

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JAIRO ANTÔNIO BOSA

AGRICULTURA TRADICIONAL E RELAÇÕES SOCIOECOLÓGICAS  
NA CONSTRUÇÃO DOS MODOS DE PRODUÇÃO E COOPERAÇÃO  
NOS QUILOMBOS DA BARRA DO TURVO (SP)

CURITIBA

2022

JAIRO ANTÔNIO BOSA

AGRICULTURA TRADICIONAL E RELAÇÕES SOCIOECOLÓGICAS  
NA CONSTRUÇÃO DOS MODOS DE PRODUÇÃO E COOPERAÇÃO  
NOS QUILOMBOS DA BARRA DO TURVO (SP)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Meio Ambiente e Desenvolvimento, Setor de Ciências  
Agrárias, Universidade Federal do Paraná, como  
requisito parcial à obtenção do título de Doutor em  
Meio Ambiente e Desenvolvimento.

Orientador: Prof. Dr. Alfio Brandenburg  
Coorientador: Prof. Dr. Valter Roberto Schaffrath

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS AGRÁRIAS

Bosa, Jairo Antônio

Agricultura tradicional e relações socioecológicas na construção dos modos de produção e cooperação nos Quilombos da Barra do Turvo (SP) / Jairo Antônio Bosa . – Curitiba, 2022.  
1 recurso online: PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Agrárias, Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento.

Orientador: Prof. Dr. Alfio Brandenburg

Coorientador: Prof. Dr. Valter Roberto Schaffrath

1. Quilombolas. 2. Ecologia agrícola. 3. Experiência. 4. Agricultura - Sociedades. I. Brandenburg, Alfio. II. Schaffrath, Valter Roberto. III. Universidade Federal do Paraná. Programa Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento. IV. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS AGRÁRIAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MEIO AMBIENTE E  
DESENVOLVIMENTO - 40001016029P1

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **JAIRO ANTONIO BOSA** intitulada: **Agricultura tradicional e relações socioecológicas na construção dos modos de produção e cooperação nos quilombos da Barra do Turvo (SP)**, sob orientação do Prof. Dr. ALFIO BRANDENBURG, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 20 de Dezembro de 2022.

Assinatura Eletrônica  
21/12/2022 18:49:23.0  
ALFIO BRANDENBURG  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica  
26/12/2022 16:41:51.0  
CIMONE ROZENDO DE SOUZA  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE)

Assinatura Eletrônica  
21/12/2022 23:30:53.0  
VALDIR FRIGO DENARDIN  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
15/02/2023 13:15:35.0  
JULIAN PEREZ CASSARINO  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL)

Dedico este trabalho...

À minha família, pela perseverança e apoio em tantos momentos difíceis que desafiaram esta caminhada.

À minha mãe, *Paulina*, agricultora familiar, que nos deixou em 2018 quando iniciava a preparação desta pesquisa.

Às comunidades e ao movimento quilombola do Brasil.

***Quem tem lavouras e sonhos  
Semente jamais se perdeu***

*Joel Marques*  
(música *Lavouras e Sonhos*)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que, de variadas formas, contribuíram nesta caminhada. Além da família (pai, irmãs e irmão, esposa, filhas e filhos) a quem dedico este trabalho, reconheço e agradeço a muitos outros apoios importantes:

- Aos movimentos sociais e às organizações que me proporcionaram uma trajetória de trabalho e aprendizados no campo da agricultura camponesa e familiar e da agroecologia. Em particular, ao CETAP, no Rio Grande do Sul, e à REDE, em Minas Gerais.
- Ao PPGMade-UFPR, pela oportunidade do doutoramento e pelo incentivo à pesquisa e produção de conhecimento para um mundo justo entre as pessoas e cuidadoso com a vida da Terra. Aos professores, coordenação e secretaria do Made pela dedicação permanente.
- À CAPES pela concessão de bolsa durante grande parte do curso e da pesquisa.
- Aos professores *Alfio Brandenburg* e *Valter Roberto Schaffrath*, pelas importantes orientações, mas, também, pelas tantas vezes em que o incentivo para seguir em frente foi tão importante quanto.
- À professora *Cimone Rozendo de Souza* e aos professores *Julian Perez-Cassarino* e *Valdir Frigo Denardin* pelas considerações críticas e sugestões durante a banca de defesa.
- Ao nosso grupo de pesquisa da *Linha do Rural*, pelo qual nos aproximamos dos quilombos da Barra do Turvo. Às colegas e aos colegas da Turma XIII, pelo companheirismo que construímos e que nos fortaleceu para essa travessia.

E agradeço e dedico este trabalho às/aos quilombolas do Vale do Ribeira, em especial às famílias do quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, Barra do Turvo, pela confiança e acolhida em seu *lugar encantado*, pelos alimentos e confraternizações, pelas conversas e saberes compartilhados, pelos silêncios e descobertas, pelo privilégio de tê-los conhecido e pela amizade construída. Gratidão a todas e todos vocês pela (re)existência!

## RESUMO

A diversidade do mundo rural brasileiro é (re)conhecida e valorizada muito aquém da relevância que representa em termos sociais, ambientais e alimentares. Um conjunto de modalidades de produção e estilos de vida são invisibilizados e suas experiências desperdiçadas como aprendizados de modos mais ecológicos e comunitários de produção e abastecimento alimentar. Os quilombos rurais são experiências seculares de ex-escravos que buscaram uma terra para tirar o sustento e viver; organizaram-se a partir de relações de parentesco e enraizamento ao lugar, formando comunidades e territórios libertos e autogestionados. A pesquisa procurou identificar e analisar como são construídas e reproduzidas as práticas e conhecimentos ecológicos e agrícolas no quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca (município de Barra do Turvo, região do Vale do Ribeira, SP) a partir das relações produtivas, comunitárias e de cuidado dos bens comuns. O estudo procurou discutir as questões da realidade tendo como referência o pensamento decolonial, apoiando-se no diálogo de saberes e nas racionalidades socioecológicas que se constituem a partir dos territórios. Buscamos analisar as práticas e saberes que fundamentam a agricultura quilombola e o modo de gestão comum dos bens em diálogo com as práticas e relações de reciprocidade e da abordagem agroecológica. Neste sentido, discutiu-se os conflitos e avanços nas relações da comunidade com a questão ambiental a partir da criação de unidades de conservação e com a promoção da agrofloresta por meio de agentes externos. Metodologicamente, procurou-se combinar recursos etnográficos, mediante a observação direta junto às práticas produtivas e socioecológicas cotidianas, com entrevistas semiestruturadas com famílias e lideranças do quilombo RGTS. Complementarmente e para articular a experiência ao contexto quilombola da região, foram realizadas visitas e entrevistas pontuais com lideranças de quilombos do entorno, além de um mediador social como informante-chave. As observações e análises demonstraram a relevância da identidade quilombola na resistência em abandonar a prática tradicional da coivara como componente de sua agricultura, assim como ficou evidenciada a articulação de seu sistema agrícola com a gestão comum dos bens naturais e construídos. As práticas de ajuda mútua no trabalho, nos intercâmbios de produtos e sementes e na construção e uso de benfeitorias se mostraram como estratégias fundamentais de reciprocidade na sustentação dos modos de produção e cooperação no quilombo. Esse conjunto de práticas socioecológicas, em geral, têm origem na ancestralidade, nos aprendizados incorporados desde a infância, pelo exemplo e valores transmitidos no espaço da família e da comunidade. Identificamos, assim, o *habitus* como uma disposição social importante na coesão e dinâmica como grupo social. Conviver e partilhar da experiência nos proporcionou observar e (re)conhecer as práticas e percepções dos sujeitos sociais em seus modos de existência material intimamente relacionados com a compreensão de uso e cuidado do *território-natureza* visando garantir as condições para sua reprodução social, ecológica e cultural. De um modo geral, apreende-se uma agricultura e uma gestão territorial voltadas para o bem comum e assentadas em uma racionalidade ambiental. Trata-se de uma racionalidade própria, com considerável grau de criação e recriação local, que concilia a identidade com as demandas ‘atualizadas’ da comunidade; e parcela dos agentes e instituições que se relacionam com o quilombo carecem compreender melhor tal lógica. É neste contexto que a troca de experiências e o diálogo de saberes, a que este trabalho pretende contribuir, merecem ser potencializados para que tanto as comunidades quilombolas quanto a sociedade tenham perspectivas mais promissoras no sentido da sustentabilidade e da construção de mundos pós-coloniais.

