantar, eu já tinha a noção de como seria o dia. Outro pulsar das memórias de criança é o caminho da roça, que fazíamos junto às gerações mais velhas, a geração

mãe e a geração avó. Ouvíamos a sonoridade emitida pela mata, a partir do movimento do vento e das águas dos riachos, rios e das cachoeiras, dependendo de por onde passávamos. No caminho da roça, os pássaros continuavam com as suas cantigas, comemorando a fartura que haviam encontrado ao colher os frutos das árvores. Eles também nos contavam sobre outras vidas que passavam por perto naquele momento, fosse por uma questão de segurança e proteção ou apenas anunciando que o ambiente estava sendo ampliado com mais presenças.. (Santos, 2023,p.10).

Alguns alimentos estão disponíveis o ano inteiro e, por isso, a importância destes alimentos na culinária do Agreste: os limões e maracujás sempre provêm os sucos servidos aos seus moradores e visitantes. A mandioca também é acessível durante todo o ano, graças ao sistema de cultivo da comunidade, de forma a nunca faltar. Não é à toa que a mandiocultura é de central importância para as duas maiores instâncias de soberania alimentar: a casa de farinha e a cozinha comunitária.

Durante a coleta e análise dos dados, observou-se que alguns participantes mencionaram a presença constante da mandioca. Esse fenômeno pode ser atribuído à natureza particular do cultivo da raiz, que envolve um ciclo de produção contínuo. Por exemplo, as participantes destacaram que a mandioca é frequentemente cultivada em um sistema em que a colheita ocorre dois ou três anos após o plantio. Assim, enquanto uma parcela da mandioca (maniva) está sendo plantada, outra está sendo colhida, criando um ciclo de produção ininterrupto.

Essa percepção é sustentada pela ideia de que a mandioca nunca "falta" no contexto agrícola da comunidade. De fato, o ciclo de plantio e colheita da mandioca é caracterizado pela constância e pela interdependência entre os estágios de desenvolvimento da planta. Enquanto as mudas recentemente plantadas estão em fase de crescimento, as plantas mais antigas estão prontas para a colheita. Esse ciclo contínuo de plantio e colheita assegura a disponibilidade constante desse

alimento fundamental na comunidade, tornando-se uma prática enraizada na rotina agrícola local.

O nível de interação com o ambiente dá a população do agreste o conhecimento da época de plantar e colher cada lavoura. Ela sabe quando esperar pela chuva. Uma das mais aguardadas é a chuva da rama, que se espera em setembro. Existe a expectativa de que, como o próprio nome sugere, as chuvas deste período do ano ajudem a enramar as plantações. Seu Raimundo nos explica como ocorre a Chuva da rama.

Sobre a chuva nas roça, assim, num tempo desses [setembro] a gente tava preparando as roça, preparando a terra mode que quando era agora em setembro nós sabia que tinha uma chuva, das vez dava a chuva da rama, a gente já plantava milho, já plantava umas covas de milho salteada, mas quando era tanto de outubro, aí agora era chuva mesmo, a gente plantava milho, a gente tinha tanta chance que fazia assim: vamos planta milho e maniva, feijão de corda, esses feijão de rama, vamos planta ele e deixa o feijão de arranca para nós plantar em novembro depois que a terra esfriar, que sabia que era certo. A gente plantava milho feijão, quando acabava nós sempre tinha, já tava(...)plantava, o milho já estava grande e colhia, colhia muito. (Seu Raimundo, 78 anos, morador do Agreste)

Seu Raimundo nos explica que o cultivo depende do conhecimento de cada espécie. A chuva da rama era essencial para enramar os chamados feijões de rama, o milho e as manivas. Já o feijão de arranca precisa ser plantado na terra fria, portanto, após as primeiras chuvas. Este conhecimento dos ciclos climáticos e das necessidades de cada lavoura nos explica como no Agreste consegue se plantar sem agrotóxicos ou adubação. Seu Raimundo segue nos explicando o que é a chuva do imbú, que é a chuva da rama que ocorre na caatinga, onde tem imbu. No Agreste não tem Imbú. Mas a fartura do imbú barateava o preço do toucinho no fim de ano. Seu Raimundo nos explica:

Porque assim, quando é que nem agora, tá seco, se e der uma Chuva daí a pouco cria rama para a criação, e aí já falava a chuva dos imbu, que lá na caatinga chovia e criava rama, agora já vinha eê diabo! Aí quando era em dezembro o toucinho baratiava, porque os imbu (...) os porco engordava lá com imbu de lá e agora trazia o toucinho pra aqui. A chuva do imbu era em setembro, quando era tanto de dezembro para janeiro o toucinho dava uma

baixa aqui que vinha muito toucinho da caatinga, chamava o toicinho do imbu. A chuva da rama era em agosto, começa em agosto, dali já tinha isso e sempre é/foi assim, mas Aquele tempo era muito bom, hoje não tá sabendo avaliar data assim. (Seu Raimundo, 78 Anos, Morador Do Agreste)

A atenção aos ciclos do tempo era muito profunda entre os moradores do Agreste. Seu Raimundo conseguia perceber e se programar para comprar toucinho no final do ano porque ele sabia que a *chuva do Imbu* ia favorecer na caatinga a produção do fruto que por sua vez seria o insumo para engordar o animal. Por isso, ao fim do ano, com os porcos já gordos, o toucinho seria mais barato.

O segundo ciclo do feijão- um dos principais alimentos para a cultura alimentar do Agreste- é plantado em janeiro para esperar a *chuva da nublina*. O feijão no Agreste é plantado nestes dois ciclos, segundo seu Raimundo, mas somente este segundo é retratado no calendário socioambiental. Seu Raimundo explica a *chuva da Nublina*:

Outubro e novembro era a chuva das águas, quando era de fevereiro a gente já ia e plantava que era pras nublina, já chuva das nublina. A gente tinha duas planta por ano, a de outubro até dezembro e a outra de fevereiro até abril. Essa era a do feijão, milho só plantava em outubro. (Seu Raimundo, 78 Anos, Morador Do Agreste)

A *chuva da nublina* ocorre geralmente em fevereiro, até que aproximadamente em abril tem a colheita, também chamada a *panha do feijão*. Neste momento são colhidos 6 tipos de feijão: *Feijão de corda*, *feijão corujinha*, *feijão fradinho*, *feijão branco*, *andu*, *Feijão mangalô*. Esta diversidade chama atenção. Nas cidades, existe o predomínio do feijão carioquinha, que corresponde a 71% da produção (revista Superinteressante, 2019). Outros feijões são usados em situações mais específicas. Alguns dos feijões produzidos no Agreste são muito pouco conhecidos nos centros urbanos como o *Mangalô* e o feijão *corujinha*. O fato é que nas comunidades quilombolas, como é o caso do Agreste, existe uma cultura alimentar pautada pela diversidade.

Nego Bispo diz sobre a produção agrícola em seu quilombo: “Nossa geração avó dizia que a gente planta o que a gente quer, o que a gente precisa e o que a gente gosta, e a terra dá o que ela pode e o que a gente merece.” (Santos, 2023, p.90). As pessoas não plantam somente uma cultura que é considerada a mais produtiva. Elas plantam o que eles *gostam*, contando que a terra vai retribuir o que ela pode. E as pessoas no quilombo do Agreste gostam do que é belo e do que é saboroso, também gostam da diversidade. Por isso, as sementes, conservadas pelos agricultores familiares e camponeses são reservas de biodiversidade. O agronegócio, ao contrário, escolhe uma única cultura - a que é mais produtiva e/ou lucrativa- e produz somente ela. Nego Bispo assim comenta sobre a as orientações dos agrônomos:

Além disso, nos orientaram a plantar uma única coisa no mesmo terreno. Sabíamos, contudo, que se plantássemos uma única espécie de semente no mesmo lugar, quem costumava se alimentar de diversas plantas iria comer só aquela. (Santos, 2023, p.91)

Nego Bispo também comenta que os consumidores também estão sendo levados, pelo colonialismo a apenas preferir algumas espécies de alimento:

Basta pensar nas variedades de peixes que tínhamos naquele tempo e em quantas temos hoje. Hoje, quando falamos em peixe, falamos em tambaqui e tilápia. Os outros peixes, que não são criados em cativeiro, não são mais considerados peixes em alguns lugares. Quando você oferece um peixe de água doce, pescado artesanalmente, as pessoas não querem. Só querem tambaqui ou tilápia, peixes que foram sintetizados. Se oferecer banana-roxa ou banana-da-terra, as pessoas não querem, só querem pacovan ou prata. As frutas vão se reduzindo a um ou dois tipos. (Santos, 2023, p.81-82)

Em certa feita, em visita a Comunidade do Morro Redondo, também próxima à Comunidade do Agreste, fomos convidados a conhecer o quintal produtivo da família de uma estudante do IFBA. Lá havia também uma enorme variedade de culturas, apesar da extensão relativamente pequena da terra. No Agreste verificamos o mesmo. Os cultivos são escolhidos por elementos estéticos e pela

diversidade dos sabores. São muitas variedades de mandioca e não apenas uma só, que seria escolhida por ser a mais produtiva. As plantações também seguem a lógica de circulação de Mudanças. Alguém consegue uma muda nova, com uma variedade diferente de uma raiz, frutífera, ornamental, etc. As pessoas plantam aquela muda ou semente e associam a planta que dali surge a pessoa que fez a doação: “-aquela planta, foi uma muda que veio do Baixão Velho, quem me arrumou foi fulano.”, é o que no nosso campo, vamos escutando quando visitamos os quintais produtivos. Assim, as mudas são uma forma da manutenção dos laços e vínculos das pessoas e a paisagem vai se moldando também em função da sociabilidade e dos compartilhamentos.

No calendário socioambiental, outro cultivo mencionado é o do fumo, que é a principal espécie cultivada com a finalidade de comercialização e não do consumo interno. O fumo é semeado em Agosto e Setembro, e as “bolas de fumo” são vendidas para os povoados do Cascudo e do Velame, onde atravessadores compram a produção do Agreste para revender. Antigamente, se tinha o costume de *pitar* ou *mascar* o fumo na Comunidade. Hoje, porém, a produção é quase que integralmente comercializada. O fumo integra o Agreste a uma cadeia produtiva, que o conecta a uma rede de produtores, atravessadores e pequenas fábricas que vendem pequenas quantidades de fumo embaladas e rotuladas para as cidades da região.

Há um contraste evidente entre a chamada agricultura de *subsistência*, praticada em terras comuns e quintais produtivos, e a produção do fumo, por algumas famílias do Agreste, voltada para a integração a uma determinada rede de produtores e consumidores. Enquanto as demais culturas são voltadas para dinâmica alimentar interna da comunidade, o fumo está integrado a um circuito comercial, cujas trocas econômicas são assimétricas e integra o Agreste a uma divisão territorial do trabalho. As principais fábricas de fumo ficam no Velame. Seus proprietários acumulam relativa riqueza. Os pequenos agricultores do Agreste e outros povoados, por outro lado, integram-se a essa rede, recebendo em troca poucos recursos, dentro de um processo de integração à economia capitalista local que Milton Santos denomina como integração funcional (2016). Neste processo, não

há preocupação com a qualidade, a estética e o sabor do produto agrícola, mas sim com o preço, bem como a qualidade cede lugar a quantidade:

A medida que se desenvolve a troca e a circulação do dinheiro (natureza mercantil da economia), a quantidade vai-se tornando cada vez mais independente da qualidade. Começa a adquirir valor abstrato de ser independente da qualidade e da sua significação específica para dadas necessidades. (Chayanov, 1981, p.137)

As formas de cultivo também seguem, em geral, técnicas e práticas tradicionais. Em relação a como o solo é trabalhado, Débora Silva de Oliveira, ela própria neta de quilombolas do Agreste, em entrevista com os moradores, levantou que para preparar o terreno para a agricultura, é necessário “tombar o solo no braço com a enxada” ou “tombar usando o trator”. O adubo citado é “adubo natural do solo” (Oliveira, 2023). Como os quintais produtivos a lavoura ocorre em espaço onde as culturas convivem juntas, acreditamos que o material orgânico disponível do terreno acaba por ser o adubo, restos de frutas e partes da vegetação acabam trazendo riqueza para o terreno. Primordial também é o conhecimento dos ciclos de chuva da região, para que o plantio ocorra no momento correto. Os moradores entrevistados também relataram que “As plantas se dão bem porque são plantas que não precisam de irrigação.” A adaptação das culturas ao solo nos remete as palavras de Nego Bispo:

Ninguém fazia análises de solo, conhecíamos o solo só pelo olhar. Só de olhar para a terra já sabíamos o que plantar. Conhecíamos a vegetação. Numa terra que dá muita leguminosa nativa, plantava-se feijão; numa terra que dá muita gramínea nativa, plantavam-se milho e arroz. É a linguagem cósmica. É simples. Não é preciso fazer análises de solo porque a terra já diz o que está disposta a oferecer. (Santos, 2023, p.92)

Outras culturas que não apareceram no calendário socioambiental, mas observamos em outras circunstâncias de campo foram a palma, amora, jaca,

banana, alface, coentro e cebola, além da criação de animais como a galinha, o porco e o gado.

Já discutimos que existem meses de cultivo e outros de colheita no ciclo anual do Agreste. Mas também são importantes os tempos de intervalo ou, pelo menos, de menor incidência do trabalho agrícola. Neles, é o momento propício para reuniões e outras ocasiões sociais possíveis pelo maior tempo livre.

Um dos aspectos evidenciados pelo calendário sicionatural foi a experiência sensorial do espaço-tempo e como esta foi afetada pelas mudanças pluviométricas. Durante a observação participante, uma das falas mais recorrentes foi: “antes chovia mais”, o que demonstra como o índice pluviométrico tem um significado simbólico para a comunidade. Sendo a água um recurso inestimável e essencial, a chuva simboliza abundância e prosperidade, representando uma verdadeira dádiva para a manutenção da vida.

No passado, havia mais chuvas e riachos, mas faltavam energia elétrica e água encanada. A introdução da água encanada transformou significativamente a vida de todos, proporcionando um acesso mais imediato e conveniente ao recurso. No entanto, mesmo com essa melhoria, a água continua sendo um bem em constante disputa e cada vez mais escasso.

#### **4.4 O tempo linear na Linha do Tempo do Agreste.**

Na seção anterior discutimos o calendário socioambiental produzido na Comunidade do Agreste. Nesta sessão iremos apresentar, a linha do tempo, também resultado de um diagnóstico participativo realizado com os moradores. Em uma mesma comunidade, como vimos ao citar Milton Santos, podem ocorrer várias temporalidades, mais de um sentido atribuído ao tempo. A temporalidade cíclica, aquela que é mais própria à sociedade tradicional que se integra e dialoga com os ciclos da natureza, foi examinada na seção anterior. Nesta sessão, discutiremos a temporalidade linear.

A temporalidade linear é alicerçada na ideia de progresso: a cosmovisão da modernidade que se embasa na ideia de que, graças aos avanços das ciências e da técnica, inclusive na condição da modernização das forças produtivas, a sociedade pode sempre assegurar maior produtividade, e por consequência, riquezas (Santos, 2006). Porém, essas promessas de melhorias econômicas para todos não se concretizaram. Do ponto de vista material, os avanços vieram acompanhados do aumento das assimetrias e desigualdades. Do ponto de vista espiritual, a modernização veio acompanhada do desenraizamento e do vazio que segue o “desencantamento do mundo” (Santos, 2006). Em todo caso, a modernização e o progresso enquanto ideologias conseguem impor, na contemporaneidade, a sua ideologia e a sua racionalidade. (Santos, 2006)

Ainda segundo Milton Santos (em diálogo com Weber e Habermas), a racionalidade que seria típica da modernidade capitalista seria a racionalidade instrumental ou estratégica, voltada para a maximização dos interesses dos indivíduos desvinculados de suas raízes coletivas e comunitárias:

Por isso mesmo, as estruturas tradicionais se submetem cada vez mais às condições da racionalidade instrumental ou estratégica: a organização do trabalho e do comércio, a rede transportes, informações e comunicações, as instituições de direito privado e, oriunda da administração financeira, a burocracia estatal. É assim que nasce a infra-estrutura de uma sociedade obrigada à modernização. Ela se estende pouco a pouco a todos os domínios da existência: ao exército, ao sistema escolar, aos serviços de saúde, à própria família, acabando por impor, tanto na cidade quanto no campo, uma urbanização da forma de vida, isto é, das subculturas que forcem os indivíduos a estar a todo instante em condições de 'mudar de registro' e passar de uma relação de interação a uma atividade racional com respeito a um fim" (Santos, 2006, p.197)

A racionalidade estratégica individualista, típica dos modos de vida capitalistas, necessita de uma temporalidade linear e baseada na ideia de progresso. Pois, fundamenta-se na busca incessante do aumento dos ganhos dentro de uma linha do tempo.

Se a cultura ancestral quilombola é circular e conectada com a dimensão cíclica da própria natureza, a sociedade capitalista é linear, baseada na ideologia do progresso técnico e científico. Como, em cada comunidade, mais de uma racionalidade pode coexistir, acreditamos que na comunidade quilombola do Agreste, que se integra ao mercado regional de Seabra ou o nacional através São Paulo, como vimos, também há o desenvolvimento da racionalidade instrumental.

Na medida em que as comunidades tradicionais se apropriam de contrarracionalidades, acreditamos, que mesmo a racionalidade instrumental e o tempo linear, são apropriados pelos moradores do Agreste em suas formas coletivas, baseado no progresso da comunidade e na busca por avanços dos direitos do seus moradores. Essa perspectiva contracolonial do progresso convive também com a perspectiva individualista do progresso individual que chega na comunidade a partir das trocas simbólicas e materiais com a ordem social capitalista e colonial. Seu Raimundo, por exemplo, nos diz que nos mutirões não são todos que querem “se ajuntar”, e quem não se ajunta, trabalha sozinho. (Seu Raimundo, 78 Anos, morador do Agreste).

Figura 15 - Fotografia “Marrão (Martelo/marreta) de uso coletivo”



Fonte: Autora (2022)

Nesta sessão, através da discussão dos dados da linha do tempo, iremos investigar como a comunidade quilombola do Agreste se moveu na história recente em lutas por conquistas coletivas e individuais, com o foco na busca por direitos,

renda e acesso a bens e serviços para a comunidade. As comunidades Quilombolas têm consciência sobre as diferentes lógicas que informam a dinâmica do poder urbano e a das comunidades quilombolas, dependentes da articulação coletiva e da dependência dos ciclos da natureza, divinizada. Em história contada por Seu Raimundo, Seu Júlio Cupertino, ao perceber a negativa de um benefício devido aos quilombolas (passagens para representar as Comunidades em audiência para discutir a implementação do SUS em Seabra 1988), assim responde a um representante do poder local de Seabra: “Doutor, lá para nós só cai a chuva do céu quando Deus manda, e aqui cai [para vocês] a chuva do céu e cai a do governo também” (Seu Raimundo, 78 anos, morador do Agreste). Em outra narrativa, Seu Raimundo nos conta que enquanto o compromisso com a verdade rege a fala das comunidades quilombolas, os procedimentos realizados nas instâncias de poder local seguem a lógica do benefício próprio:

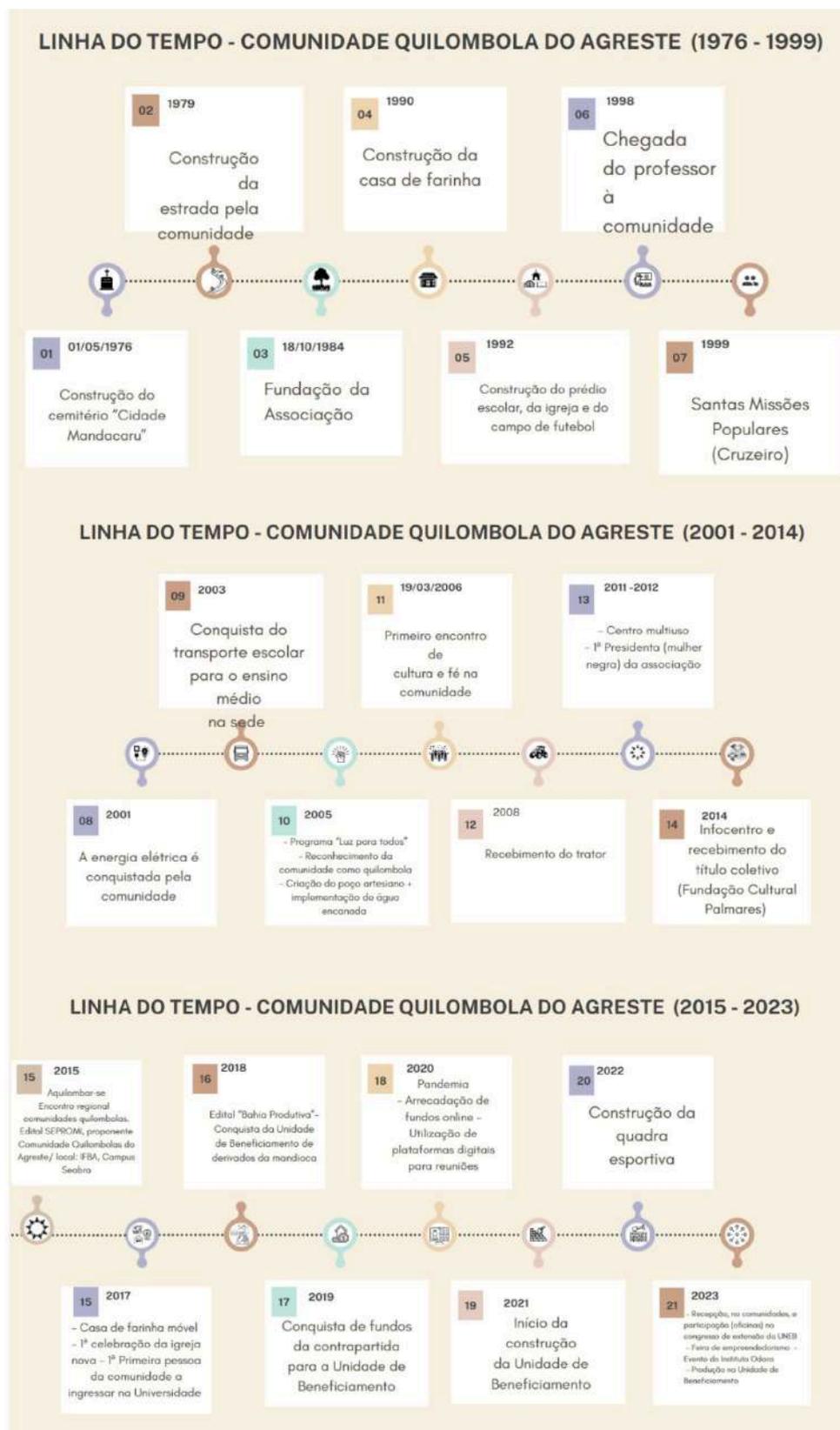
Porque a gente só não pode contar a mentira, mas a verdade a gente tem que contar. Nesse dia, o que que acontece, a secretária colocando os nomes das comunidades [na ata], das associação sem estar presentes. Eu lembro até hoje. Brejo João Alves: -Pedro Etevaldo da Silva. Ela escrevendo. Churé: Etevaldo Sá Teles. Colocando o nome. Baixio da Aguada: Arlindo José dos Santos. Sem os cara ta aí, ela escrevendo para dizer que tava presente.[...] E aí eu pedi a palavra. Ela num me deu. Tornei pedi a palavra. Aí a mulher: Esse homem já pediu a palavra duas vezes e foi negada. Aí ela parou e eu comecei. -É que eu sou presidente da associação no Agreste. Só que a diferença lá da nossa com a de vocês, é que aqui é um prédio da EMATERBA, e lá nós não tem nem um prédio escolar para as reunião e nós usa um pé de jaca do vizinho, mas eu não coloco o nome de quem tá ausente não. Porque colocar o nome de quem está ausente é fraude! É quero saber... ai eu voltei: -Quem tá representando o Baixio da Aguada. Quetou! -Quem tá representando o Ângico aqui. Não tinha. -Quem tá representando o Brejo de João Alves. Porque essas pessoas tudo eu já vi hoje e nenhuma sabia dessa reunião. (Seu Raimundo, 78 anos, morador do Agreste).

Para interpretar o tempo linear, um conceito muito importante é o de sequência. Milton Santos (2016) discute como faz toda diferença saber o que vem antes, se foi uma escola ou uma praça, por exemplo. Por isso, vamos analisar a sequência dos equipamentos e dos direitos que a linha do tempo do Agreste

expressa. Nessa análise, além da linha do tempo, foi imprescindível também a entrevista de Seu Raimundo que nos reconta a história da Comunidade.

Na sequência temporal, até 1984, ano de fundação da associação, não há muitos eventos registrados. É evidente que é mais difícil para muitos lembrarem o que ocorreu a mais 40 anos atrás. Esse também é um fator explicativo. Um outro fator é que o município de Seabra era bem menor do que é hoje e de pouca arrecadação. Antes da associação também havia menos registros escritos, porque a associação passou a realizar atas das reuniões. Mas, ressalvas feitas, é evidente que este dado nos revela o “esquecimento” da Comunidade do Agreste do ponto de vista do poder público, bem como a integração menos intensa da comunidade nos circuitos econômicos da região.

Figura 16 - Linha do tempo da Comunidade Quilombola do Agreste



Fonte: Moradores da Comunidade do Agreste. Organização da autora, 2023

O primeiro registro na linha do tempo é o cemitério Cidade Mandacaru. A anterioridade do cemitério sobre outras construções não é à toa. Como diz Seu Raimundo, “*a morte é a irmã da vida*”. E o respeito aos mortos é levado muito sério em uma comunidade que realiza anualmente a reza das almas. A anterioridade do cemitério sobre outros marcos temporais da história da comunidade pode ser enxergada como uma grande deferência aos que já se foram, aos ancestrais, o que seria típico da cosmologia Banto, como nos conta Leda Martins, ressoando as palavras de Vicent Mulago:

“Para o Banto, a vida é a existência da comunidade, é a participação na vida sagrada (e toda a vida é sagrada) dos ancestrais; é uma extensão da vida dos antepassados e uma preparação de sua própria vida para que ela se perpetue nos seus descendentes” (Mulago *apud* Martins; 1997, p.36)

Em 1979, outro evento importante é a construção da estrada vicinal que dá acesso à comunidade. A construção foi realizada pelos próprios moradores em uma lógica de mutirão. Essa situação é de grande importância na integração da Comunidade aos circuitos econômicos de Seabra e região. Ela facilita o acesso às feiras, escolas e comércio dos centros urbanos. Somente em 1984, surge a associação do Agreste:

“Naquela época, a turma fazia projeto para tocar roça com a Emater, e nós sempre tem um grupo aqui no Agreste, a turma do Baixão e a do Agreste. A turma do Baixão era forte nos projetos [...] Eles fazia mutirão para trabalhar e nós aqui tinha um grupozinho, nós fazia nosso serviço e nós acompanhava eles, pra assistir, pra roçar, pra fazer coisas juntos e no dia da reunião deles, tem algum que participava.” (Seu Raimundo, Comunidade do Agreste, 78 anos)

Seu Raimundo nos conta que já havia no período reuniões motivadas pela atuação da Emater-BA (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural. Hoje é chamada de BAHATER) com os principais objetivos de planejar, coordenar e executar programas de assistência técnica, econômica e social, para o aumento da produção e da produtividade agropecuária e a melhoria das condições de vida do

homem no meio rural (Bahia, 2024). Possivelmente, as necessidades de reunião de caráter mais oficial pela EMATER foi uma das influências para as comunidades para buscarem maiores articulações com o poder público.

Além da influência das instâncias do Estado, a fala de Seu Raimundo nos remete a uma outra dinâmica que influenciou a criação da associação que foi a dinâmica de organização dos mutirões. A comunidade do Agreste, juntamente com a comunidade irmã do Baixão Velho, já se reunia para “roçar, para fazer coisas juntos”. Nesse sentido, os movimentos de organização *formal* da comunidade derivam da vida coletiva ancestral. Essa mesma ideia é afirmada por Nego Bispo em sua experiência nos quilombos:

Vamos para a roça todos os dias. Lá, somos nós e a mata. Aqui, fazemos autogestão. Temos uma associação, mas ela só serve para nos relacionarmos com o Estado – tanto é que ninguém tem interesse em ser presidente. A nossa gestão é feita nos mutirões, nos velórios, nas festas, nos aniversários, nas missas, nos terreiros, nas roças. Apareceu um problema, resolvemos na hora. (Santos, 2023, p.48-49)

Gestão ancestral é aquela organizada nos mutirões e a associação serve para ser um elo com o Estado. Seguindo sua, fala Seu Raimundo explica que também foi importante a presença de um professor parceiro chamado Luis Profeta para discutir com a comunidade sobre a importância de se criar uma associação:

Surgiu a fala de associação. Foi naquela época, Luis Profeta, professor Luis, deu uma força nas comunidades, que foi ele que incentivou sobre essas questão, do que que era uma associação, e aí a gente foi tomando... foi passando de um para o outro.. foi tomando conhecimento até [...] deu abertura para a gente criar uma associação. E aí a gente começou. E aí foi dia 18 de Outubro de 1984 que a gente começou a associação. (Seu Raimundo, Comunidade do Agreste, 78 anos)

Seu Raimundo nos diz que a associação foi uma porta de acesso para o conhecimento de muitas lutas:

E através da associação [...] aí gente foi tomando conhecimento, [...] e acho cresceu muito. Porque gente não tinha conhecimento de nada, dessas coisas, gente que foi tomando conhecimento, lutando, crescendo, nas reuniões e até hoje estamos firmes nisso aí. (Seu Raimundo, Comunidade do Agreste, 78 anos)

A partir da associação segundo Seu Raimundo muitas portas se abriram. De fato, após a associação, uma quantidade maior de eventos são evidenciadas na linha do tempo. No início, a associação se reunia em um “pé de jaca”, segundo Seu Raimundo. Apesar da ausência de estrutura, Seu Raimundo diz que a associação foi “a luz nossa”. Foi a criação de associação, que permitiu o início das discussões que futuramente iriam desembocar na titulação das terras quilombolas da comunidade do Agreste em 2014. Hoje a associação se chama Associação Comunitária Quilombola Amigo dos Agreste.

Em 1990, chega na Comunidade a Casa de farinha, que permite à comunidade, também através da lógica de mutirão, se reunir para beneficiar a produção da Mandioca. Em 1992, chegam o prédio escolar, uma igreja e o campo de futebol. Apesar do prédio escolar ter chegado em neste ano, apenas em 1998, chega o primeiro professor na Comunidade, demonstrando a imensa lacuna entre a atuação do poder público e as necessidades da Comunidade.

Outro ponto na linha do tempo a se destacar é o fato de somente haver transporte escolar para Seabra a partir de 2003. Como as escolas que atendem as comunidades do Vale Quilombola são de Ensino Fundamental I e II, a ausência de transporte escolar para o município de Seabra, significa que os moradores do Agreste não tinham o direito ao Ensino Médio assegurado, até aquele ano.

Somente em 2001, chega energia elétrica na comunidade do Agreste. Segundo relatório do Programa Luz para todos do Governo Federal, a ausência de energia elétrica é um dos principais fatores de agravamento da pobreza:

A falta de energia elétrica no meio rural, associada à baixa produtividade e ao escasso acesso à tecnologia, teve como reflexo um limitado grau de desenvolvimento econômico, agravado pela ausência de infraestrutura de serviços de saúde, de abastecimento de água e saneamento, além do nível de escolaridade da população (Brasil, Acesso: Abr. 2024)

A exclusão elétrica impedia o uso de tecnologias básicas para a vida no Campo (bombas de captação de água, por exemplo), eletrodomésticos que trazem conforto e comodidade ao cotidiano no povoado (geladeira, televisão, etc.) e impede a chegada de tecnologias capazes de agregar valor a sua produção ( a cozinha comunitária, por exemplo, somente chegaria a comunidade do Agreste após a chegada da eletricidade). A comunidade realizava suas atividades através de ferramentas tradicionais não-elétricas.