**Palavras-chave:** Quilombolas. Territórios tradicionais. Bens comuns. Racionalidade ambiental. Agroecologia.

## ABSTRACT

The diversity of the Brazilian rural world is recognized and valued far below the relevance it represents in social, environmental and food terms. A set of production modalities and lifestyles are made invisible and their experiences wasted, such as learning about more ecological and communitarian modes of food production and its supply. Rural quilombos are centuries-old experiences of former slaves who sought land to support themselves and live; they organized themselves based on kinship and settling the local space, forming free and self-managed communities and territories. The research sought to identify and analyze how ecological and agricultural practices and knowledge are constructed and reproduced in the Ribeirão Grande-Terra Seca (RGTS) quilombo (municipality of Barra do Turvo, in the Ribeira Valley region, state of São Paulo) based on productive, community and care of common goods relationships. The study sought to discuss real issues having decolonial thinking as a reference, relying on the dialogue of knowledge and socioecological rationales that are constituted from the territories. We seek to analyze the practices and knowledge that underlie quilombola agriculture and the common management of goods in dialogue with practices and relationships of reciprocity and the agroecological approach. In this sense, conflicts and advances in community relations with the environmental issue were discussed in relation to the creation of conservation units and the promotion of agroforestry through external agents. Methodologically, an attempt was made to combine ethnographic resources, through direct observation along with daily productive and socio-ecological practices, with semi-structured interviews with families and leaders of the RGTS quilombo. Complementarily and to articulate the experience to the quilombola context of the region, specific visits and interviews were carried out with leaders of the surrounding quilombos, in addition to a social mediator as a key informant. The observations and analysis demonstrated the relevance of the quilombola identity in the resistance to abandon the traditional practice of “coivara” (slash-and-burn) as a component of their agriculture, as well as the articulation of their agricultural system with the common management of natural and man-made assets. The practices of mutual help at work, the exchange of products and seeds and the construction and use of improvements proved to be fundamental strategies of reciprocity in sustaining the modes of production and cooperation in the Quilombo. This set of socio-ecological practices, in general, originates from ancestry, from learning experiences incorporated since childhood, through examples and values transmitted in the family and community space. Thus, we identified the *habitus* as an important social disposition in cohesion and dynamics as a social group. Living together and sharing the experience allowed us to observe and recognize the practices and perceptions of social subjects in their material modes of existence closely related to the understanding of the use and care of the *territory-nature*, aiming to guarantee the conditions for its social, ecological and cultural reproduction. In general, agriculture and territorial management are perceived as geared towards the common good and based on an environmental rationale. It is a rationality of its own, with a considerable degree of local creation and recreation, which reconciles identity with the 'updated' demands of the community; part of the agents and institutions that relate to the quilombo need to better understand this logic. It is in this context that the exchange of experiences and the dialogue of knowledge, to which this work intends to contribute, deserve to be enhanced so that both quilombola communities and society have more promising perspectives towards sustainability and the construction of post-colonial worlds.

**Keywords:** Quilombola communities. Traditional territories. Common goods. Environmental rationality. Agroecology.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Localização da RDS Quilombos da Barra do Turvo e do quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca.....	39
Figura 2 – Arroz, milho, mata e montanha: a vista desde a roça do Seu Pedro (fev/2022). ....	90
Figuras 3 e 4 – Ferramentas de trabalho.....	91
Figura 5 – Moedor de cana.....	92
Figura 6 – Arroz e milho em roça de coivara (fev/22).....	95
Figura 7 – Paisagem no quilombo RGTS e a roça de coivara (abril/2015).....	97
Figura 8 – Configuração espacial dos jardins-quintais quilombolas no Vale do Ribeira.....	100
Figura 9 – Policultivo na roça de coivara (out/21). ....	105
Figura 10 – Agrofloresta da Dona Izaíra (fev/2022). ....	105
Figura 11 – Pessoas conduzem porcos na rodovia que corta o quilombo (jun/2019). ....	107
Figura 12 – Transporte da lenha que restou da coivara, com auxílio de burro (fev/22).....	109
Figura 13 – Festa de São Pedro e cavalgada, no quilombo do Cedro (jul/2019). ....	109
Figura 14 – Divulgação dos produtos processados por Seu Pedro (fev/2022).....	118
Figuras 15 e 16 – Transporte e processamento da cana de açúcar por uma família do quilombo .....	119
Figura 17 – Água chega às casas .....	168
Figura 18 – Cachoeira do Monjolo.....	171
Figura 19 – Monjolo comunitário.....	172
Figura 20 – Dona Maria Aparecida produzindo biju.....	172
Figura 21 – Passarela para travessia dos rios .....	173
Figura 22 – Jovens acessam internet comunitária .....	173
Figura 23 – Reunião da coordenação da <i>Associação</i> do quilombo RGTS (fevereiro/2022)..	184
Figuras 24 e 25 – Paisagem no quilombo RGTS contrasta com a das fazendas de criação de búfalos na região.....	194

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Matriz analítica da pesquisa .....	21
Quadro 2 – Perfis e modos de interação ocorridos na pesquisa de campo .....	32
Quadro 3 – Apresentando as/os interlocutoras/es da comunidade na relação com a pesquisa	33
Quadro 4 – Trajetória recente do quilombo RGTS para assegurar os bens comuns .....	53
Quadro 5 – Produtos preferenciais e etapas de realização da coivara .....	96
Quadro 6 – A racionalidade quilombola nas práticas de agricultura e da gestão dos bens comuns .....	161
Quadro 7 – Síntese de elementos que constituem os bens comuns do quilombo.....	178

## **LISTA DE CAIXAS DE TEXTO DE VIVÊNCIAS PESSOAIS**

Vivência 1 – Amanhecer no quilombo (águas, frutos e os sons da natureza).....	37
Vivência 2 – Caminhada de identificação e aprendizado pelas matas e roças do seu Pedro .	117
Vivência 3 – Pelas cabeceiras das nascentes: jornada nos limites quilombo-parque.....	169

## **LISTA DE CAIXAS DE TEXTO DE RELATOS QUILOMBOLAS**

Relato 1 – A engorda de porcos no resto da roça e o transporte para venda feito em tropas .	106
Relato 2 – Um ponto de vista sobre a história das agroflorestas e da Cooperafloresta.....	148
Relato 3 – Etapas do processamento do milho e fabricação da farinha no monjolo comunitário .....	172