Em 2005 com a chegada do programa Luz para todos, é que a universalização do acesso à eletricidade em todas as residências é garantida. Em 2005 também vai ser o ano da instalação de poço artesiano, cuja eletricidade era essencial (para bombear a água). A água encanada passa a ser acessada pela comunidade.

A comunidade foi capaz de persistir em suas atividades produtivas durante tanto tempo sem energia elétrica, água encanada e trator, devido a sua inventividade e capacidade adaptação de ferramentas ancestrais, até hoje utilizadas no trabalho, como é o caso das mãos de pilão, rodos para farinha, marrão, uso de madeiras locais para as enxadas e foices e o uso de tração humana ou animal para os serviços diversos. (Oliveira, 2023).

#### **4.4.1 - Subcidadania e racismo institucional: uma interpretação da Linha do Tempo do Agreste.**

Uma conclusão significativa que podemos retirar da análise da Linha do Tempo, em conjunto com dados complementares obtidos por meio de observação participante e entrevistas, é que Comunidade quilombola do Agreste inicia o Século XXI sem acesso ao Ensino Médio, devido à ausência de transporte escolar, e sem infraestrutura básica, como energia elétrica e água encanada. Este estado de

subcidadania está notadamente relacionado com decisões políticas estatais, evidenciando a omissão do Estado em garantir minimamente os direitos fundamentais dessas comunidades à educação, água e energia. Outras comunidades rurais não-negras, tinham acesso a estes direitos, o que é uma nitidamente comprovação do racismo institucional que sistematicamente reafirma a exclusão das comunidades negras das oportunidades de ascensão social e bem estar.

Do ponto de vista da renda, a aposentadoria rural apenas se inicia no meio da década de 90 e os programas de transferência de renda apenas ganham envergadura durante o governo Lula nos anos 2000. Antes disto, a comunidade dependia quase que totalmente das remessas de dinheiro daqueles que trabalhavam em subempregos nas cidades de São Paulo e na sede de Seabra, além do que conseguiam extrair da agropecuária local, em período em que não havia trator (que somente chega em 2008), nem poço artesiano, nem formas de irrigação (a não ser por gravidade), nem geladeira para armazenar os produtos alimentícios.

Não é por acaso que a racionalidade cíclica relacionada com a observância dos ciclos da natureza é essencial para a sobrevivência da comunidade. Pois, além do dinheiro que chegava dos migrantes em São Paulo, toda a sobrevivência da Comunidade advinha - em passado recente- do que conseguiam extrair do solo e da união de seus moradores. Por isso, conhecer os ciclos da natureza, os períodos de chuva, a época de plantar e a época da *panha* era questão de sobrevivência.

Os direitos sociais historicamente negados às comunidades quilombolas de Seabra, dependem do Estado e suas políticas públicas, e são responsáveis pela baixa renda e escolaridade da Comunidade. Seriam necessárias décadas de políticas de redistributivas de forma reiterada para que de fato fosse reparado o total descaso governamental que as comunidades quilombolas de Seabra sofrem. Sobre os direitos sociais:

Finalmente, há os direitos sociais. Se os direitos civis garantem a vida em sociedade, se os direitos políticos garantem a participação no governo da sociedade, os direitos sociais garantem a participação na riqueza coletiva.

Eles incluem o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, à aposentadoria. A garantia de sua vigência depende da existência de uma eficiente máquina administrativa do Poder Executivo. Em tese eles podem existir sem os direitos civis e certamente sem os direitos políticos. Podem mesmo ser usados em substituição aos direitos políticos. Mas, na ausência de direitos civis e políticos, seu conteúdo e alcance tendem a ser arbitrários. Os direitos sociais permitem às sociedades politicamente organizadas reduzir os excessos de desigualdade produzidos pelo capitalismo e garantir um mínimo de bem-estar para todos. A ideia central em que se baseiam é a da justiça social. (Carvalho, 2002, p.8)

A principal tese de José Murillo de Carvalho, autor do trecho acima, em sua obra *história da cidadania no Brasil* é que no Brasil, os direitos sociais vieram antes do que os direitos civis e políticos. Isto porque, durante a ditadura Vargas, a população Brasileira passou a ter uma série de direitos sociais e trabalhistas, graças a Legislação Trabalhista que era instituída naquele momento juntamente com outras medidas sociais que atingiam os trabalhadores urbanos. Já os trabalhadores rurais, receberam alguns benefícios sociais durante o governo militar (1964-1984), sobretudo, pela criação do Fundo de Assistência Rural que ajudou a incluí-los na previdência (embora os trabalhadores rurais autônomos, donos de suas terras, ou que trabalhavam sem vínculo fixo, como diaristas, só fossem ser incluídas na previdência nos anos 90) . A conclusão do historiador é que “o autoritarismo brasileiro pós-30 sempre procurou compensar a falta de Liberdade política com o paternalismo social.” (2002, p.182). O autor conclui:

“Aqui, primeiro vieram os direitos sociais, implantados em período de supressão dos direitos políticos e de redução dos direitos civis por um ditador que se tornou popular. Depois vieram os direitos políticos, de maneira também bizarra. A maior expansão do direito do voto deu-se em outro período ditatorial, em que os órgãos de representação política foram transformados em peça decorativa do regime. Finalmente, ainda hoje muitos direitos civis, a base da sequência de Marshall, continuam inacessíveis à maioria da população. A pirâmide dos direitos foi colocada de cabeça para baixo.” (Carvalho, 2002, p.210)

Segundo Carvalho, esta sequência na ordem dos direitos teriam impedido a criação de fortes convicções democráticas em nossa sociedade. Nos quilombos do Vale Quilombola não ocorreu assim. Praticamente esquecidas até muito recentemente, não se beneficiavam, muitas vezes, dos direitos trabalhistas, já que

as empregadas domésticas (emprego prioritário das mulheres quilombolas nos espaços urbanos) quase não o acessam até hoje e, com certeza, não acessavam de forma nenhuma, em décadas atrás. Muitos dos trabalhadores homens em São Paulo também vivem no sub-emprego. E os que viviam no quilombo dependiam da força coletiva dos mutirões para sobreviver e cuidarem uns dos outros sem ensino médio, eletricidade, água encanada e políticas de transferência de renda. O racismo institucional da sociedade brasileira foi incapaz de dar a essas sociedades o mesmo que receberam os trabalhadores urbanos e as comunidades rurais de maioria branca: direitos sociais, mesmo quando ainda não gozavam de direitos políticos e civis.

Isso explica também a história da migração. Até os anos 2000, ir para São Paulo ou para a sede de Seabra, significava fugir da pobreza estruturada pelas relações de dominação racistas do interior da Chapada Diamantina e encontrar um mundo onde existe água encanada, chuveiro com água quente, geladeira, televisão e possibilidade de se cursar o ensino médio.

Concordamos com Lélia Gonzales e seu conceito de *Amefricanidade* que “identifica, na diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada” (p.77). Caracterizada por um lado por um “sistema de dominação - o racismo -” (p.77) que diante do Vale Quilombola se manifesta de diversas formas, como, por exemplo, na sistemática concorrência racista de omissão de políticas de Estado e racismo no mercado de trabalho e na educação, que tem condenado essas comunidades a uma existência sem renda. Mas que por outro lado, manifesta modelos outros de existência em que trazem elementos de uma existência “afrocentrada” (p.66) que se expressam, por exemplo, nos mutirões, na sua lógica de preparar e distribuir o alimento, nas suas roças afetivas e diversas, e assim por diante.

#### **4.4.2 - Matriz F.O.F.A. e as reflexões sobre o futuro da Comunidade do Agreste.**

Diante da necessidade de afirmar os valores afrocêntricos do Quilombo do Agreste e da necessidade de enfrentar os efeitos perversos do racismo, se faz necessária uma apropriação da racionalidade estratégica para se pensar,

coletivamente, o futuro. A Matriz F.O.F.A. é um instrumento para isto. Inicialmente, pensada para a administração de empresas, no intuito da maximização capitalista dos interesses, pode também ser ressignificada, como refletiram os pensadores da educação popular, que utilizaram essa técnica de trabalho social dentro dos diagnósticos rurais participativos (DRP). Segue a matriz F.O.F.A. aplicada no Agreste:

Figura 17 - Matriz F.O.F.A da Comunidades Quilombola do Agreste



Fonte: Moradores da Comunidade do Agreste. Organização da autora, 2023

## Fortalezas do Quilombo do Agreste

No diagnóstico Rural Participativo, a comunidade é convidada a construir avaliações e reflexões sobre a própria Comunidade. Na Matriz F.O.F.A, a mediadora solicitou que os Comunitários discutissem entre si e estabelecessem as Forças, Oportunidades, Fraquezas e Ameaças na Comunidade. Os resultados da discussão foram sistematizados e registrados em uma matriz com quatro quadrantes que facilita a visualização dos registros.

Inicialmente discutiremos as forças registradas na matriz pela comunidade. Neste item são contados os pontos fortes internos que já existem no interior do quilombo. Como não poderia deixar de ser, a capacidade de articulação coletiva do Agreste, que remete ao *ethos* comunitário ancestral de cunho afrocêntrico é a principal força da comunidade. Ela se expressa no *ajuntamento* que ocorre nas festas, atividades esportivas e também nas práticas produtivas do quilombo.

Sobre a produção, é destacada a agricultura familiar, praticada seja nos quintais produtivos de cada casa, seja aquela praticada nas áreas comuns. Em visitas de campo, registrada na observação participante, podemos conhecer algumas casas com produção de frutas e hortaliças nos quintais de cada casa. Em uma delas também tivemos a oportunidade de conhecer uma área comum, onde cada família tem a sua parcela para plantar leguminosas, mandioca e outros alimentos.

Algumas atividades são realizadas individualmente, outras em grupos maiores dentro de uma lógica de mutirão. A riqueza de biodiversidade já discutida hoje alimenta a comunidade e, a despeito do declínio da agricultura (que discutiremos mais adiante nas fraquezas), existe um potencial de uso destes

recursos para a geração de renda na Comunidade. É possível observar na figura 06 o plantio agroecológico, desenvolvido de maneira coletiva pelo quilombo.

Uma das formas de aproveitar este potencial agrícola é o beneficiamento dos produtos. Neste sentido, a cozinha comunitária é uma oportunidade de canalização da força coletiva da comunidade para a geração de renda e soberania alimentar do quilombo.

### **Oportunidades do Quilombo do Agreste**

Se no item fortalezas, foram registradas os elementos internos que o Agreste já possui para pensar formas de geração de renda, no ítem oportunidades, foram registrados os potenciais que a comunidade já tem, mas que ainda não estão plenamente realizados e que, em geral, requerem circunstâncias externas favoráveis, para a plena realização.

Um ponto relevante levantado nesta seção é a possibilidade de formação de cooperativas para evitar o desperdício de frutas. Essa iniciativa dependeria da aquisição de equipamentos para a produção de polpas e de uma logística eficiente para a comercialização dos produtos. Algumas frutas estão disponíveis ao longo de todo o ano, como é demonstrado no calendário socioambiental da comunidade, destacando-se o limão e o maracujá (ver Quadro 08). Outras frutas, como a laranja e a manga, são produzidas em grande quantidade apenas em determinados períodos do ano. Em ambos os casos, é necessário que as frutas sejam processadas e refrigeradas para permitir a comercialização com maior valor agregado.

Associada ao potencial agrícola da região, identificou-se a necessidade de perfuração de mais poços para favorecer a produção agrícola. A água disponível atualmente é utilizada basicamente para o consumo doméstico, não sendo suficiente

para a irrigação. Observa-se uma redução na disponibilidade hídrica na região. Alguns moradores relatam que, apesar dos benefícios, a aquisição de painéis solares de forma individual nas comunidades vizinhas resultou na construção de um maior número de poços, o que tem reduzido a disponibilidade de água subterrânea. Além disso, devido ao menor custo da energia solar, os poços têm funcionado continuamente, 24 horas por dia.

Compreendemos, através dos relatos, que não existe um monitoramento da exploração dos aquíferos, esse fator acaba resultando em uma extração descontrolada, exacerbando a sobre-exploração e comprometendo a disponibilidade hídrica a longo prazo. O cenário do Vale Quilombola é reflexo da tensão existente no território da Chapada Diamantina entre a questão ambiental e agrária, portanto, ao analisarmos este aspecto, se faz necessário levar em consideração a coexistência de modelos agrários conflitantes que afetam o contexto hidrológico da região. Essa constatação levanta uma questão importante sobre sustentabilidade e agroecologia em contraste com o modelo de agricultura comercial predominante. O esgotamento dos aquíferos compromete a disponibilidade de água e agrava a salinização dos solos. Com variação da chuva cada vez mais imprevisível, chuvas, esses problemas se exacerbam, uma vez que a recarga natural dos aquíferos é insuficiente para compensar a extração excessiva de água, além da necessidade de proteção das áreas de recarga dos aquíferos, a distribuição equitativa da água e o monitoramento contínuo dos níveis de extração garantir a disponibilidade hídrica.

Outro ponto essencial para fortalecer o bem estar da comunidade é o melhoramento do posto de saúde. Ele não fica no Agreste, mas na Comunidade Quilombola vizinha do Baixão Velho, que atende a região. A sua chegada foi de grande importância para as comunidades do Vale Quilombola. Mas o seu atendimento ainda é limitado e pouco efetivo. Existe também um posto de Saúde

construído na Comunidade da Serra do Queimadão, também no Vale Quilombola, mas de maneira incompreensível, a despeito da sua estrutura física existir a alguns anos, ele encontra-se atualmente desativado por inércia dos poder público. A estruturação deste posto ajudaria também a desafogar o posto de saúde do Baixão Velho.

Ainda sobre as questões de saúde, é uma demanda da comunidade que haja uma priorização das populações rurais nos atendimentos de saúde que existem no município de Seabra. Devido a dinâmica de transporte da comunidade, não é possível para os moradores do Agreste frequentarem estes serviços de saúde durante todo o dia, já que o transporte retorna no fim da manhã. Por isso, seria necessário uma organização do poder público para garantir que todos os serviços de saúde sejam ofertados efetivamente ainda pela manhã.

### **Desafios do Quilombo do Agreste: “fraquezas” e “ameaças”.**

Os desafios das comunidades quilombolas são inúmeros em uma sociedade que, como assevera Lélia Gonzales, estabelece o racismo como estruturador de relações de dominação. Dentre as fraquezas que são citadas pelos moradores da Matriz F.O.F.A. está o descaso sistemático do Estado com a oferta de saúde e educação da Comunidade, como já discutimos em outras etapas do texto.

Os deslocamentos também são mencionados. Ir para a sede de Seabra ou outros municípios é caro e depende dos horários e dias específicos em que ele os horários de transporte alternativo são realizados. Esta restrição impossibilita o pleno gozo de serviços essenciais que somente são oferecidos nestes centros, como o ensino médio, técnico e superior e a maioria dos serviços de saúde, provocando o êxodo em busca de emprego, já que não existe um transporte barato e eficiente que garanta que o morador possa ir para Seabra e retorne no mesmo dia. Guedes

(2018), por exemplo, contabiliza os elevados custos de transporte para se tirar o RG em outros municípios, o que faz com muitos moradores do Agreste retirem o documento com idades mais avançadas do que jovens de outras localidades. Essa restrição os coloca em condição de subcidadania, já que a documentação é uma exigência no acesso a muitos serviços e políticas públicas.