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
- ANA – Articulação Nacional de Agroecologia
- APA – Área de Proteção Ambiental
- Associação* – Associação dos Remanescentes de Quilombo dos Bairros Ribeirão Grande-Terra Seca
- CATI – Coordenadoria de Assistência Técnica Integral
- CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
- Cooperafloresta – Associação dos Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo e Adrianópolis
- CPT – Comissão Pastoral da Terra
- Eaacone – Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira
- ENA – Encontro Nacional de Agroecologia
- GCR – Grupo de Consumo Responsável
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
- ISA – Instituto Socioambiental
- ITESP – Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva”
- MCN – Modelos Culturais da Natureza
- MOAB – Movimento dos Ameaçados por Barragens
- MOJAC – Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga
- PAA – Programa de Aquisição de Alimentos
- PAB – Programa Alimenta Brasil
- PEJ – Parque Estadual do Jacupiranga
- PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar
- PNPCT – Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
- PPGMade – Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento
- PR – Paraná
- RAMA – Rede Agroecológica de Mulheres Agricultoras da Barra do Turvo
- RDS – Reserva de Desenvolvimento Sustentável
- RESEX – Reserva Extrativista
- RGTS – Ribeirão Grande-Terra Seca
- SAF – Sistema Agroflorestral

SATQ – Sistema Agrícola Tradicional Quilombola

SEBRAE-SP – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas-São Paulo

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação

SOF – Sempreviva Organização Feminista

SP – São Paulo

STR – Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais

TA – Transição agroecológica

UC – Unidade de Conservação

UFPR – Universidade Federal do Paraná

Unegro – União de Negras e Negros pela Igualdade

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
1.1 APRESENTAÇÃO.....	17
1.2 OBJETIVOS, QUESTÃO ORIENTADORA E MATRIZ ANALÍTICA DA PESQUISA .....	19
1.3 METODOLOGIA DA PESQUISA .....	22
1.3.1 Fundamentos metodológicos .....	22
1.3.2 Percorso metodológico .....	24
1.3.3 Fases e atividades da pesquisa de campo .....	27
1.3.4 As/os sujeitos de interlocução e geração da pesquisa .....	32
1.4 ESTRUTURA DA TESE .....	36
1.5 ORIENTAÇÕES À LEITURA.....	36
<b>2 CONTEXTO SOCIOAMBIENTAL E COMPONENTES EMPÍRICOS DA PESQUISA.....</b>	<b>39</b>
2.1 O VALE DO RIBEIRA E OS QUILOMBOS DA BARRA DO TURVO .....	39
2.2 MOVIMENTO QUILOMBOLA: ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA A PARTIR DAS IDENTIDADES COLETIVAS.....	41
2.3 A QUESTÃO TERRITORIAL: UCS, LEGISLAÇÃO, DIREITOS E PROCESSO DO RECONHECIMENTO .....	44
2.4 CARACTERÍSTICAS GERAIS DA COMUNIDADE: IMPRESSÕES A PARTIR DA PESQUISA EXPLORATÓRIA.....	48
2.5 SISTEMAS AGROFLORESTAIS E A COOPERAFLORESTA NA VIDA E AGRICULTURA DO QUILOMBO RGTS.....	50
2.6 SÍNTESE DA TRAJETÓRIA RECENTE DO QUILOMBO RGTS PARA ASSEGURAR OS BENS COMUNS.....	53
<b>3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA DA PESQUISA .....</b>	<b>55</b>
3.1 RELAÇÕES SOCIOECOLÓGICAS FORMAM A IDENTIDADE COM O <i>LUGAR DE VIDA</i> .....	55
3.2 OS FUNDAMENTOS DA <i>RACIONALIDADE AMBIENTAL</i> .....	59
3.3 BENS COMUNS E DIREITOS TERRITORIAIS DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS .....	63

3.4 A PRÁTICA E O SIGNIFICADO DA <i>RECIPROCIDADE</i> EM COMUNIDADES RURAIS .....	68
3.5 AS EXPERIÊNCIAS EXCLUÍDAS QUE EMERGEM COMO REFERÊNCIAS .....	73
<b>4 AGRICULTURA TRADICIONAL QUILOMBOLA DA BARRA DO TURVO .....</b>	<b>77</b>
4.1 AGRICULTURAS TRADICIONAIS: SUSTENTO E CUIDADO NA RELAÇÃO COM A NATUREZA .....	77
4.2 AGRICULTURA TRADICIONAL E AGROECOLOGIA: POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO ENTRE O <i>SABER FAZER</i> E CONHECIMENTO DA CIÊNCIA .....	82
4.3 CARACTERIZAÇÃO DA AGRICULTURA NO QUILOMBO RGTS .....	89
4.3.1 As práticas e razões da agricultura quilombola.....	89
4.3.2 Os tipos ou subsistemas de produção que compõem a agricultura quilombola .....	92
4.3.3 Trabalho e manejos na agricultura (formato social e técnico).....	110
4.4 A ROÇA DE COIVARA COMO BASE DA AGRICULTURA TRADICIONAL QUILOMBOLA .....	122
4.4.1 Agricultura e alimentação nas comunidades de quilombos.....	123
4.4.2 Pousio: regeneração da vegetação e o <i>descanso da terra</i> .....	130
4.4.3 Aprendizado e conhecimentos da agricultura tradicional quilombola.....	139
4.5 AGRICULTURA TRADICIONAL E A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA.....	143
4.5.1 Territórios dos comuns e unidades de conservação .....	144
4.5.2 Agrofloresta: avanços, conflitos e limites no diálogo .....	147
4.5.3 Agricultura tradicional quilombola e agroecologia.....	155
<b>5 O MODO QUILOMBOLA DE GESTÃO DOS BENS COMUNS E DE COOPERAÇÃO .....</b>	<b>168</b>
5.1 CARACTERIZAÇÃO DOS BENS COMUNS E SUA GESTÃO NO QUILOMBO RGTS .....	168
5.1.1 O que são bens comuns na comunidade quilombola? .....	168
5.1.2 Os locais de roça e pasto (agricultura) e como são definidos.....	174
5.2 TERRITÓRIO E OS BENS COMUNS NATURAIS E CONSTRUÍDOS .....	179
5.2.1 Os valores tornados <i>regras</i> vêm dos antigos.....	181
5.2.2 A gestão dos bens comuns a partir da <i>Associação</i> .....	183
5.2.3 Território, terra, segurança... ..	187
5.2.4 Como projetam o futuro?.....	191

5.3 A COOPERAÇÃO NA PRODUÇÃO E NA VIDA COMUNITÁRIA .....	198
5.3.1 O mutirão como prática e valor da cooperação.....	199
5.3.2 Os intercâmbios, as práticas de reciprocidade e o diálogo de saberes.....	201
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>208</b>
REFERÊNCIAS .....	217
APÊNDICES.....	228
ANEXO.....	234

*Nós queremos o território para nascer, viver, germinar e morrer.*

Dona Dijé, quilombola, quebradeira de coco babaçu.

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 APRESENTAÇÃO

Este trabalho resulta de pesquisa de doutorado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMade) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). A pesquisa orientou-se pela temática das relações comunitárias, socioecológicas e produtivas que se formam e constituem um quilombo rural.

O estudo procurou direcionar o processo de reflexão e construção de conhecimento segundo a metodologia fundada na interdisciplinaridade, que caracteriza o PPGMade. Por este processo, as linhas de pesquisa têm, durante a Oficina de Pesquisa Interdisciplinar em Meio Ambiente e Desenvolvimento (Oficina IV), um intenso processo de interação, estudo e elaboração de um projeto coletivo interdisciplinar de pesquisa (que quando envolve estudo de caso compreende também a fase exploratória de campo), a partir do qual são propostos e elaborados os projetos individuais de pesquisa.

A presente tese deriva desse processo e procura guardar coerência com o projeto coletivo construído pela Turma XIII da linha *Ruralidades, Ambiente e Sociedade*<sup>1</sup>, como esforço de fazer pesquisa contra a corrente da fragmentação do conhecimento e da realidade, procurando integrar um conjunto de pesquisadores e trabalhos visando melhor abarcar a complexa realidade socioambiental.