A entrevistada Marleide nos conta, por exemplo, que para fazer o curso pré-IFBA de manhã, enquanto ela ainda fazia o ensino fundamental II em escola localizada no Alagadiço, à tarde, ela tinha que sair de casa, às 05h da manhã e chegar no Agreste às 10h da noite.

O deslocamento e seus custos impactam na dificuldade de escoamento da produção do Agreste, como por exemplo, daqueles produtos produzidos pela cozinha comunitária. Sobre o escoamento da produção, existem inúmeros obstáculos revelados pelos moradores. O primeiro deles é a dificuldades em vender os produtos para os centros urbanos e competir com os produtos produzidos dentro do município de Seabra, que teriam menores custos de distribuição e maior acesso às redes de empresas revendedoras. Além disso, mesmo dentro do Vale Quilombola, os custos de deslocamento são grandes, já que o vale é grande e de pouca densidade demográfica, com os seus habitantes bastante espalhados pelo território. A renda dos moradores do vale é pequena, o que restringe a compra de produtos e serviços oferecidos na própria região.

Outro desafio apontado na matriz F.O.F.A. foram as mudanças climáticas, essas foram apontadas a partir da percepção da relação espaçotemporal, uma vez que os moradores relataram que com a passagem do tempo, a paisagem foi se modificando, de maneira que o clima se tornou mais árido e afetou a disponibilidade hídrica, que por sua vez prejudicou o modelo de agricultura desenvolvido pela comunidade, já que a agricultura é realizada na região sem irrigação. Por isso, a

interpretação dos sinais de chuva e o conhecimento dos ciclos anuais é essencial para o sucesso da lavoura. Sobre as técnicas de leitura do ambiente, há o seguinte relato:

"Eles [os moradores daqui do Agreste] vão seguindo as épocas de fazer cada trabalho. Tempo de plantar, tempo de colher... Eles conhecem quando vai chover, quando tem calor abafado, também pelos sinais dos cantos pássaros..." (Oliveira, 2023)

Em outra parte, do mesmo relatório, a moradora diz "A gente fica esperando a mudança da natureza, os pássaros fica alegre e as plantas fulora, não dá pra mudar o tempo, Deus muda de uma hora pra outra" (Oliveira, 2023). Porém, neste relatório, bem como na matriz análise F.O.F.A., os moradores dizem que o clima está mudando, colocando sob ameaça a previsibilidade anual dos ciclos da chuva e os sinais que a natureza dá.

Uma outra ameaça externa para a Comunidade do Agreste, segundo seus moradores, é a chegada das empresas de mineração. Eles temem que a mineração prejudique a qualidade do solo. Esse processo de exploração da natureza dentro de uma racionalidade capitalista, própria às empresas mineradoras, fundamenta-se na separação entre cultura e natureza, onde esta última é reduzida a um mero recurso. Este processo de capitalismo recursista, se instala nas américas, a partir do processo colonial, onde a exploração da natureza é acompanhada do apagamento das cosmologias indígenas e negras:

(...) a partir da taxativa separação ontológica entre o sagrado, o humano e o natural, a razão moderna empreende, também, um caminho para a progressiva racionalização-mercantilização do "mundo", no qual a "natureza" e pessoas racializadas são alvo de exploração, expropriação, violência e apagamento de suas cosmologias. (Barbosa, 2022, p.167)

Ainda segundo Aline Barbosa (2002), pode-se dizer que as Comunidades Quilombolas de Seabra sofrem assédio de empreendimentos em três frentes: a construção da Barragem Baraúnas-Vazante que desalojou os moradores da

Comunidade Quilombola de Vazante; pela consolidação de uma Zona de interesse Eólico nas imediações da Comunidade Quilombola do Morro Redondo; e pelo interesse dos setores minerários sobre o território do Vale Quilombola. Este último caso impacta diretamente a Comunidade Quilombola do Agreste. Neste território, já existem diversos processos com solicitação de pesquisa e outros com pesquisa já aprovada (Barbosa, 2022). Barbosa ainda nos lembra que a titulação das terras não garante que as Comunidades Quilombolas protejam seus territórios, já que a diferença entre o direito de uso do solo e direito do uso do subsolo, dá margem a apropriação privada de “territórios minerais” em terras de comunidades tradicionais:

Na mineração brasileira, quem tem prioridade na exploração de um determinado território não são os proprietários do solo, isso não garante anterioridade alguma, muito menos os posseiros, ampla maioria das populações do campo e comunidades tradicionais. O critério utilizado, segundo legislação constitucional, é o “princípio da precedência”, ou seja, quem descobrir primeiro onde tem o minério, onde tem a jazida ou um determinado veio mineral e registrar no órgão público responsável. Esse terá o direito sobre a possibilidade de exploração em determinado território, ou seja, quem registrou primeiro exercerá esse poder e depois poderá até negociar esse território mineral em formação. Esse princípio, em um país com desigualdade assombrosa como o Brasil, apenas reafirma a posição perpétua de um sistema concentrador de riquezas, no qual um morador de comunidade de Fundo de Pasto no norte da Bahia, por exemplo, criando seu gado e caprino em meio à Caatinga, jamais saberá que embaixo das suas terras tem uma jazida de cobre e, assim, tampouco irá registrar nos órgãos públicos (Antonino, 2019, pp. 143-144 *Apud* Barbosa, 2022, p.227).

Esta discussão nos remete à outra ameaça identificada pelo quilombo do Agreste que é a invasão de terras. A possibilidade de uso do subsolo por empresas mineradoras com a outorga do Estado põem em risco a integridade territorial do quilombo. Além dos processos minerários, existem também as vendas de terras quilombolas, o que é ilegal, já que o título da Comunidade Quilombola apenas permite o uso coletivo da terra, mas não a propriedade individual.

“Agora tá tendo, tá tendo pessoas da própria comunidade, que tá vendendo alguma coisa deles [...], que já sabe que a terra[...] que já tendo o título, titular da própria comunidade, e pega e vende uma área que ele tem dentro da comunidade [...]num sabe que não pode vender, pode usar! Todo mundo usa, mas se caso vende, já tá entrando em uma coisa errada.” (Seu Raimundo, 78 anos, Morador do Agreste)

Outro ponto registrado na matriz F.O.F.A. da Comunidade, é a falta de comunicação do poder público. De fato, o poder público de Seabra parece não criar mecanismos de participação popular que incluam os membros da Comunidade Quilombola do Agreste. Apesar da sinalização da ausência de comunicação e silenciamento das Comunidades Quilombolas, Seu Raimundo indica que houve avanços:

Seabra hoje tá bom. Que a gente chega lá tem uma reunião, marca vai. Mas naquele tempo, eu Júlio, Eusébio, que era os que mais participava, era discriminado: -Que vocês estão ganhando nisso? Era só a conversa que nós via, era essa. Às vezes os órgãos, as pessoas lá na rua: O que vocês tá ganhando com isso?!" (Seu Raimundo, 78 anos, morador do Agreste).

As ameaças demonstram que o racismo institucional opera, seja ativamente, como é o caso da atuação em conjunto com as empresas extrativistas, ou por omissão, como é o caso da inexistência de canais oficiais de escutas das comunidades. Em todo o caso, a subcidadania das populações quilombolas não ocorre ao acaso, mas é fruto de sistemáticas políticas de marginalização destas populações frente às populações privilegiadas do município.

## 5 - FRUTOS: O FAZER DE UM CADERNO PARADIDÁTICO

O produto educacional fruto desta pesquisa, material paradidático **“Vale Ancestral - Saberes socioambientais do Agreste”**, busca abordar de maneira acessível aspectos importantes para a compreensão do contexto quilombola do vale partindo dos resultados obtidos a partir da análise dos resultados da pesquisa, para isso, elaboramos um roteiro do material paradidático, onde elencamos os principais pontos a serem abordados, como exposto a seguir no sumário.

A importância deste produto é criar um elo das comunidades dentro do espaço das escolas de ensino básico. Já que um currículo incapaz de dialogar com as paisagens vivas em que os jovens quilombolas habitam e dão sentido às suas existências, cria, muitas vezes, um sentimento de apartação, onde a escola, tal como a prisão, ao invés de gerar significado e prazer, separa os estudantes de suas realidades, como ilustra o escritor negro Machado de Assis em seu “conto de escola” ao retratar de forma sutil a histórica violência do sistema educacional brasileiro:

“Com franqueza, estava arrependido de ter vindo. Agora que ficava preso, ardia por andar lá fora, e recapitulava o campo e o morro, pensava nos outros meninos vadios, o Chico Telha, o Américo, o Carlos das Escadinhas, a fina flor do bairro e do gênero humano. Para cúmulo de desespero, vi através das vidraças da escola, no claro azul do céu, por cima do Morro do Livramento, um papagaio de papel, alto e largo, preso de uma corda imensa, que bojava no ar, uma coisa soberba. E eu na escola, sentado, pernas unidas, com o livro de leitura e a gramática nos joelhos.” (ASSIS, 1994)

A escola aparta e aprisiona, afastando o estudante do sentido que está lá fora: a paisagem viva, repleta de gente, dos jogos e brincadeiras, do céu azul, campo e morro estão todos lá fora limitados pelos muros da escola e suas regras disciplinares.

Acreditamos que materiais paradidáticos podem ajudar a trazer as paisagens nativas e afetivas para dentro de sala de aula. O café quente com avoador no fim de tarde na casa da avó quilombola, seus quintais de fruta, o céu estrelado, tudo isso pode ser apresentado, não diretamente, mas através de imagens, mapas, textos que remetem às suas próprias vidas.

O caderno paradidático foi produzido a partir dos dados coletados nesta pesquisa, mas esquematizados a partir de uma linguagem acessível ao ensino médio, além de ser construído com alternância de textos e recursos gráficos que tornem o material mais acessível ao público infanto-juvenil. Espera-se que o material produzido possa ser utilizado em processos de educação formal e/ou informal. Seja integrando atividades curriculares das turmas regulares ou atividades não-regulares.

Nas atividades curriculares, o material poderá ser apropriado de forma disciplinar pelos componentes de história, geografia, língua portuguesa, ciências e arte do Ensino Fundamental II. Se for utilizado no ensino médio, também pode ser trabalhado ainda com as disciplinas de ciências sociais, filosofia e biologia, além daquelas já citadas, do ensino fundamental. Apesar das possibilidades de uso disciplinar do material, ele será melhor aproveitado pelo uso multi-, inter- ou trans-disciplinar, em projetos integradores ou outras ações que promovam o agrupamento de várias disciplinas, bem como ações que busquem aproximar as escolas das comunidades quilombolas.

O objetivo do caderno paradidático é oferecer um produto de educação contextualizada com a realidade socioambiental dos quilombos de Seabra, capaz de fazer uma conexão entre a realidade vivenciada nos quilombos e a linguagem escolar. Espera-se que possa ser utilizado em escolas que tenham o público quilombola como forma de referenciar os saberes escolares em histórias de vida que sejam familiares e enraizadas nos saberes dos jovens dos quilombos. O seu uso para o público não-quilombola também seria muito benéfico, no sentido de promover a abertura à alteridade e a equidade, além do conhecimento de personagens e comunidades essenciais para se conhecer a história e o território da Chapada Diamantina.

Um dos elementos do caderno paradidático é o calendário sociocultural circular, produção gráfica realizada que representa as atividades comunitárias que ocorrem no Agreste ao longo de um ano.

A construção do calendário ocorreu em duas fases distintas. A primeira fase, desenvolvida a partir de entrevistas semiestruturadas e observação participante, já apresentadas anteriormente. Na segunda fase, procurou-se representar o esquema de compreensão espaço-temporal através de uma mensagem estética, objetivando traduzir visualmente a complexidade das interações entre tempo e espaço. Esta abordagem estética não só enriquece a compreensão do calendário como também facilita a internalização dos conceitos subjacentes ao representar de forma intuitiva e visual as dinâmicas temporais e espaciais observadas.

Figura 18 - Calendário Socioambiental Circular da Comunidade Quilombola do Agreste



Autoria: Joyce Holanda e Lúcia Araújo, 2024

Na busca por uma representação da realidade, nossa abordagem artística se orienta para a simplicidade e a objetividade. Optamos por uma cenografia que se concentra em imagens evocativas, cenas que capturam a essência dos momentos, sem recorrer a artifícios ou elementos fantasiosos. Acreditamos que essa escolha nos permite transmitir de forma direta e eficaz a passagem do tempo, utilizando-se

de representações visuais que ressoam com a audiência pela sua familiaridade e autenticidade.

Para a elaboração gráfica do calendário, utilizamos os princípios da iconografia e iconologia conforme descritos por Panofsky (1996), com o objetivo de que o material contribua na produção de sentidos. Integrando esses conceitos, após a análise dos dados, foi elaborado um design que inicialmente coloca a jaqueira no centro, simbolizando a Associação Comunitária Amigos do Agreste, uma vez que a primeira reunião foi realizada à sombra da jaqueira de Gonçalo.

Durante nossa observação participante, foi relatado que a jaqueira foi o local da primeira reunião da comunidade, ocorrida antes de a associação possuir uma sede física. Até hoje, a jaqueira é lembrada como um símbolo afetivo e representa a memória coletiva da comunidade. Tanto os mais velhos quanto os jovens, como Marleide e Ewelín, destacam a importância dessa árvore.

Essa interconexão nos levou a utilizar a imagem da jaqueira no centro do calendário, interpretando seu papel cultural e histórico na comunidade quilombola. Como ícone, a jaqueira transmite visualmente a origem e a união da associação. Simbolicamente, ela representa conceitos mais amplos de resistência e identidade. Portanto, a jaqueira de Gonçalo simboliza o local de origem e a força coletiva da associação, além de representar a resistência da comunidade quilombola. Visualmente, a jaqueira serve como um significante do local, integrando memória e identidade coletiva.

Figura 19 - Pé de jaca (Zé Gonçalo)



Autora: Marleide Rosa da Silva, 2020

Figura 20 - Representação gráfica da dimensão simbólica da jaqueira



Autoria: Joyce Holanda e Lúcia Araujo, 2023

## 6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho discutimos os sentidos que os quilombolas do Agreste atribuem ao seu ambiente. Por ambiente, ou natureza, entendemos o espaço, o tempo, e a matéria-energia. Em termos das ciências sociais podemos dizer: o território, as temporalidades vivenciadas e os elementos socioambientais que constituem a dinâmica da comunidade. Como adotamos uma visão de natureza que abrange o elemento humano como parte integrante, as discussões seguiram sem rígidas separações ou fronteiras entre o natural e o artificial, entre o ser humano e a natureza. Para dar conta destes temas, utilizamos uma abordagem socioambiental e, ao longo do texto, transitamos entre diversas ciências, tais quais a antropologia, a geografia, a história, a literatura, a pedagogia e as ciências ambientais e agrárias. Como o conhecimento tradicional não separa seus saberes em caixas disciplinares, não faria sentido que nós seguissemos uma abordagem puramente disciplinar ao retratá-los.

No capítulo 03, o primeiro resultado apresentado foi a caracterização das comunidades quilombolas de Seabra, e também de Boninal, como parte de um mesmo vale quilombola. Os dados de campo que encontramos fortalecem essa tese, na medida em que evidenciamos falas e situações que reforçam a existência de laços de parentesco e a existência de redes de circulação de saberes, objetos e afetos que vinculam as comunidades entre si. Esse resultado apresenta uma interface histórica, outra geográfica e uma terceira antropológica. Do ponto de vista histórico, reforça a hipótese de uma origem comum das comunidades quilombolas da região. Do ponto de vista geográfico, importa perceber que apesar de cada comunidade ter o seu próprio território certificado, as mesmas devem ser percebidas como parte de uma estrutura de circulação de pessoas, mercadorias e ideias, ou seja, um espaço econômico e social integrado a partir de diversos fluxos orientados pela ancestralidade comum. Essa rede não impede, no entanto, a percepção das diferenças entre os territórios, com a importância de compreender a influência dos fatores geomorfológicos e das práticas econômicas na configuração de cada comunidade .

A partir da visão antropológica, é possível entender traços culturais e universo simbólico compartilhado entre as comunidades, como a importância simbólica das casas de farinha e do cultivo da mandioca; das relações ambíguas com São Paulo; das relações intergeracionais complexas, marcadas pelo respeito ancestral aos mais velhos ao lado de uma cultura de influência urbana que valoriza símbolos de consumo associados à juventude; das relações de gênero, marcadas pela evidente divisão do trabalho e da sociabilidade entre homens e mulheres, mas que não apaga o protagonismo feminino na liderança de algumas associações ou articulações comunitárias.

Já no capítulo 04, apresentamos e discutimos as experiências do tempo para a Comunidade Quilombola de Seabra. Ao contrário da sessão anterior, em que utilizamos os dados da observação participante e entrevistas, aqui utilizamos também os resultados extraídos das ferramentas de diagnóstico rápido participativo aplicados na comunidade.

O capítulo foi construído a partir de três subdivisões: Na primeira etapa, discutimos o tempo circular, onde a vida humana se integra aos ciclos da natureza, a partir de três eixos: o ciclo anual dos festejos que reafirma uma cosmologia católica e afrobrasileira, o ciclo anual pendular da migração e as respostas sociais aos ciclos da natureza. A principal ferramenta de diagnóstico rápido participativo utilizado nessa etapa foi o calendário socioambiental.

Na segunda etapa do capítulo 04, discutimos a temporalidade linear, marcada pela racionalidade estratégica e busca de avanços coletivos pela comunidade ao longo da sua história a partir da análise da linha do tempo. Por fim, ao final, ao pensarmos os desafios do momento presente em vistas a busca por transformações futuras, utilizamos a análise realizada através da matriz FOFA e árvore de problemas

No capítulo 05 realizamos uma discussão sobre as etapas de construção do produto. O produto segue em anexo trazendo explicações, em material de riqueza gráfica, e linguagem acessível ao público infanto-juvenil, discussões transdisciplinares sobre quilombos, o território do vale quilombola, a sua relação

com o tempo, letras de músicas do batuque e receitas de alimentos típicos. O material foi ilustrado com boxes, gravuras, mapas, fluxogramas e ilustrações que tem o intuito de reforçar, através dos estímulos visuais, a experiência da leitura.

Este material paradidático foi construído através dos dados e observações obtidas através desta pesquisa. Acreditamos que o material didático será importante para subsidiar práticas de ensino-aprendizagem executadas em nossa região contextualizadas com os saberes locais dos quilombos seabrenses.

Acreditamos que são necessárias inúmeras pesquisas futuras para explorar diversos temas ainda não explorados da vida social destas comunidades. Sobretudo, é necessário ouvi-las e convidá-las a decidir quais os campos de estudo estão dentro dos interesses de seus moradores, reafirmando a capacidade de intervenção dos quilombolas de Seabra como intérpretes de suas próprias realidades.

## REFERÊNCIAS

A CULTURA DOS SURDOS PROFUNDOS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO AGRESTE NA PERSPECTIVA DO ÓCIO CRIATIVO; Direção: Odair Barreto de Souza. Roteiro: Carmelo Suzarte dos Santos. Youtube. (10 min.) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NrLIWik8Zis&t=307s>>. Acesso em Mai. de 2024.

ACSELRAD, H., RÉGIS, L., Disputas Cartográficas e disputas territoriais. In: ACSELRAD, H. (coord.). **Cartografias sociais e território**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, p.13-44, 2008.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Editora Schwarcz. 2009.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. IN: **Raça: Perspectivas antropológicas**.(Org. Osmundo Pinho). ABA. 2008.

ASSIS, Machado de. **Obra Completa**. Rio de Janeiro : Nova Aguilar , v. II, 1994.

BAHIA. Secretaria de Cultura. **Divisão Territorial da Bahia - Chapada Diamantina**. Disponível em <[http://www.cultura.ba.gov.br/arquivos/File/01\\_divisao\\_territorial\\_2/03\\_chapada.pdf](http://www.cultura.ba.gov.br/arquivos/File/01_divisao_territorial_2/03_chapada.pdf)>. Acesso: fev. 2024.

BAHIA. Secretaria do Desenvolvimento Rural. **Documentos legais relacionados a Bahiater e ater**. Disponível em <<https://docs.google.com/document/d/1vgoYExhSp4MgMXgY27qyLII-3TmEHKVnIjv7LP1yxdg/edit>>. Acesso em Abr. 2024.

BARBOSA, Aline Miranda. **Geo-grafias racializadas: comunidades quilombolas e natureza em disputa (Seabra – Bahia)**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

BERNAL, M. Atena Negra. Em **Atena Negra**. Rutgers University Press, 2020.

BRASIL. **Lei 10.639/2003**, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9. 394, de 20 de dezembro de 1996. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília.

BRASIL. Ministério da Educação. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana**. Brasília, 2009.

BRASIL. Ministério da Educação. **Instituto Federal - Concepção e Diretrizes**. Brasília, 2008.

BRASIL. Ministério do desenvolvimento rural. **Diagnóstico Rural Participativo - Guia Prático**. Brasília, 2006.

BRASIL. Ministérios desenvolvimento social. **Levantamento de Comunidades Quilombolas**. Brasília, 2011. Disponível em <[https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/cadastro\\_unico/levantamento-de-com-unidades-quilombolas.pdf](https://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/cadastro_unico/levantamento-de-com-unidades-quilombolas.pdf)>. Acesso em: 25 de maio de 2024.

BRASIL. **Decreto nº 4.887**, de 20/11/2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ato das disposições constitucionais transitórias. Novembro de 2003.

BRASIL. Ministério de Minas e Energia. **Luz para todos: um marco histórico**. Disponível em <[https://www.mme.gov.br/luzparatodos/downloads/Livro\\_LPT\\_portugues.pdf](https://www.mme.gov.br/luzparatodos/downloads/Livro_LPT_portugues.pdf)> Acesso em 04 de maio de 2024.

BUITENDAG, Johan; SIMUT, Corneliu C.. A natureza como Deus: uma justaposição de Vito Mancuso e Alexander von Humboldt na busca pela compreensão da realidade. **Herv. teol. viga.** , Pretória, v. 3, pág. 1-10, 2021 . Disponível em <[http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0259-94222021000300031&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222021000300031&lng=en&nrm=iso)>. acesso em 01 de maio de 2024. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v77i3.6525>.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Breve panorama do Movimento Negro no Brasil**. Santa Bárbara d'Oeste: 22, Agosto. 2022. Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7s2b6H0A4rs&t=2125s>> . Acesso em: Ago. 2023.

CARTILHA 9 : Catálogo de registro : **Etnobotânica das plantas alimentares de quatro comunidades tradicionais do Norte de Minas Gerais** / Elaboração Lis Soares Pereira... [et al.]. Viçosa, MG : Universidade Federal de Viçosa; MEC/SESu, 2016.

CARVALHO, José Murilo. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002

CASTRO, Yeda Pessoa. **O português do Brasil e os falares afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2022.

CENSO Demográfico 2022: população residente, total e quilombola, por localização do domicílio: primeiros resultados do universo. In: IBGE. Sidra: sistema IBGE de recuperação automática. Rio de Janeiro, [2023]. **Resultados Quilombolas**. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2022/primeiros-resultados-quilombolas>. Acesso em: out. 2023.

CENSO Demográfico 2022: população residente, total e quilombola, por localização do domicílio: primeiros resultados do universo. In: IBGE. Sidra: sistema IBGE de recuperação automática. Rio de Janeiro, [2023]. **tab. 9578**. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/9578>. Acesso em: out. 2023.

CEPAL. **Metodologia para elaboração de instrumentos de desenvolvimento local**. Santiago-Chile, 2012. Disponível em <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/bdc74713-bfc5-428a-ba89-0e6b5bc2e343/content> . Acesso em 23 de março de 2024

CHAYANOV. A. V. Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. In: GRAZIANO DA SILVA J. e STOLKE. V. **A questão agrária**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MORRO DO REDONDO: PRÁTICAS E SABERES TRADICIONAIS; Direção: Joene Xavier. Roteiro: Joene Xavier. Produção: ELA Audiovisual. Brasil, 2022. Youtube. (21 min.) Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sWwpTQXxdal>>. Acesso em Mai. de 2024.

CRUZ E SOUZA. **O emparedado**. Belo Horizonte: 2008. disponível em <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/11-textos-dos-autores/694-cruz-e-sousa-o-emparedado>>. acesso em 23 de março de 2023

CUTI. **Negroesia**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.136 p. Disponível em <https://www.cuti.com.br/negroesiapoemas>

DA COSTA, Rogério Haesbaert. **O mito da desterritorialização: do" fim dos territórios" à multiterritorialidade**. Bertrand Brasil, 2004.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. EbooksBrasil.org, 2003. Disponível em <file:///C:/Users/Windows/Downloads/livro%20integra%20A%20Sociedade%20do%20Espet%3%A1culo.pdf>. Acesso em 02/05/2024

DOS SANTOS, José Ataíde. Os saberes, a tecnologia e sociabilidade no processo de fabricação de farinha de mandioca na comunidade quilombola de santa rita de barreira no município de são miguel do guamá–pa. **Nova Revista Amazônica**, v. 6, n. 1, p. 267-275, 2018.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**, v. 1, p. 26-46, 2020.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Macabéa: Flor de Mulungu**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2023.

FELTRAN, J. C. *et al.* **Potencial da cultura da mandioca para bioenergia**. 21 de junho de 2016 Editor v. 68. Disponível em <<http://oagronomico.iac.sp.gov.br/?p=27>> acesso em mar. 2023.

FERRARO JUNIOR, L. A.; TASSARA, E. T de O.; ARDANS, O. **Mapeamentos, diagnósticos e intervenções participativos no socioambiente**. 2007.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano: mitos de África**. São Paulo: Summus, 1999.

FREIRE, Paulo . **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 46. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades Quilombolas Certificadas**. Brasília, 2024. Disponível em <<https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos-menu-departamentos/dpa/comunidades-certificadas/crqs-certificadas-30-04-2024.pdf>> . Acesso em: 01/04/2024.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 2013.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**. Petrópolis: vozes, 1997.

GIRARD, G. **Leitura de mitos em mapas: Um Caminho Para Repensar as Relações entre Geografia e Cartografia**. Geografares, [S. l.], n. 1, 2000. DOI: 10.7147/GEO1.1162.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**. Saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. **Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos**. Currículo sem fronteiras, v. 12, n. 1, p. 98-109, 2012.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. *In*: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/pensamento-e-ciencia/2106-2106/file.html>

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *In*: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

GUEDES, Azamor Coelho. **O racismo e seu enfrentamento na escola e no trabalho: Processos de escolarização e profissionalização de jovens**

**quilombolas da Chapada Diamantina-BA.** Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira: 2018.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade.** Bertrand Brasil. Rio de Janeiro: 2004

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12ª. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

IBGE. **Cadastro de comunidades quilombolas ajuda nos preparativos da pesquisa.** Disponível em <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/23521-cadastro-de-comunidades-quilombolas-ajuda-nos-preparativos-da-pesquisa>> Acesso em: 01/04/2024.

IFBA. **Grupos de pesquisa: MUANZI.** Disponível em <<https://portal.ifba.edu.br/seabra/pesquisa/muanzi>>. Acesso: mar.2023

INCRA. **Veja o andamento da titulação quilombola 31.12.2023.** Disponível em <[https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/Vejaoandamentodatituloquilombola\\_31.12.2023.pdf](https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/Vejaoandamentodatituloquilombola_31.12.2023.pdf)>. Acesso em mar.2024.

JUNIOR, Itamar Vieira. **Torto arado.** São Paulo: Todavia, 2019.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. Educação ambiental com compromisso social: o desafio da superação das desigualdades. **Repensar a educação ambiental: um olhar crítico.** São Paulo: Cortez, p. 11-31, 2009.

LAYRARGUES, P. P.; LIMA, G. F. da C. As macro-tendências político-pedagógicas da educação ambiental brasileira. **Ambiente & sociedade**, v. 17, p. 23-40, 2014.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. Pandemias, colapso climático, antiecológico: Educação Ambiental entre as emergências de um ecocídio apocalíptico. **Revista Brasileira de Educação Ambiental (RevBEA)**, v. 15, n. 4, p. 1-30, 2020.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. Educação ambiental com compromisso social: o desafio da superação das desigualdades. In: LOUREIRO, Carlos Frederico B.; LAYRARGUES, Philippe Pomier; CASTRO, Ronaldo Souza de. **Repensar e educação ambiental: um olhar crítico.** São Paulo: Cortez, 2009

LEFF, Enrique. Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. In: **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder.** Petrópolis: Vozes, 2004 p. 309-345.

LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho como uma ecofilosofia e ecosofia. Tradução para uso didático de LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho as Ecophilosophy and Ecosophy. **Journal of Human Ecology**, 49(3), 2015, p. 301-308., por Leonardo da Silva Barbosa.

LISBOA, Liliane do Vale; LISBOA, Eliana Santana. O calendário socionatural: uma proposta pedagógica na escola da comunidade indígena sorocaima. **Revista Presença Geográfica**. Vol. VI, Num. 01, edição especial, 2019.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo. Educação ambiental transformadora. Identidades da educação ambiental brasileira. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, p. 65-84, 2004.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva ; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MESTRE VERDELINHO. **Grande poder**. Disponível em <http://www.redecocoderoda.com.br/h3/index.php/o-coco/mestres/104-mestre-verdelinho-1945-2010> acesso em mar. de 2023.

MÉSZÁROS, I. **A educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2008

MIRANDA, Ellen; RODRIGUES, Doriedson. Saberes,[re] construção de identidades e contradição trabalho-capital em comunidade quilombola. **Revista Trabalho Necessário**, v. 18, n. 36, p. 212-234, 2020.

MIRANDA, Eduardo O. **Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência**. Edufba, 2020.

MÓNICO, Lisete et al. A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa. **CIAIQ 2017**, v. 3, 2017.

MOREIRA, Gislene. **Sertões Contemporâneos: rupturas e continuidades do Semiárido**. Salvador: EdUNEB e EdUFBA, 2018.

MOURA, Clóvis. **A Quilombagem como Expressão de Protesto Radical**. 2001. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/moura/2001/mes/quilombagem.htm>. Acessom em 01.05.2024.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 5ª ed.- Teresina : EdUESPI, 2021.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. 5ª ed. São Paulo: Anita Garibald / Fundação Maurício Grabois, 2014.

MUNANGA, Kabengele. **Superando o Racismo na escola**. 2ª edição revisada / Kabengele Munanga, organizador. – [Brasília]: Ministério da Educação, Secretariade Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.204p.: il.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista usp**, n. 28, p. 56–63, 1996.

NASCIMENTO, Abdias. O quilombismo: uma alternativa política afro-brasileira. *In Afrodiáspora*. Revista de Estudos do Mundo Negro. ano 3, n. 6 e 7, abr./dez. 1985. Disponível em [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4408009/mod\\_resource/content/2/NASCIMENTO-Abdias\\_O%20Quilombismo.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4408009/mod_resource/content/2/NASCIMENTO-Abdias_O%20Quilombismo.pdf). Acesso em: 01/04/2024

NASCIMENTO, Abdias. : **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 2. ed. Brasília / Rio de Janeiro: Fundação Palmares / OR Editor Produtor, 2002, p. 269-274). Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/11-textos-dos-autores/1444-abdias-nascimento-ento-quilombismo-um-conceito-cientifico-historico-social> .Acesso 25 de fevereiro de 2024

NASCIMENTO, Abdias. **Thoth/ informe de distribuição restrita do senador Abdias Nascimento**/Abdias Nascimento n. 1 (1997) Brasília: Gabinete do Senador Abdias Nascimento, 1997 – Quadrimestral (janeiro – fevereiro – março – abril) V.; 25 cm. Disponível em <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/502815> acesso 24 de março de 2023

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Rio de Janeiro: Zahar. Editora schwarcz, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Revista Afrodiáspora**:1985. Fls. 165/166. Disponível em [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4408010/mod\\_resource/content/2/NASCIMENTO-Beatriz\\_O%20conceito%20de%20Quilombo%20e%20a%20resist%C3%Aancia%20cultur%20negra.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4408010/mod_resource/content/2/NASCIMENTO-Beatriz_O%20conceito%20de%20Quilombo%20e%20a%20resist%C3%Aancia%20cultur%20negra.pdf). Acesso em: 01/04/2024

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

NOGUEIRA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. **Griot: Revista de Filosofia**, vol. 4, núm. 2, pp. 1-19, 2011

Oliveira, Débora da Silva. **Relatório Final PIBC-EM**. [s.], IFBA, 2023

OLIVEIRA, Lauro Roberto Ferreira. **Educar pela pesquisa : uma abordagem a partir da aplicação da história oral no ensino de História**. 2022. 163 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2022.