Assim, desde já passaremos a nos referir à experiência socioambiental estudada, o **quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca (RGTS)**, localizado no município de Barra do Turvo (SP), definido em virtude do seu potencial em abrigar os temas abarcados pelo Programa, pelo conhecimento prévio da comunidade devido a uma saída de campo realizada pela turma no ano de 2018 e por apresentar um contexto rico em relação às temáticas com as quais os pesquisadores possuem afinidades: as relações produtivas, agroalimentares e com a natureza, as questões sociais e territoriais, as relações de gênero.

---

<sup>1</sup> O processo gerador do projeto coletivo da Turma XIII e as potenciais temáticas e objetos para as pesquisas individuais são apresentados em Silva *et al* (2021).

Com base nas revisões e aprofundamentos teóricos dos módulos e disciplinas, bem como das visitas iniciais ao quilombo, o projeto coletivo foi construído e orientado a partir da seguinte pergunta de pesquisa: *Quais são e como se processam as estratégias de resistência do quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca frente às pressões do modelo de desenvolvimento hegemônico sobre seu território e modo de vida?*

Para trazer elementos para essa pergunta, formulou-se, como objetivo geral do grupo de pesquisa, *identificar quais são as principais estratégias de resistência do quilombo RGTS, olhando através das relações da comunidade entre si e com a natureza, e analisando-os a partir de uma perspectiva interpretativa decolonial.*

No decorrer da pesquisa exploratória, em discussão com distintas epistemologias e metodologias, o grupo identificou em torno das teorias decoloniais e pós-coloniais um eixo comum ou teoria guarda-chuva do projeto coletivo. E três estratégias se destacaram no modo de vida quilombola, as quais fundamentaram os projetos individuais: i) o sistema alimentar que é construído (autoconsumo e vendas); ii) a agroecologia e sua relação com os sistemas agrícolas tradicionais e; iii) a relação comunidade-natureza a partir do manejo da biodiversidade (então, sociobiodiversidade).

A pesquisa que gerou a tese aqui apresentada pretendia observar e analisar a relação entre o cotidiano da comunidade e a organização sociopolítica na construção e manutenção dos meios e modos de produção e de vida nos territórios quilombolas. Em outras palavras, pretendia-se estudar as práticas e conhecimentos socioecológicos da comunidade (processo de construção dos meios de produção e de vida, com destaque para a agricultura tradicional e a agroecologia) e sua relação com o movimento quilombola representado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

No entanto, o ‘novo normal’ acarretado pela pandemia da Covid-19 a partir de março de 2020 trouxe implicações diretas e comprometeu as atividades de campo da pesquisa por quase dois anos. A imersão na vida da comunidade e a observação direta de suas práticas socioecológicas não foram possíveis ser realizadas de acordo com o previsto. Procurou-se então viabilizar entrevistas com lideranças quilombolas, por meio eletrônico, porém as tentativas não foram produtivas.

Diante das limitações sanitárias que adiaram o trabalho de campo e a redução do tempo disponível, optamos por revisar alguns objetivos, passando a focar mais em um território e restringindo a circulação e contatos com pessoas de outras regiões. A relação das questões do quilombo com o movimento nacional representado pela CONAQ passou a ser abordada como parte do contexto, deixando de ter a expectativa de uma análise mais aprofundada.

Ao mesmo tempo, a questão da gestão do território e dos bens comuns pela comunidade ganhou maior relevância na pesquisa; e acabou por se mostrar como um eixo importante na articulação com a agricultura e a lógica de relação humano-natureza no quilombo RGTS.

## 1.2 OBJETIVOS, QUESTÃO ORIENTADORA E MATRIZ ANALÍTICA DA PESQUISA

Os quilombos são parte importante da diversidade que compõe o mundo rural brasileiro. No entanto, essa diversidade não é conhecida e reconhecida ao nível da relevância que representa em termos sociais, ambientais e alimentares. A população do Brasil tem se concentrado cada vez mais nas grandes cidades, orientada a padrões de consumo massivo e desinformado. A agricultura foi estimulada e avançou neste sentido, mediante a produção de monoculturas em larga escala, intensivas em tecnologias industriais e voltadas para a exportação. Em paralelo a isso, um conjunto de modalidades de produção e estilos de vida é invisibilizado e suas experiências desperdiçadas como aprendizados de modos mais ecológicos e comunitários de produção e abastecimentos alimentar. Os quilombos rurais são experiências seculares de ex-escravos que buscaram uma terra para tirar o sustento e viver; organizaram-se a partir de relações de parentesco e enraizamento ao *lugar*, formando comunidades e territórios libertos e auto-gestionados.

A realidade social, produtiva e ecológica a que se voltou o presente estudo requereu um exercício de observação empírica e de reflexão teórica para a qual encontramos referências nas perspectivas da sócio antropologia e da ecologia política latino-americana (LEFF, 2013), que trazem ao debate das ciências sociais um conjunto de reflexões a partir de experiências contra-hegemônicas situadas no campo das teorias decoloniais, pós-coloniais ou do pós-desenvolvimento (SANTOS, 2002; LEFF, 2006; 2013; ESCOBAR, 2005a; 2005b). A discussão entre os achados empíricos e as referências teóricas buscou compreender a vivência e a formação de uma racionalidade ambiental (LEFF, 2006) pelas comunidades locais.

Procuramos, então, observar e discutir a práxis da comunidade (em relação à natureza, agricultura, território e dinâmicas sociais/comunitárias) com as teorias em torno de modelos de agricultura, sustentabilidade, reprodução social e gestão dos bens comuns. Dito de outra forma, buscamos articular a compreensão das práticas e percepções da comunidade relacionando agricultura com a gestão e cuidado com os bens sociais e naturais.

Nas dimensões socioambientais e produtivas, procurando articular a discussão da racionalidade ambiental e da territorialidade com o cotidiano da comunidade e seus meios e

modos de organizar a reprodução social, foram buscados fundamentos em estudos sobre a agricultura tradicional (MAZOYER & ROUDART, 2010; ANDRADE et al., 2019; e outros) e a agroecologia (NORGAARD, 1989; ALTIERI, 2004; SEVILLA-GUZMÁN, 2005; NORDER et al., 2016; e outros), sobre o paradigma da reciprocidade (SABOURIN, 2011) em articulação com a gestão e uso comum dos bens naturais e construídos (ALMEIDA, 2008; LEROY, 2016; e outros) e o conceito de *habitus* (BOURDIEU, 2003).

Enfim, nos desafiamos à busca das práticas e percepções dos atores sociais que nos permitissem relacionar o modo de existência material do quilombo com a compreensão de gestão e uso do *território-natureza* da comunidade visando garantir as condições para sua reprodução social, ecológica e cultural.

Para os trabalhos de campo, uma nova perspectiva se abriu em meados do ano de 2021, com o avanço da vacinação e imunização. Com a nova delimitação do estudo, priorizando o quilombo e as relações socioecológicas e produtivas internas (que envolvem a agricultura tradicional, as agroflorestas e a agroecologia)<sup>2</sup>, retomamos as idas a campo em outubro de 2021.

Em termos teórico-metodológicos, a pesquisa se inscreve no âmbito das ciências sociais, com referência no pensamento decolonial e da ecologia política, da gestão dos bens comuns e das razões e sustentabilidade da agricultura das comunidades tradicionais quilombolas. Trabalhou-se com metodologias qualitativas, ainda que se tenha contemplado alguns dados quantitativos quando necessários e adequados aos propósitos da pesquisa. Buscamos compatibilizar e complementar metodologias, dando mão da observação (de caráter etnográfico), de entrevistas semiestruturadas e de levantamento de informações secundárias.

O estudo teve como ponto de partida especialmente os relatos e as percepções dos atores sociais (moradores e lideranças) que compõem o quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca e, em poucos casos, complementou-se ouvindo lideranças quilombolas de outras comunidades do Vale do Ribeira e mediadores sociais que atuam nos processos que envolvem as relações do quilombo com a unidade de conservação que incide no território, o Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga (MOJAC), o que implica as relações com a natureza e como desenvolvem a agricultura e o sustento da comunidade.

A escolha e discussão/elaboração das abordagens e conceitos que compõem o marco teórico resultou da problemática levantada, assim como dos objetivos e questões de pesquisa

---

<sup>2</sup> As observações e análises sobre a agricultura têm como base a agricultura tradicional do quilombo. No entanto, as experiências e tensões em torno da implantação de sistemas agroflorestais modernos provoca uma discussão que envolve o paradigma e as metodologias de construção da agroecologia.

suscitados pela aproximação à realidade empírica. Como parte deste processo, elaboramos a pergunta orientadora, os objetivos e as categorias analíticas que fundamentaram a pesquisa.

Com uma apreensão preliminar da problemática de campo obtida durante a pesquisa exploratória e com as referências teóricas construídas, organizamos e desenvolvemos os instrumentos e atividades de campo e as análises procurando responder à seguinte pergunta orientadora: *como a comunidade vivencia e compreende as práticas de agricultura, de relação com a natureza e da gestão dos bens comuns? Ou seja, como se fundamentam as relações socioecológicas no quilombo?*

Nesse percurso (considerando os *descaminhos* provocados pela pandemia), consolidamos o **objetivo geral** da pesquisa, que se pautou por *investigar e analisar como são construídas e reproduzidas as práticas e conhecimentos ecológicos e agrícolas no quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca a partir das relações produtivas, comunitárias e de cuidado e gestão dos bens comuns.*

Quanto aos **objetivos específicos**, o estudo visou: *a) identificar e analisar como são construídas e se fundamentam as práticas socioecológicas no quilombo RGTS, com destaque para seus sistemas agrícolas (agroflorestais, agroextrativistas); e b) analisar como a comunidade exerce a gestão dos bens comuns; e sua relação com o território, a agricultura e a natureza.*

De maneira esquemática, a matriz de análise da pesquisa (Quadro 1) apresenta a organização de objetivos específicos, eixos e categorias analíticas e as indicações para o trabalho de campo.

Quadro 1 – Matriz analítica da pesquisa

OBJETIVOS ESPECÍFICOS	EIXOS DE ANÁLISE	CATEGORIAS ANALÍTICAS	TÓPICOS E QUESTÕES PARA O CAMPO
Identificar e analisar como são construídas e se fundamentam as práticas socioecológicas no quilombo RGTS, com destaque para seus sistemas agrícolas.	<b>Agricultura tradicional quilombola</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Racionalidade ambiental</li> <li>• Agroecologia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Agricultura e alimentação (sustento)</li> <li>• A roça de coivara na base da ATQ</li> <li>• Manejo e regeneração da natureza</li> <li>• Saberes, práticas, técnicas e insumos</li> <li>• Trabalho (familiar/colaborativo) e renda</li> </ul>
Analisar como a comunidade exerce a gestão dos bens comuns; e sua relação com o território, a agricultura e a natureza.	<b>Bens comuns</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Território-natureza (<i>lugar</i>)</li> <li>• Reciprocidade e cooperação</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bens comuns: o que inclui; modo de gestão</li> <li>• Gestão e uso da terra para agricultura</li> <li>• Uso, manejo e cuidado dos bens naturais</li> <li>• Gestão e uso comum dos bens construídos</li> <li>• Comunidade-família, trabalho e partilha</li> </ul>

Fonte: Autor (2022).

### 1.3 METODOLOGIA DA PESQUISA

A pesquisa se insere em um programa de pós-graduação (PPGMade/UFPR) e em um projeto coletivo (da Turma XIII do doutorado) que se referenciam em termos epistemológicos e metodológicos na construção interdisciplinar do conhecimento. Com tais pressupostos, a metodologia procurou estar sintonizada com a articulação e complementaridade dos aspectos da realidade que compõem um todo integrado, ainda que estudado por parcelas, de acordo com o perfil e interesse de cada um dos doutorandos que compõem o grupo de pesquisa.

Desde a aproximação da questão quilombola e da realidade dos quilombos enquanto proposta de pesquisa, a intenção era buscar uma compreensão de seus sistemas de produção e reprodução social a partir das relações socioecológicas e, portanto, o desafio foi o de articular distintas teorias e conceitos para analisar categorias que dialogassem com a realidade. Assim, não haveria como optar por um recorte teórico mais homogêneo e circunscrito. Em vez disso, sentimos necessidade de uma busca interdisciplinar e integrativa de abordagens para dar conta de compreender razoavelmente as complexas relações socioambientais encontradas na comunidade quilombola e seu entorno.

A pesquisa era direcionada inicialmente à observação e análise da relação entre o cotidiano da comunidade e a organização sociopolítica na construção e manutenção dos meios e modos de produção e de vida nos territórios quilombolas (ou seja, visava estudar as práticas e conhecimentos socioecológicos da comunidade, com destaque para as formas de agricultura e a agroecologia, e sua relação com o movimento quilombola representado pela CONAQ). No entanto, com os contratemplos impostos pela pandemia da Covid-19, mudamos parcialmente o foco do estudo, que passou a priorizar o quilombo e seu entorno a partir das questões socioecológicas, produtivas e da gestão dos bens comuns.

#### **1.3.1 Fundamentos metodológicos**

Em termos teórico-metodológicos, o estudo buscou fundamentar-se no enfoque epistemológico interpretativo (CUPANI, 2009), dado que nos interessava analisar e compreender as práticas e saberes dos atores sociais que, individual e coletivamente, formam a comunidade quilombola; e os que com eles se relacionam nos processos que envolvem seus meios de vida, em particular no âmbito das relações socioecológicas e de como praticam e pensam a agricultura. Implica, portanto, um estudo do local (comunidade) e sua relação com

órgãos governamentais (no tocante ao parque que sobrepõe o território) e, em alguma medida, o movimento quilombola (organização e representação política) no que se refere às experiências de relação com a natureza e os sistemas de agricultura.

Neste sentido, procuramos nos apoiar em estratégias metodológicas da pesquisa social visando evidenciar e refletir teoricamente o conhecimento objetivo e subjetivo das famílias e lideranças sociais, buscando as interpretações e significados que atribuem ao seu modo de vida, de fazer agricultura e construir identidade e território. Tais noções constituem possibilidades epistemológicas e metodológicas para visibilizar e discutir sobre o conhecimento socialmente elaborado ou latente e que possa ser elaborado: “o ator constrói espaços de ação e de mudança social, processo este diretamente relacionado com o conhecimento” (BULHÕES; DAL SOGLIO, 2009, p. 615). Minayo (2012, p. 626) diz que uma análise qualitativa visa “tornar possível a objetivação de um tipo de conhecimento que tem como matéria prima opiniões, crenças, valores, representações, relações e ações humanas e sociais sob a perspectiva dos atores em intersubjetividade”.

Referindo-se a seus próprios estudos com comunidades e suas territorialidades tradicionais, Almeida (2008) adverte:

(...) os trabalhos de pesquisas localizados, correspondentes a cada uma das situações sociais focalizadas, devem ser mais aprofundados antes de permitir generalizações. Os trabalhos etnográficos e as técnicas de observação direta poderão permitir um conhecimento concreto destas mencionadas situações e autorizar posteriores sínteses (ALMEIDA, 2008, p. 56).