OLIVEIRA, Luana Figueiredo de Carvalho. **A habitação a partir do olhar da etnicidade quilombola: estudo de caso do Programa Nacional de Habitação Rural no Território Quilombola de Mocambo da Cachoeira na Chapada Diamantina**. Dissertação de mestrado 300 (Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo). Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2019.

MIRANDA, Ellen; RODRIGUES, Doriedson. Saberes, [re] construção de identidades e contradição trabalho-capital em comunidade quilombola. **Revista Trabalho Necessário**. V.18, nº 36 - 2020 (maio-ago).

PHILIPPI JR, A., TUCCI, M. C. E., HOGAN, D. J. e NAVEGANTES, R. **Uma Visão Atual e Futura da Interdisciplinaridade em C&T Ambiental**. In: PHILIPPI Jr., A. Interdisciplinaridade em Ciências Ambientais / São Paulo: Signus Editora, 2000. cap.16, p. 269-280.

PINTO, Fernanda Lemos; RIBEIRO, André Luiz Rosa. Oralitura e memória nos quilombos baianos. *In: Revista Tabuleiro das Letras*. v.17.N1. 2023. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/17120>. Acesso em: Mai. 2024.

PORTELA, Ana Carla Lima. **Tabuleiro identitário: O quase do racismo à brasileira e sua encruzilhada quilombola no IFBA do território de identidade da Chapada Diamantina**. Dissertação (mestrado). Universidade do Estado da Bahia. Salvador: 2017.

POUPART, Jean. A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas. *In: Poupart, Jean et al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2014.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. **Cadernos de Formação: Educação Popular e Direitos Humanos**. São Paulo, 2015.

RAMOSE, Mogobe B. **Globalização e ubuntu**. Epistemologias do Sul, v. 2, 2009.

RIBEIRO, Djamilia. **Lugar de fala**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

SANTANA FILHO, Diosmar Marcelino de. **A geopolítica do estado e o território quilombola no século XXI**. Paco Editorial, 2018.

SANTOS, Antônio Bispo. Das confluências, cosmologias e contra-colonizações. Uma conversa com Nego Bispo Entrevista concedida a LEAL, Natacha Simei et al. **Revista EntreRios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia**, v. 2, n. 1, p. 73-84, 2019.

SANTOS, Antonio. Bispo. **A terra dá. a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Antônio BISPO. **Nêgo Bispo: vida, memória e aprendizado quilombola**. Youtube, 15 de março de 2021, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gLo9ZNdgJxw&t=218s> . Acesso em: 27 de abril de 2022.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2017.

SOUZA, Barbara Oliveira. **Aquilombarse**: Panorama histórico, identitário, político do Movimento Quilombola Brasileiro. Tese (doutorado). Universidade de Brasília: Brasília, 2008.

SERRA DO QUEIMADÃO: UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA; Direção: José Carlos Torres. Produção: Amach. Youtube. (40 min). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=t0wIDxiExqI>>. Acesso em Mai. de 2024.

SUPERINTERESSANTE. **Qual é o feijão mais popular do Brasil**. 2019. <https://super.abril.com.br/saude/qual-o-feijao-mais-popular-no-brasil>. Acesso em abr.2024.

SANTOS, Richard. **Maioria minorizada: um dispositivo analítico de racialidade**. Telha, 2021.

TERRAS QUE LIBERTAM; Direção: Diosmar Filho, Harrison Araújo. Roteiro: Diosmar Filho. Produção: Ajayô Filmes. Brasil: Ajayô Filmes, 2021. Ecofalante Play. (52 min.) Disponível em: <<https://play.ecofalante.org.br/detalhes/terras-que-libertam-historias-do-cupertinos>>. Acesso em Mai. de 2024.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

VALLADARES, Licia. Os dez mandamentos da observação participante. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 22, p. 153-155, 2007.

WEISHEIMER, Nilson. **A situação juvenil na agricultura familiar**. Tese (Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2009

WITTGEINSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

## ANEXO 1

## PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP



## PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

## DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** Águas ancestrais: mapeamento socioambiental participativo da comunidade quilombola do Agreste, Seabra-BA

**Pesquisador:** JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA

**Área Temática:**

**Versão:** 2

**CAAE:** 59456022.2.0000.0053

**Instituição Proponente:** Universidade Estadual de Feira de Santana

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

## DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 5.818.453

## Apresentação do Projeto:

Trata-se de apreciação de retorno de pendências elencadas pelo parecer CEP/UEFS nº5.546.108 datado de 26 de julho de 2022.

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram retiradas do arquivo Informações Básicas da Pesquisa "PB\_INFORMAÇÕES\_BÁSICAS\_DO\_PROJETO\_1943741.pdf" anexado em 12/11/2022. Trata-se de projeto de pesquisa de dissertação de mestrado da pesquisadora responsável JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA sob orientação da Professora Dra Marjorie Cseko Nolasco e co-orientação da Professora Dra Gislene Moreira Gomes, junto ao PROFICIAMB.

"Neste trabalho investigaremos como as moradoras e moradores da comunidade quilombola do Agreste interpretam as suas relações socioambientais em seu território. A partir dessa investigação, será proposto a construção de material didático para uso no Ensino Médio, centrado em um mapeamento socioambiental participativo da comunidade quilombola do Agreste, com ênfase nos bens hídricos do território. O mapa será fruto do diálogo e convivência com quilombolas propiciado por entrevistas semiestruturadas e observação participante da comunidade, com foco na compreensão de suas questões socioambientais. O trabalho será orientado por uma perspectiva metodológica etnográfica e semiológica, a partir do pressuposto de que a relação entre ser humano e natureza é sempre mediada pelo processo de produção e interpretação de símbolos e significados."

**Endereço:** Avenida Transnordestina, s/n - Novo Horizonte, UEFS  
**Bairro:** Módulo I, MA 17 **CEP:** 44.031-460  
**UF:** BA **Município:** FEIRA DE SANTANA  
**Telefone:** (75)3161-8124 **E-mail:** cep@uefs.br



Continuação do Parecer: 5.818.453

**Objetivo da Pesquisa:**

"Objetivo Primário:

Elaborar o material didático "Águas Agrestes - Cartografia socioambiental dos da Comunidade Quilombola do Agreste" balizado pelos saberes tradicionais.

Objetivo Secundário:

1) Compreender, a partir das entrevistas semiestruturadas e observação participantes, os sentidos atribuídos ao espaço e bens naturais, com ênfase nos bens hídricos, da comunidade quilombolas do Agreste; 2) Levantar, a partir do diálogo interdisciplinar, o conhecimento construído a partir do saber tradicional, primeiramente buscando compreender a construção desse saber local, e a posteriori, buscar compreender as inter-relações existentes entre os moradores da comunidade e os bens naturais. 3) Realizar, através do mapeamento participativo, a modelagem cartográfica socioambiental dos bens hídricos a partir das e representações dos quilombolas.

**Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

"Riscos:

Como previsão para os riscos, durante a coleta de informações através dos relatos que acompanham os mapas afetivos, é possível que o participante sinta algum tipo de constrangimento, embora os temas que serão abordados nas entrevistas não tenham qualquer caráter pessoal, mas centre nos significados atribuídos nas comunidades aos recursos naturais.

Benefícios:

Como benefício da pesquisa o participante da pesquisa estará contribuindo para a produção de material didático contextualizado, capaz de subsidiar práticas de ensino pedagogicamente bem estruturadas e capazes de dialogar com a realidade dos estudantes quilombolas."

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

"O material permitirá, a partir das questões locais, a reflexão sobre o contexto ambiental mais amplo e, portanto, servirá para ampliar os horizontes também dos estudantes não quilombolas do ensino médio do município de Seabra. Também possibilitará uma compreensão da relação da comunidade com o

**Endereço:** Avenida Transnordestina, s/n - Novo Horizonte, UEFS  
**Bairro:** Módulo I, MA 17 **CEP:** 44.031-460  
**UF:** BA **Município:** FEIRA DE SANTANA  
**Telefone:** (75)3161-8124 **E-mail:** cep@uefs.br



Continuação do Parecer: 5.818.453

meio ambiente, a partir da representação dos potenciais e desafios socioambientais próprios da convivência com seus ecossistemas." (projeto completo página 4 e 5)"

vide item Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Todos os documentos exigidos pela CNS através das resoluções para apreciação ética dos CEP foi anexado, incluindo orçamento com contrapartida da UEFS

**Recomendações:**

Recomenda-se rever a numeração das páginas do TCLE

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Trata-se de apreciação de retorno de pendências elencadas pelo parecer CEP/UEFS nº5.546.108 datado de 26 de julho de 2022.

**Pendência TCLE**

1) Apresentar a pesquisa de forma convidativa, utilizando linguagem menos formal e mais apropriada ao entendimento dos participantes (Ver Res. 466/12 item II.23);

Observe que o TCLE ora trata o participante por Senhor, utilizando linguagem direta, ora o trata por participante (terceiro e quarto parágrafos), ora o trata por entrevistado (quarto parágrafo) Pedese harmonizar o TCLE e utilizar linguagem simples e direta;

Resposta "Os trechos solicitados foram alterados"

**Análise pendência atendida**

2) Informar aos participantes o direito à buscar indenização caso ocorram danos causados pela pesquisa. (Ver Res. CNS nº 466/12, item IV.3, letra h e Res. 510/2016 Capítulo IV § 2º e Capítulo III, Art. 9º VI).

Pendência atendida

3) Explicitar garantia de direito ao ressarcimento (Ver Res. CNS nº 466/12 item IV.3 letra g);

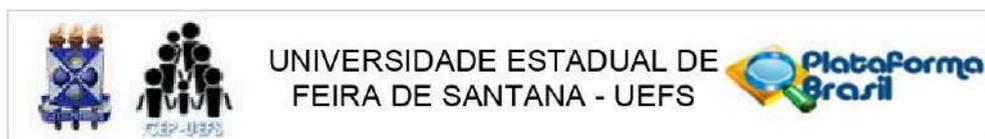
Pendência atendida

4) Manter a informação que o TCLE é elaborado em duas vias e garantir que o participante receberá uma via do TCLE ou TALE. (Ver Res. CNS nº 466/12, item IV.3, letra f). Mas retirar o consentimento pós informado. Como é um convite. A assinatura no TCLE, mostra que o participante e o pesquisador estão em concordância com tudo que consta nele.

Resposta "O trecho solicitado foi retirado, mantendo apenas o trecho solicitado"

Análise Pendência atendiad

**Endereço:** Avenida Transnordestina, s/n - Novo Horizonte, UEFS  
**Bairro:** Módulo I, MA 17 **CEP:** 44.031-460  
**UF:** BA **Município:** FEIRA DE SANTANA  
**Telefone:** (75)3161-8124 **E-mail:** cep@uefs.br



Continuação do Parecer: 5.818.453

5) Para manter a integridade do documento, é necessário que a numeração das páginas seja feita de acordo com o exemplo: 1 de 5 ou 1/5.

Pendência atendida

6) Retirar o espaço destinado ao impressão do dedo polegar

Pendência atendida

Pendência ROTEIRO

7) Solicita-se esclarecer a necessidade de identificação com nome idade, ocupação e escolaridade

Respsota: "Justificamos que a identificação do nome é para o controle do pesquisador, para que as informações da entrevista sejam cruzadas com a da etnografia, mas garantimos que utilizaremos pseudônimos e que os nomes originais não serão utilizados na pesquisa, salvo caso haja manifestação de interesse de divulgação do nome por parte do colaborador. Já a idade, ocupação e escolaridade nos ajudará a entender se há relação entre variáveis etárias, ocupacionais e de escolarização e o teor das respostas."

Análise pendência atendida

Quanto ao orçamento:

solicita-se indicar contrapartida da instituição na execução da pesquisa (exemplos: orientador, uso dabinlioteca).

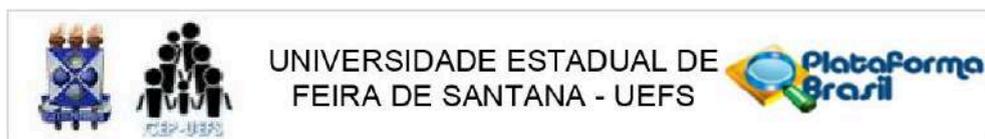
Pendência atendida

Após o atendimento das pendências, o Projeto está aprovado para execução, pois atende aos princípios bioéticos para pesquisa envolvendo seres humanos, conforme norma operacional 001/2013 e a Resolução nº 466/12 e 510/2016 (CNS).

#### **Considerações Finais a critério do CEP:**

Tenho muita satisfação em informar-lhe que seu Projeto de Pesquisa satisfaz às exigências da Res. 466/12 e 510/2016 e da norma operacional 001/2013. Assim, seu projeto foi Aprovado, podendo ser iniciada a coleta de dados com os participantes da pesquisa conforme orienta o Cap. X.3, alínea a - Res. 466/12 e Cap II da Res 510/2016. Relembro que conforme institui a Res. 466/12 e 510/2016, Vossa Senhoria deverá enviar a este CEP relatórios anuais de atividades pertinentes ao referido projeto e um relatório final tão logo a pesquisa seja concluída. Em nome dos membros CEP/UEFS, desejo-lhe pleno sucesso no desenvolvimento dos trabalhos e, em tempo oportuno, um ano, este CEP aguardará o recebimento dos referidos relatórios.