Neste sentido, buscamos compatibilizar e complementar metodologias, dando mão da observação (de caráter etnográfico), de entrevistas semiestruturadas e de levantamento de informações secundárias, cientes dos cuidados quanto à generalização.

Os estudos de comunidades rurais, enfaticamente as que se caracterizam como populações tradicionais, representam um desafio teórico e metodológico ao campo das ciências sociais, ambientais e agrárias. A valorização e comunicação dos conhecimentos locais, por meio do diálogo de saberes entre camponeses, lideranças de movimentos e equipes de assessoria, por exemplo, vem sendo referido como a estratégia metodológica por excelência da construção do conhecimento agroecológico (PETERSEN, DIAS, 2007; QUIROZ, 2016). Mas as condições do dito ‘diálogo’ podem ser discutidas, seja pelas relações de poder (assimétricas) que os distintos lugares (técnico/agricultor) representam (OLIVEIRA, SILVA, 2007), seja pela crítica de que o saber local efetivamente reconhecido e valorizado é, em última instância, aquele

(expresso e praticado) que se aproxima do que tem valor científico (SILVA JÚNIOR *et al.*, 2019).

A construção entre diferentes (aqui, entre diferentes culturas, linguagens, modos de conhecimento e existência), ocorre não pela ‘integração’ ou acomodação de diferentes em algo comum, mas, antes, pela tensão entre aproximação e estranhamento que ocorre em processos entre os ‘locais’ e os ‘de fora’, processo em que ambos se educam e se transformam (SILVA JÚNIOR *et al.*, 2019). Para isso, os autores propõem a experiência etnográfica, “como um princípio de conhecimento ou método que se funda em dois procedimentos metodológicos básicos: a vivência *in loco* (observação direta) e o inquérito oral (em forma de entrevistas radicalmente abertas) do pesquisador no modo de vida a ser pesquisado” (IDEM, p. 12).

Com o propósito e desafio de estudar, no âmbito local/comunidade, as práticas e relações produtivas e socioecológicas (e, na medida do possível, a organização sociopolítica que se constrói a partir deste contexto e que se estende na relação com outras comunidades do entorno e da região), procurou-se trabalhar complementarmente técnicas e procedimentos metodológicos. Junto ao quilombo, adotamos a observação direta, a escuta e interação com o cotidiano das pessoas, a dinâmica comunitária, reuniões, além de entrevistas abertas que complementaram informações e opiniões e permitiram sistematizar e compreender de forma mais ordenada as situações observadas.

No plano das relações (conflitos/negociações) da comunidade com órgãos governamentais, especialmente os do meio ambiente e da unidade de conservação, assim como com gestores de políticas públicas e ONGs, foram acessados e estudados documentos e publicações científicas. A respeito da sobreposição territorial parque/quilombo e dos diálogos e acordos neste campo, a participação em reunião do Conselho da RDS vizinha aos quilombos e conversas com o gestor da RDS trouxeram elementos à pesquisa. Além disso, algumas entrevistas contribuíram para complementar informações e análises. No plano das relações político-organizativas, com a finalidade de melhor situar a comunidade no contexto regional dos quilombos, buscamos ouvir algumas lideranças de outras comunidades.

### **1.3.2 Percurso metodológico**

#### **a) Fontes**

As fontes principais de informação foram as famílias da comunidade e lideranças quilombolas, além de mediadores sociais/gestores públicos que se relacionam/atuam com essas

populações (o tópico 1.3.4 traz um detalhamento dos perfis e a apresentação dos interlocutores da pesquisa).

Também foram examinados documentos (legislações, relatórios, mapas, etc.) e publicações elaboradas acerca do modo e meios de vida e agricultura quilombola, sobre o contexto socioambiental do quilombo RGTS e os conflitos territoriais, sobre a história da comunidade. (Ainda foram levantadas informações e dados secundários que indicaram caminhos ou contribuíram para complementar as análises).

## **b) Instrumentos**

Especialmente junto à comunidade, foi empregada a *observação direta* e também entrevistas abertas com famílias (geralmente o casal) e lideranças. Ainda que não se tenha realizado uma pesquisa propriamente etnográfica, algumas técnicas da etnografia, como a observação, oportunizaram um acompanhamento do cotidiano das pessoas, famílias e comunidade “através do contato direto do pesquisador com o fenômeno observado para obter informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos” (NETO, 2002, p. 59). Assim, facilitou a aproximação com as pessoas (sujeitos sociais) e possibilitou vivenciar a experiência de vida, relações familiares e sociais, trabalho, problemas e atenções com a saúde, momentos de lazer, etc. em ‘tempo real’, enquanto a vida se desenrolava.

O observador, enquanto parte do contexto de observação, estabelece uma relação face a face com os observados. Nesse processo, ele, ao mesmo tempo, pode modificar e ser modificado pelo contexto. A importância dessa técnica reside no fato de podermos captar uma variedade de situações ou fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas, uma vez que, observados diretamente na própria realidade, transmitem o que há de mais imponderável e evasivo na vida real (NETO, 2002, p.60-61).

Complementarmente, foram realizados novos esforços para entrevistas com lideranças da CONAQ de outras regiões e quilombos.

Junto à comunidade, as entrevistas individuais/familiares foram orientadas por um roteiro aberto (semiestruturado), cujas dúvidas/perguntas estavam registradas na mente de quem perguntava, de modo a que as questões, ainda que buscando relação com as categorias “genéricas” de análise da pesquisa, permitiram flexibilidade na condução do processo de diálogo com os sujeitos sociais, como sugere Minayo (2014).

Os registros da observação e das entrevistas eram realizados com anotações em caderno de campo e, assim que possível (geralmente poucas horas depois, para minimizar “perdas”), transcritos para um arquivo eletrônico.

Como método e preparação para o campo e pós-campo, foram realizados:

- Elaboração de três roteiros-base: um com tópicos e questões a serem observadas a campo; portanto, aberto a situações empíricas não previstas; outro com questões a serem postas para lideranças ou às famílias nos momentos em que isso fosse oportuno, já como um roteiro de entrevistas semiestruturado; o terceiro levou em conta parte do segundo e acrescentou questões, já que se destinou a entrevistar um mediador social ligado ao MOJAC. Esses instrumentos (agrupados no Apêndice 2) foram bastante úteis, auxiliando na organização (planejamento das visitas) e na condução das atividades de campo.
- Organização das informações e observações levantadas a campo e sistematização em uma estrutura preliminar (um esquema descritivo) para discutir com o Comitê Orientador).
- Descrição do quilombo, sua trajetória, organização interna e dinâmicas produtivas, gradativamente inserindo a discussão com o referencial teórico.
- Escrita descritiva e pré-analítica, compartilhada com os orientadores para correções, críticas e sugestões de complementos ou novas abordagens teóricas ao que se acumulou a campo (ou seja, discussão em torno das primeiras impressões e análises).

Além do campo, a pesquisa teve desde a aproximação à temática e depois ao contexto da região, acesso e estudo de documentos (relatórios, publicações, sistematizações). De imediato, isso serviu para compreender a problemática geral e construir o problema individual de pesquisa, que com as dificuldades de ida a campo sofreram alterações no decorrer do tempo.

### **c) Trabalho de campo**

O trabalho de campo incluiu a observação e levantamento de informações/entrevistas na comunidade; participação em reunião da *Associação* do quilombo, em reunião do Conselho da RDS Barreiro/Anhemas e em encontro dos quilombos do Vale do Ribeira com a ONG ISA; visitas a lideranças dos quilombos vizinhos acompanhadas de uma liderança do quilombo RGTS; entrevistas com lideranças ligados ao movimento quilombola e mediadores sociais.