**Endereço:** Avenida Transnordestina, s/n - Novo Horizonte, UEFS  
**Bairro:** Módulo I, MA 17 **CEP:** 44.031-460  
**UF:** BA **Município:** FEIRA DE SANTANA  
**Telefone:** (75)3161-8124 **E-mail:** cep@uefs.br

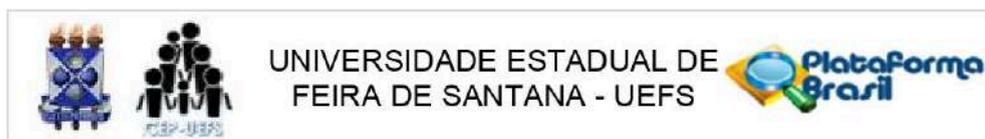


Continuação do Parecer: 5.818.453

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1943741.pdf	12/11/2022 20:34:46		Aceito
Outros	oficio_a_coordenacao_resposatas_as_pendencias_comite_de_etica.pdf	12/11/2022 20:31:37	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Outros	Respostaroteiro_de_entrevista_Joyce.pdf	12/11/2022 20:30:46	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	resposta_termo_de_consentimento_TCLE_JOYCE.pdf	12/11/2022 20:29:53	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Orçamento	resposta_orcamento_Joyce.pdf	12/11/2022 20:29:15	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Declaracao_de_pesquisadores_Marjorie_Cseko.docx	26/08/2022 09:08:58	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	declaracao_pesquisadora_resolucoes.pdf	06/06/2022 17:03:33	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Orçamento	orcamento.pdf	06/06/2022 16:47:41	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Outros	Curriculo_do_Sistema_de_Curriculos_Lattes_Gislene_Moreira_Gomes.pdf	06/06/2022 16:18:30	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	termo_uso_de_imagem.pdf	06/06/2022 15:55:32	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Termo_de_compromisso_coorientadora_Gislene.pdf	06/06/2022 15:30:05	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	termo_de_compromisso_orientadora_Marjorie.pdf	06/06/2022 15:28:34	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	carta_de_anuencia_Agreste.pdf	06/06/2022 15:27:02	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Folha de Rosto	folha_de_rosto_comite_de_etica.pdf	06/06/2022 15:21:07	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	declaracao_de_nao_cooperacao_estrangeira.pdf	10/05/2022 21:09:33	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Outros	Curriculo_do_Sistema_de_Curriculos_Lattes_Marjorie_Cseko_Nolasco.pdf	10/05/2022 21:08:22	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Outros	Curriculo_do_Sistema_de_Curriculos_Lattes_Joyce_Cristina_da_Silva_Holanda.pdf	10/05/2022 21:07:35	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Outros	Roteiro_de_entrevista.pdf	10/05/2022 20:52:14	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	declaracao_de_nao_inicializacao.pdf	10/05/2022 20:51:07	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito

**Endereço:** Avenida Transnordestina, s/n - Novo Horizonte, UEFS  
**Bairro:** Módulo I, MA 17 **CEP:** 44.031-460  
**UF:** BA **Município:** FEIRA DE SANTANA  
**Telefone:** (75)3161-8124 **E-mail:** cep@uefs.br



Continuação do Parecer: 5.818.453

Cronograma	cronograma_de_execucao.pdf	10/05/2022 20:48:02	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_CEP.pdf	10/05/2022 20:47:33	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	termo_de_consentimento_TCLE.pdf	10/05/2022 20:47:08	JOYCE CRISTINA DA SILVA HOLANDA	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

FEIRA DE SANTANA, 15 de Dezembro de 2022

---

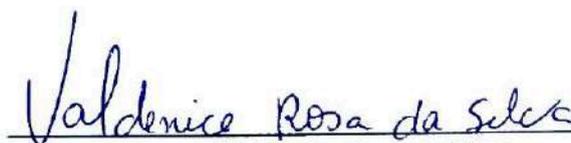
**Assinado por:**  
**Wânia Silveira da Rocha**  
**(Coordenador(a))**

**Endereço:** Avenida Transnordestina, s/n - Novo Horizonte, UEFS  
**Bairro:** Módulo I, MA 17 **CEP:** 44.031-460  
**UF:** BA **Município:** FEIRA DE SANTANA  
**Telefone:** (75)3161-8124 **E-mail:** cep@uefs.br

**ANEXO 02****CARTA DE ANUÊNCIA**

A Associação Comunitária Quilombola Amigos do Agreste, CNPJ: **13.899.893/0001-09**, na figura da presidente Valdenice Rosa da Silva, CPF 053.622.745-46, GR 1315577348, autoriza a pesquisa **"ÁGUAS ANCESTRAIS: MAPEAMENTO SOCIOAMBIENTAL PARTICIPATIVO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO AGRESTE, SEABRA-BA"**, conduzida por Joyce Cristina da Silva Holanda, CPF 073.702.664-27, RG 7546268 e declara ter ciência do seu teor e procedimentos de coleta de dados que serão realizados na própria comunidade.

Seabra, 16 de 05 de 2022



Valdenice Rosa da Silva

Presidente da Associação Comunitária Quilombola Amigos do Agreste

## ANEXO 03

# CADERNO PARADIDÁTICO



## VALE ANCESTRAL QUILOMBOLA



SABERES SOCIOAMBIENTAIS DO QUILOMBO DO AGRESTE





O produto educacional fruto desta pesquisa, material paradidático "Vale Ancestral - Saberes socioambientais do Agreste", busca abordar de maneira acessível aspectos importantes para a compreensão do contexto do Vale Quilombola partindo dos resultados obtidos a partir da pesquisa de mestrado.

A importância deste produto é criar um elo das comunidades dentro do espaço das escolas de ensino básico. Já que um currículo incapaz de dialogar com as paisagens vivas em que os jovens quilombolas habitam e dão sentido às suas existências, cria, muitas vezes, um sentimento de apartação, onde a escola, tal como a prisão, ao invés de gerar significado e prazer, separa os estudantes de suas realidades.

Acreditamos que materiais paradidáticos podem ajudar a trazer as paisagens nativas e afetivas para dentro de sala de aula. O café quente com avoador no fim de tarde na casa da avó quilombola, seus quintais de fruta, o céu estrelado, tudo isso pode ser apresentado, não diretamente, mas através de imagens, mapas, textos que remetem às suas próprias vidas.





## VALE ANCESTRAL QUILOMBOLA

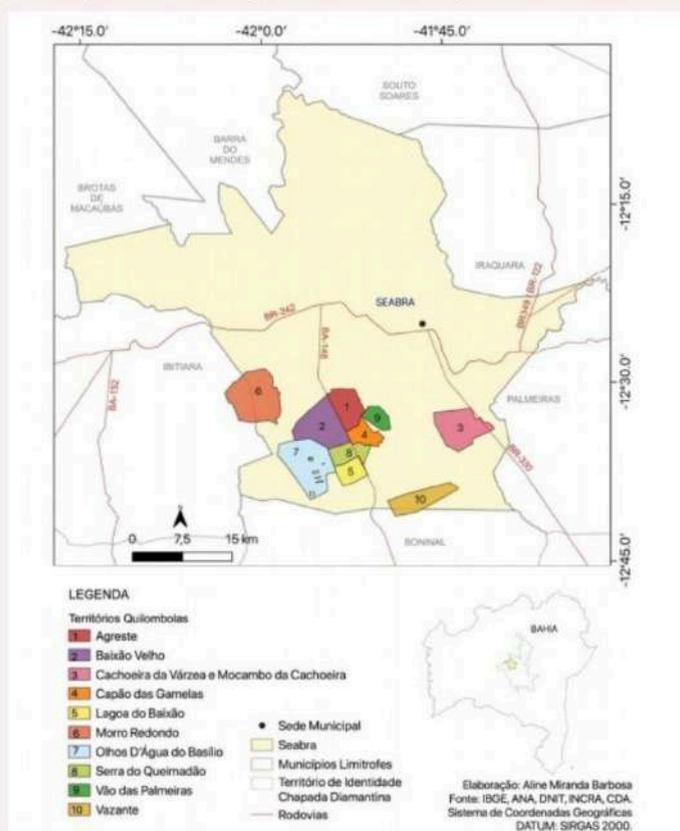
### SABERES SOCIOAMBIENTAIS DO QUILOMBO DO AGRESTE

#### Quilombo

Beatriz Nascimento explica que o termo "quilombo" vem da palavra angolana "Kilombo", referindo-se a grupos de guerreiros que resistiam à invasão portuguesa. No Brasil, quilombo passou a significar comunidades de escravizados fugidos, definidas pelos portugueses como "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco". Essas comunidades eram diversas e abertas a pessoas de várias origens.

Em 1988, a Constituição reconheceu os direitos dos quilombolas: "Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva". Em 2003, um decreto presidencial definiu os quilombos como "grupos étnico-raciais com trajetória histórica própria, relações territoriais específicas e ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão".

Mapa dos Territórios quilombolas do município de Seabra - Bahia



Fonte: Barbosa (2022)



## Identidade e Contribuições dos Intelectuais Negros

Nilma Lino Gomes, em seu artigo "Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira", analisa a identidade política e epistemológica dos pesquisadores negros no Brasil. Ela destaca que, além de se envolverem na luta antirracista, esses intelectuais devem também questionar e reavaliar a ciência e suas metodologias. Segundo Gomes, o intelectual negro deve integrar suas experiências étnico-raciais com o conhecimento científico, desafiando conceitos que ignoram a riqueza da questão racial. Gomes argumenta que é fundamental que esses pesquisadores questionem como a ciência trata os conhecimentos das comunidades negras, frequentemente deslegitimados e subestimados. Esse processo de subalternização está ligado à estigmatização dos saberes produzidos pelos negros, tratados como irracionais ou anticientíficos. Para superar isso, é necessário valorizar e respeitar os conhecimentos das comunidades negras, reconhecendo a influência da colonização e do pensamento eurocêntrico. Gomes sugere que devemos criar uma "ecologia dos saberes", promovendo o diálogo entre diferentes conhecimentos e experiências sociais. As ciências sociais, tradicionalmente, trataram os pesquisados como objetos, mas uma abordagem antirracista deve reconhecer os participantes como sujeitos e produtores de conhecimento. É importante romper com a hierarquia que coloca o conhecimento negro como inferior e reconhecer o pesquisado como sujeito, não apenas objeto, do conhecimento.

Nilma Lino Gomes



Fonte: 6Educom, 2015

### Vale Quilombola: lugares, nomes e histórias

Os topônimos, ou nomes dos lugares, são importantes na representação dos territórios, especialmente na criação e interpretação de mapas. Eles reetem e moldam a compreensão do espaço geográfico e cultural. Os mapas que combinam informações culturais e geográficas usam os nomes dos lugares para transmitir significados importantes, permitindo uma compreensão mais profunda da paisagem.

A relação entre elementos naturais e sociais mostra como a sociedade e o ambiente estão conectados de forma complexa. Aspectos geográficos e históricos se misturam para moldar a identidade e as práticas culturais de uma comunidade. A forma como as pessoas usam e veem a paisagem reflete não só as condições naturais, mas também como essas condições são interpretadas e incorporadas no contexto cultural local. Por isso, é importante analisar tanto os aspectos físicos quanto os culturais na geografia.

Durante a investigação, percebemos que os nomes de todas as Comunidades Quilombolas de Seabra estão diretamente ligados aos aspectos naturais da paisagem, como podemos ver no quadro abaixo:

TOPÔNIMOS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SEABRA	
Comunidade (topônimo)	Elementos definidores da paisagem
Agreste	Campo, não cultivado, rochas, aspereza da paisagem pedregosa
Baixão Velho	Vale, comunidade muito antiga, baixa fértil
Cachoeira da Várzea e Mocambo da Cachoeira	Cachoeira; Planície irrigada
Capão das Gamelas	Depressão com água; Vegetação
Morro Redondo	Morro (elevação pequena com declive suave e baixa altitude)
Olhos D'Água do Basílio	Nascente de fundo de vale
Serra da Queimadão	Escarpa, relevo escarpado
Vão das Palmeiras	Vale; Palmeiral
Vazante	Canal; escoamento do rio
Lagoa do baixão	Depressão com presença de água



Como os nomes dos lugares (topônimos) refletem a identidade e a história de uma comunidade?



A relação entre os elementos naturais e sociais mostra como a sociedade e o ambiente interagem. Aspectos geográficos e históricos se misturam para moldar a identidade e as práticas culturais de uma comunidade. A maneira como as pessoas veem e usam a paisagem reflete não apenas as condições naturais, mas também como essas condições são interpretadas e incorporadas ao contexto cultural local. Isso destaca a importância de uma abordagem que considere tanto os aspectos físicos quanto culturais na análise geográfica.

### Mapa pictórico do Vale Quilombola 1



Autoria: Joyce Holanda e Maisa Santos dos Anjos

## Mapa pictórico do Vale Quilombola 2

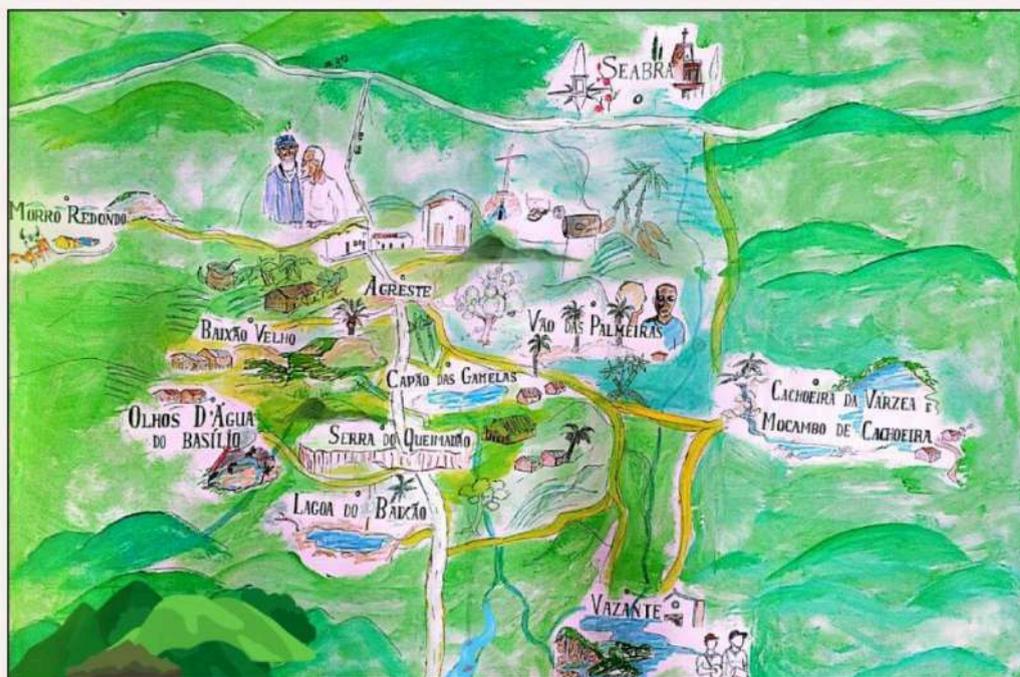


Autoria: Joyce Holanda e Diogo Nascimento dos Santos

Observamos que os aspectos naturais estão diretamente ligados aos aspectos culturais. Por exemplo, o Capão das Gamelas tem no nome uma referência direta à vegetação, mas também possui significados baseados na percepção da paisagem. A gamela, que é um utensílio feito de troncos esculpido ou barro, é lembrada porque a área baixa da comunidade se assemelha a uma gamela. Esses utensílios têm vários usos, como alimentar animais, lavar, armazenar alimentos e decorar.

A análise da comunidade revela uma interação complexa entre os elementos da paisagem local. O Agreste e o Campo são características distintas que refletem as variações do terreno e da ecologia da região. O Baixão Velho é uma área de vale com uma planície irrigada adequada para a agricultura. A presença da Cachoeira da Várzea e do Mocambo da Cachoeira traz dinamismo à paisagem, representando tanto a cachoeira quanto a planície irrigada ao lado.

### Mapa pictórico do Vale Quilombola 3



Autoria: Joyce Holanda e Maisa Santos dos Anjos

O Morro Redondo e a Serra do Queimadão mostram a diversidade do terreno do Vale Quilombola, com elevações suaves e escarpas, respectivamente. Os Olhos D'Água do Basílio indicam nascentes em fundos de vales, enquanto o Vão das Palmeiras destaca a ocorrência de vales e palmeirais. A Lagoa do Baixão revela a existência de depressões com água na área. Esses elementos, desde a topografia até a distribuição de recursos hídricos, ajudam a entender a complexidade e diversidade da paisagem local. O Morro Redondo e a Serra do Queimadão mostram a diversidade do terreno do Vale Quilombola, com elevações suaves e escarpas, respectivamente. Os Olhos D'Água do Basílio indicam nascentes em fundos de vales, enquanto o Vão das Palmeiras destaca a ocorrência de vales e palmeirais. A Lagoa do Baixão revela a existência de depressões com água na área. Esses elementos, desde a topografia até a distribuição de recursos hídricos, ajudam a entender a complexidade e diversidade da paisagem local.

Construa um mapa pictórico da sua comunidade, destacando pontos históricos e culturais importantes. Utilize desenhos, colagens e outros materiais artísticos.



Hasbaert (2011): O território é formado pelas relações sociais e culturais que nele se desenvolvem.

(Yu-Fu Tuan, 1983) O espaço se torna um lugar a partir das experiências compartilhadas e das interações entre os moradores, que dão significado às paisagens.

Como a percepção e o uso da paisagem por uma comunidade mostram sua relação com o ambiente?



Autoria: Anna Júlia Silva Souza, 2023

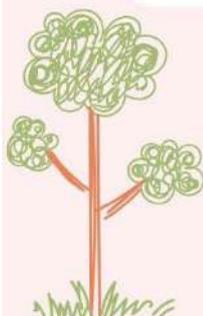
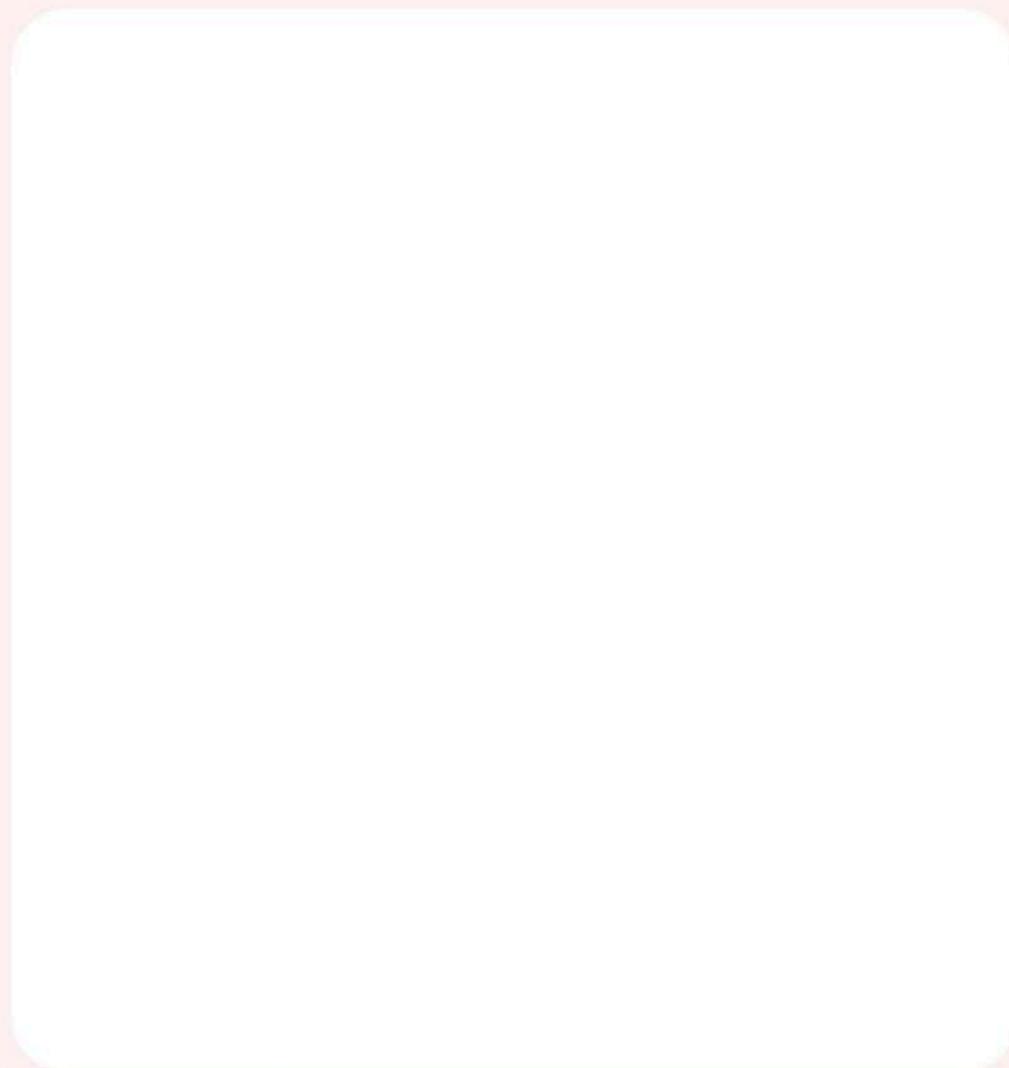
O que você mais gosta na sua comunidade? Quais são os pontos fortes do lugar onde você mora?



Fonte: Autora (2022)



1. Desenhe uma paisagem que represente uma das estações do ano em nossa região. Inclua elementos naturais e culturais que associamos a essa estação.



Por que é importante preservar os nomes tradicionais dos lugares ao mapear as comunidades quilombolas?



A large rectangular area with a light beige background, containing a series of horizontal blue lines for writing. A vertical red line runs down the left side of the area, creating a margin. There are three small, faint circular marks on the left side of the page, one near the top, one in the middle, and one near the bottom.

Que tal conhecer mais sobre o local  
onde você mora?



Você conhece alguma história  
pessoal ou familiar que se relaciona  
com a história da sua comunidade?

Representação gráfica da dimensão simbólica da jaqueira



Autoria: Joyce Holanda e Lúcia Araújo, 2023



Autoria: Joyce Holanda e Lúcia Araújo, 2023

Mês	JAN	Fev	Mar	Abr	Mai	Jun
Cultura	Terno de Reis 06/01 Depois do Reis as pessoas começam a voltar para SP		Quaresma (reunir toda semana, via sacra) Colheita do feijão 4 tipos de feijão Feijão de corda, feijão corujinha, feijão branco, andu, Feijão mangalô	Semana Santa rezar para as almas Colheita do feijão 4 tipos de feijão Feijão de corda, feijão corujinha, feijão branco, andu, Feijão mangalô		24- Alvorada ao nascer do sol. São Pedro Pau de fita Fogueira em pé (árvore na fogueira com brindes)

Clima	Chuva Plantio do feijão	Chuva	Neblina	Neblina		muito frio
Produção	Limão Maracujá amarelo Manga Mandioca	Limão Maracujá amarelo Mandioca	Limão Maracujá amarelo Colheita do feijão Mandioca.	Limão Maracujá amarelo Mandioca	Limão Abacate Maracujá amarelo Milho. Mandioca Muita o avoador	Limão abacate Laranja Maracujá amarelo Milho. Mandioca

Mês	Jul	Ago	Set	Out	Nov	Dez
Cultura	Julho das Pretas	Romaria da Terra - Bom Jesus da Lapa	Caruru	Nossa Senhora do Desterro Preparar a terra	Preparar a terra	10-12. Chegada das pessoas que trabalham em SP (bairro Vera Cruz) Plantio do feijão
Clima	muito frio	Semear fumo Ventos em agosto e chegam até setembro	Semear fumo - Chuva da rama - Ventos (antes eram só em agosto) O mês mais quente do ano		Chuva	Chuva
Produção	Limão abacate Maracujá amarelo Mandioca	Limão abacate Maracujá amarelo Mandioca.	Limão abacate Maracujá amarelo Mandioca	Limão Maracujá amarelo Mandioca	Limão Maracujá amarelo Mandioca	Limão Maracujá amarelo Mandioca Manga

Calendário Socioambiental Circular da Comunidade Quilombola do Agreste



Autoria: Joyce Holanda e Lúcia Araujo, 2024

**Calendário Circular Socioambiental:** Esse calendário é uma forma de organizar tudo o que acontece ao longo do ano – as atividades das pessoas e os ritmos da natureza – mostrando como a vida da comunidade está conectada com o ambiente.

Agora, chegou a sua vez!

Com base no que você vive, observa ou conhece da sua comunidade ou família, preencha a tabela abaixo com as atividades que acontecem em cada período do ano.

👉 Use a tabela como ferramenta para organizar as atividades que fazem parte do seu calendário socioambiental!

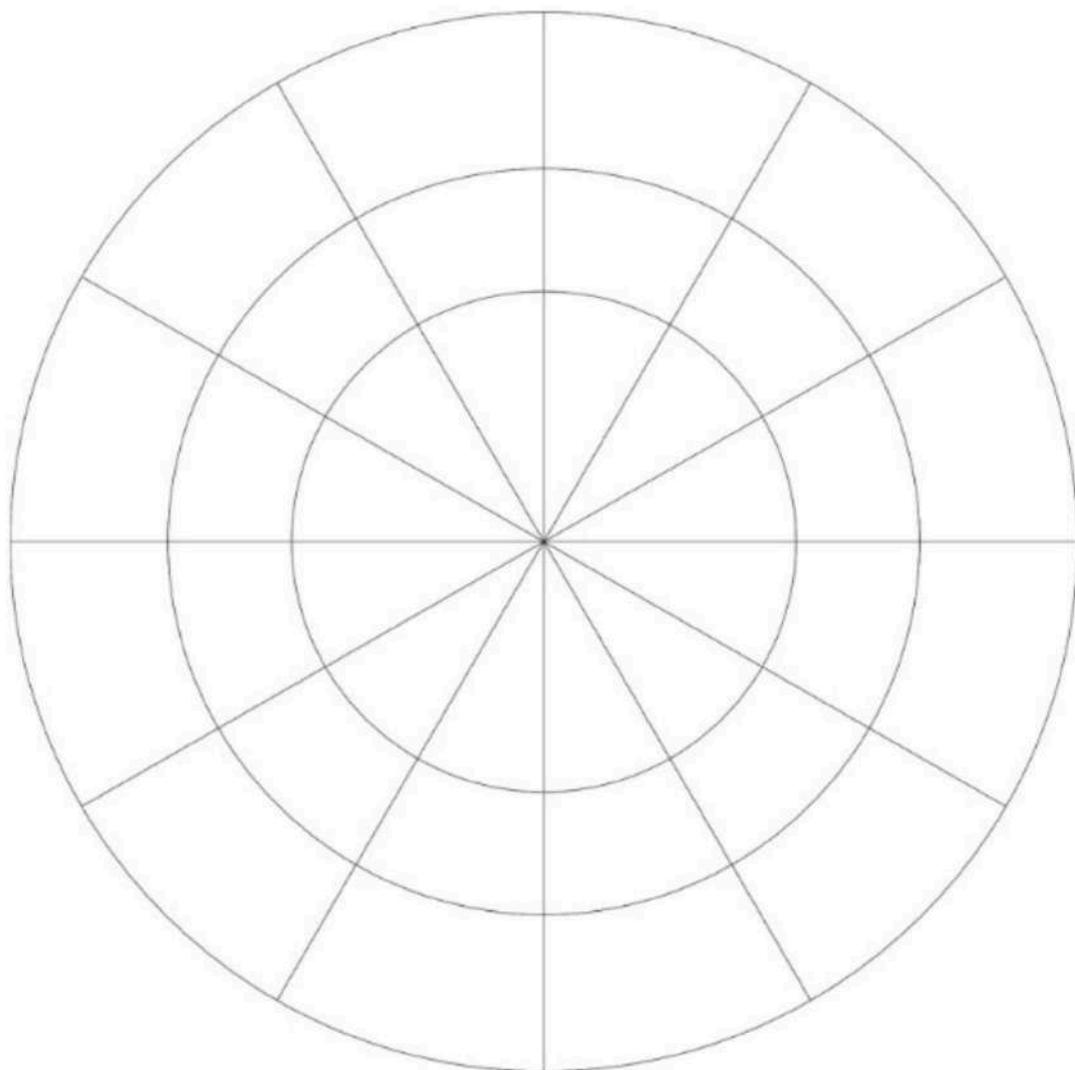
**Tempo Circular:** onde o tempo gira em ciclos, como os ciclos da natureza. Um exemplo disso são as festas religiosas (que misturam tradições católicas e afro-brasileiras), as idas e vindas das pessoas que migram para trabalhar e depois voltam, e as colheitas, que seguem os ciclos da chuva e da terra. Para entender isso, usamos o calendário socioambiental.

MÊS	JANEIRO	FEVEREIRO	MARÇO	ABRIL	MAIO	JUNHO
NATUREZA						
ATIVIDADE/ PRODUÇÃO						
CULTURA						

MÊS	JULHO	AGOSTO	SETEMBRO	OUTUBRO	NOVEMBRO	DEZEMBRO
NATUREZA						
ATIVIDADE/ PRODUÇÃO						
CULTURA						

Que tal fazermos um calendário circular socioambiental da sua comunidade?



- Clima;
- Tempo;
- Estações do ano

- Atividade agrícola;
- Produção;
- Beneficiamento

- Atividades sociais e culturais: Festa, Religião, Lazer, Migração, etc.



Como o clima e as estações do ano influenciam as atividades econômicas e culturais na nossa região?



### Mutirão e Colaboração Comunitária:

O que é um mutirão e como ele ajuda as comunidades a se fortalecerem?

Fotografia "Marrão (Martelo/marreta) de uso coletivo"

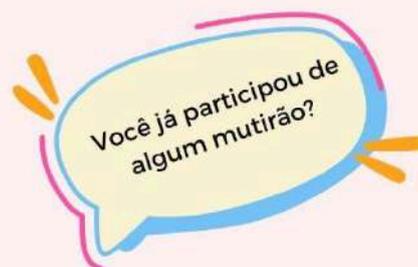


Fonte: Autora (2022)

O mutirão é uma forma de vida em que as pessoas se juntam para trabalhar juntas.

Como sistema econômico, o quilombismo é a adaptação da tradição africana ao Brasil. Neste sistema, as relações de produção são diferentes daquelas do capitalismo, que se baseia no lucro. O quilombismo propõe a realização completa do ser humano, sem propriedade privada da terra e dos meios de produção. (Nascimento, 2002)

Para Abdias Nascimento, o quilombismo é uma forma diferente de organização coletiva que ainda vive nas práticas sociais dessas comunidades. Ele oferece ao movimento negro um símbolo e um modelo de organização política e econômica que resiste à ordem capitalista eurocêntrica.



Neste trabalho, falamos sobre como as comunidades quilombolas da região do Agreste veem e se relacionam com o lugar onde vivem. Quando falamos de “ambiente” ou “natureza”, não estamos falando só de plantas, rios ou animais. Estamos falando também do tempo, da terra, das pessoas, do modo de vida e da história que fazem parte daquele lugar. Para os sujeitos e autores da pesquisa, tudo isso está ligado. Eles não separam o ser humano da natureza, como muitas vezes acontece nas escolas ou nos livros. Para eles, tudo faz parte de um grande todo.

Para entender melhor essa forma de ver o mundo, usamos uma abordagem chamada socioambiental. Isso quer dizer que pensamos na sociedade e na natureza juntas, sem separar as pessoas do ambiente onde vivem. Também usamos conhecimentos de várias áreas, como a antropologia (que estuda culturas), a geografia, a história, a literatura, a pedagogia e as ciências ambientais e agrárias. Fizemos isso porque o saber tradicional dos quilombolas não é dividido em matérias como na escola – tudo está conectado.

Chegamos ao final deste material, mas o conhecimento que compartilhamos aqui não tem ponto final. Ele continua vivo em cada comunidade, em cada história contada, em cada casa de farinha, em cada gesto de cuidado com a terra e com as pessoas.

Ao longo destas páginas, você conheceu um pouco mais sobre os quilombolas do Agreste, suas relações com o território, com o tempo e com os saberes que atravessam gerações. Aprendeu que a natureza não está separada das pessoas, e que cada parte do ambiente – seja uma planta, uma festa, um alimento ou uma tradição – carrega um pedaço da identidade dessas comunidades.

Esperamos que este caderno tenha despertado a curiosidade, o respeito e o encantamento por outras formas de viver, pensar e cuidar do mundo. Que você possa perceber que há muitos jeitos de aprender e que o conhecimento não mora só nos livros, mas também nas conversas com os mais velhos, nos gestos cotidianos, nas músicas, nas receitas, nas caminhadas pelos caminhos da roça.

Este material é apenas o começo de uma caminhada. O convite agora é para que você continue: escutando, perguntando, refletindo, escrevendo a sua própria história e respeitando as histórias de outros povos.

A educação ganha mais força quando inclui as vozes de quem muitas vezes foi silenciado. Por isso, agradecemos a todas as comunidades quilombolas que compartilharam seus saberes e reafirmaram: o quilombo vive, resiste e ensina.

Vamos seguir aprendendo juntos. Com o coração aberto, os olhos atentos e os pés firmes no chão.