A fase de pesquisa exploratória foi realizada no transcorrer do ano de 2019, no âmbito do grupo de pesquisa da linha *Ruralidades, Ambiente e Sociedade* do PPGMade. A pesquisa individual dedicaria o ano de 2020 como o período mais intenso do trabalho de campo. No entanto, a pandemia da Covid-19 impossibilitou as idas à comunidade, que só foram retomadas em outubro de 2021 (quando a crise sanitária estava mais controlada e, ainda assim,

observando-se as orientações dos órgãos de saúde) e transcorreram até julho de 2022, em quatro incursões de distintos tempos de duração.

Para compreender as atividades que se acompanhava e, principalmente, as informações e reflexões muitas vezes trazidas pelas entrevistas e que se reportavam a questões e eventos passados, recorreremos ao resgate e sistematização da trajetória resumida desses eventos (Quadro 4) que interferiram e seguem refletindo nas relações da comunidade e seus meios e modos de vida. A partir da construção da trajetória, o que era visto ou falado passou a ser mais facilmente compreendido ou, pelo menos, situado no tempo e no percurso da comunidade e das famílias.

### **1.3.3 Fases e atividades da pesquisa de campo**

O processo de aproximação à comunidade e o trabalho de campo da pesquisa se constituíram em duas fases distintas: a primeira como fase exploratória e coletiva, entre 2018 e 2019; a segunda, dedicada à pesquisa individual, no segundo semestre de 2021 e no ano de 2022. Antes de detalhar esses momentos, é necessário registrar que em decorrência da pandemia da Covid-19, houve uma lacuna de mais de dois anos entre a última atividade coletiva na comunidade (em julho de 2019) e a retomada individual do trabalho de pesquisa de campo (em outubro de 2021). Esse tempo decorrido sem contato direto com as famílias do quilombo não só retardou, como dificultou sensivelmente a apreensão do modo e dos meios de vida e da agricultura quilombola e todo o processo de produção da tese.

A primeira fase contou com quatro atividades coletivas da Turma XIII de doutorado da Linha Ruralidades, Ambiente e Sociedade do PPGMade/UFPR:

- ✓ Durante os dias 27 e 28 de novembro de 2018, rodada de visitas e conhecimento de experiências na Região Metropolitana de Curitiba e no município da Barra do Turvo, Vale do Ribeira. Essa atividade incluiu mestrandos e doutorandos da Linha Ruralidades, Ambiente e Sociedade, proporcionando diálogos e registros de experiências durante dois dias (27 e 28 de novembro de 2018). A etapa final dessa atividade ocorreu no Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, oportunidade em que boa parte da turma teve o primeiro encontro com as famílias do quilombo em uma reunião no salão comunitário do núcleo Ribeirão Grande. Desde a acolhida, o encontro proporcionou uma rica integração entre estudantes e comunidade, de modo que a visita se estendeu mais do que o planejado, tendo uma parte da turma ficado para uma janta improvisada na cozinha do salão. Nos momentos informais, entre colegas já se iniciavam conversas sobre expectativas e possibilidades de que o quilombo viesse a ser o local de pesquisa da turma.

- ✓ No dia 24 de abril de 2019, três representantes da turma retornaram à comunidade para estreitar o diálogo e propor a realização das pesquisas no quilombo. Esta visita foi importante para, além de apresentar a proposta, ouvir das lideranças alguns questionamentos referentes a processos passados de pesquisa que teriam sido conduzidos sem o necessário diálogo e transparência e ocasionaram problemas e desconfiança na comunidade em relação aos trabalhos da universidade. A ida possibilitou discutir essa situação, marcar uma nova reunião com um número maior de participantes, o que incluiria professores. No mesmo dia foi possível acompanhar uma atividade coletiva de produção de farinha de milho e biju, a partir do monjolo movido a água, localizado na Cachoeira do Monjolo.
- ✓ No dia 01 de junho de 2019, uma nova rodada incluiu reuniões de alunos e professores com a comunidade, em dois momentos: o primeiro, com membros da diretoria da *Associação* do quilombo, quando se procurou esclarecer problemas passados e os professores assumirem responsabilidade institucional pelas pesquisas que estavam sendo propostas, demonstrando que o PPGMade estava se colocando como corresponsável pelos estudos e pela transparência no decorrer do processo. Na parte da tarde, em reunião no salão da comunidade, cada estudante expôs suas intenções e recorte de pesquisa; e as discussões permitiram estreitar laços e gerar um processo de construção de confiança entre a turma e a comunidade.
- ✓ Nos dias 6 e 7 de julho de 2019, o grupo realizou uma incursão mais aprofundada, marcando o momento como importante para a pesquisa exploratória. Nesses dias foi possível conhecer aspectos sociais, ambientais, produtivos, de comercialização, de relações comunitárias e de encontros festivos. A equipe foi distribuída em subgrupos para visitar, interagir e observar as dinâmicas familiares e comunitárias; também foram percorridos caminhos e atividades que as famílias fazem cotidianamente em seus sistemas de produção, de gestão dos bens comuns, de alimentação e cooperação. Foi possível compreender melhor as questões dos conflitos territoriais, a trajetória histórica pela construção da identidade e reconhecimento como quilombolas, assim como os parentescos, as relações familiares, a organização e partilha dos alimentos. A participação do grupo na Cavalgada realizada no Quilombo Cedro permitiu vivenciar um pouco como são os eventos festivos e como as comunidades se relacionam também nessas oportunidades.

Em meados do ano de 2021, quando o país retomava certas condições sanitárias diante da Covid-19, após boa parte da sociedade ter acessado a vacinação, definiu-se que já era

possível retornar à comunidade, seguindo as recomendações de evitar aglomerações e fazer uso de máscara e álcool gel. A partir de então, foram quatro incursões de campo:

- ✓ Em outubro de 2021, entre os dias 7 e 14 de outubro. Esta rodada incluiu uma visita ao quilombo Ivaporunduva, município de Eldorado (SP), com o intuito de conhecer um pouco mais amplamente as características e dinâmicas sociais, organizativas e produtivas dos quilombos do Vale do Ribeira, com a recepção por parte do Oriel (egresso do mestrado do PPGMade). No entanto, a expectativa maior era pela reaproximação e planejamento da retomada do trabalho individual no quilombo RGTS, após mais de dois anos da última ida à comunidade. A estada no quilombo envolveu 5 dias (10 a 14 de outubro) e foi de grande importância para uma integração pessoal à dinâmica da comunidade, suas angústias quanto ao território (na relação com a UC Mosaico do Jacupiranga e preocupação com as cabeceiras das águas); participação em reuniões internas da comunidade (como um pequeno encontro dos anciões, que são como conselheiros da *Associação*); uma jornada de trilha por um flanco de divisas da área do quilombo, com lideranças explicando o que se via e marcando pontos de GPS para seus propósitos de esclarecimento sobre as fronteiras; participação em missa e festa (pequena em função da pandemia) da padroeira Nossa Senhora Aparecida, no núcleo Terra Seca, no dia 12 de outubro; visita e almoço na família do Ditão, liderança muito reconhecida do quilombo do Cedro; visita/reunião e jantar na família do Davi, liderança do quilombo Pedra Preta onde se falou do projeto do PAA dos quilombos e das relações com a unidade de conservação; e atividades cotidianas variadas, como uma capina na roça da Nilce e a recepção de um pesquisador de São Paulo vinculado à Universidade de Coimbra.
- ✓ Entre os dias 29 de janeiro e 9 de fevereiro de 2022, o trabalho de campo mais prolongado e no qual se conseguiu tanto uma maior integração à comunidade quanto avançar na observação e coleta/registro de informações para a pesquisa individual. Foram dias intensos e de atividades bastante variadas, que pela importância como observação direta, entrevistas, convivência, caminhadas por roças, rios e matas e tantas outras interações, serão listadas em tópicos:
  - Nesse período foram feitas visitas a 12 famílias, com distintos tempos de duração (entre 40 minutos até 4 horas, em alguns casos incluindo o convite aceito para almoço ou jantar). Um caso foi mais prolongado, envolvendo três dias de convivência enquanto se acompanhava o processo de fabricação de derivados de cana-de-açúcar. Algumas visitas foram bastante informais e acompanhando atividades e conversas cotidianas, outras mais focadas em entrevista e anotação de informações. Nessa convivência e observação do

cotidiano, assim como nas conversas orientadas por um roteiro mentalizado (as entrevistas), os assuntos em torno das práticas da agricultura e sobre a dinâmica da comunidade vão ganhando ampla abertura: para o trabalho, as roças, a subsistência; as limitações e as perspectivas atuais da comercialização; a história das duas primeiras famílias que chegaram à região e deram início à comunidade; as preocupações quanto ao futuro do quilombo; as relações familiares e entre vizinhos; as dificuldades e as conquistas que relatam nos últimos anos; o percurso da auto-identificação, afirmação enquanto quilombolas e o reconhecimento do direito à terra; a preocupação com a geração de renda e oportunidade aos jovens; as explicações sobre as roças de coivara (muito recorrentes), assim como as agroflorestas, os quintais e as pastagens; a frequente listagem da diversidade de sementes, plantas agrícolas e florestais nas propriedades; a implementação das agroflorestas e a participação (e depois a saída gradual das famílias) da Cooperafloresta; as preocupações com as águas e as florestas e o temor de alguns com a criação de búfalos; o relato de uma família cujos antepassados se mudaram para a região e integraram-se à dinâmica da comunidade e, quando do processo de reconhecimento do território, essa família assumiu a proposta e identidade quilombola, passando a fazer parte da *Associação*.

- Nesses dias, o convite e a participação em um culto evangélico da Assembleia de Deus, que excepcionalmente ocorreu na casa de uma família próxima do alojamento (a congregação tem uma igreja na comunidade que faz vizinhança com o quilombo);
- Circulação por roças, pastos, caminhos nas proximidades de rios, pontes (passarelas) e (agro)florestas. Destaque para o acompanhamento ao seu Pedro em sua unidade produtiva que envolve floresta, água e roças (Vivência 2).
- Reunião da Diretoria (coordenação, como preferem chamar) da *Associação* e, após os assuntos internos da pauta da *Associação*, foi aberto um tópico para apresentação de como está o ritmo e primeiras impressões da pesquisa, com comentários ao relatado por parte das lideranças presentes.
- Participação na reunião do Conselho Deliberativo da RDS Barreiro/Anhemas, que é vizinha à RDS Quilombos da Barra do Turvo e formada principalmente por pequenos agricultores tradicionais, o que justifica a definição de RDS por parte do MOJAC. O convite partiu do Gestor das RDSs e, além de acompanhar a pauta de discussão, abriu espaço para uma breve apresentação das intenções da pesquisa.

- Participação e observação dos encontros festivos informais, como os momentos em que jovens se reúnem para conversar e beber, momentos de preparar uma comida (carne, pamonha, etc.) em grupos de amigos/vizinhos, rodas de conversa na mercearia/bar que é frequentada pela comunidade, no núcleo Terra Seca.
- Visitas, relatos e conversas com pessoas de famílias que passam por problema de saúde e a observação de dois momentos de atendimento da equipe de saúde da prefeitura à comunidade, em dias alternados no núcleo Ribeirão Grande e no núcleo Terra Seca.

A incursão de janeiro-fevereiro de 2022 foi, até então, a mais efetiva em termos de mergulhar nos modos de sustento e de vida, nas formas de trabalho e da agricultura, na dinâmica das relações e da organização social e nas preocupações e expectativas que as pessoas têm em relação à natureza, à comunidade e a suas próprias famílias. Grande parte da descrição empírica e das análises que a presente tese traz resultam dessa vivência no quilombo RGTS.

- ✓ Entre os dias 25 e 28 de maio de 2022, ida para o Vale do Ribeira, passando no Quilombo RGTS e, nos dias 26 a 28, participando, no quilombo Mandira, em Cananeia (SP), do encontro entre as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira e o Instituto Socioambiental (ISA), evento que marcou a retomada dos encontros presenciais desde o início da pandemia da Covid-19. Além da possibilidade de ter uma visão geral da problemática, das ações e dos desafios dos quilombos desta região de São Paulo, a participação foi importante também para conviver com lideranças de outros quilombos, ouvir relatos e realizar entrevistas que permitiram estabelecer relações com o que se observou e ouviu no quilombo RGTS.
- ✓ Entre os dias 29 de junho e 06 de julho de 2022: última etapa de observações, acompanhamento de atividades das famílias e entrevistas no quilombo RGTS. Neste momento, procurou-se averiguar (e, eventualmente, revisar) algumas impressões anteriores e, principalmente, realizar entrevistas de aprofundamento, às quais visaram buscar interpretações e posicionamentos das pessoas acerca de questões centrais do estudo, como o sistema de agricultura baseado na coivara e como a comunidade lida com os bens de uso comum. A destacar nesta incursão o acompanhamento, em períodos alternados que envolveram três dias, ao processamento da cana-de-açúcar por uma das famílias do quilombo. Mais do que ver os produtos derivados da cana, para o “visitante” foram momentos de convivência, trocas de ideias, relatos de histórias da comunidade, causos da vida pessoal e familiar, compartilhamento de sonhos e planos futuros. De modo bastante singelo, a família nos acolheu e compartilhou seus alimentos, conhecimentos e afetos.

### 1.3.4 As/os sujeitos de interlocução e geração da pesquisa

O trabalho de campo envolveu o diálogo com um conjunto de pessoas, desde a comunidade até agentes sociais que se relacionam com esta população, os quais sistematizamos no Quadro 2.

Quadro 2 – Perfis e modos de interação ocorridos na pesquisa de campo

Perfil de interlocutor(a)	Modo de interação ou abordagem	Quantidade	
Quilombolas da Barra do Turvo	Observação (visitas, acompanhamento de atividades e diálogos cotidianos)	14 famílias/atividades 32 pessoas (aprox.)	
Quilombolas de outras comunidades do Vale do Ribeira	Observação (visitas, acompanhamento de atividades e diálogos cotidianos)	04 quilombos 05 famílias/atividades	
Quilombolas da Barra do Turvo	Entrevistas	19	27 entrevistas
Quilombolas de outras comunidades do Vale do Ribeira	Entrevistas	06	
Moderador(a) social	Diálogo presencial e entrevista à distância	02	
Reuniões e encontros coletivos (com quilombolas e outros públicos)	Observação, com perguntas pontuais relacionadas aos temas da pauta	03 eventos 80 pessoas (aprox.)	
Celebrações religiosas e festas comunitárias	Observação e convivência	06 eventos 800 pessoas (aprox.)	

Fonte: Autor (2022), a partir dos registros de campo.

Considerando a diversidade de perfis, contextos e modos de interação ocorridos e listados no Quadro 2, é possível, em um cálculo conservador, estimar em 60 pessoas/sujeitos sociais cujas manifestações em momentos e situações variadas agregaram informações e opiniões ao nosso estudo. No formato de entrevista, temos **27 interlocuções** validadas.

### Sujeitos sociais do Quilombo RGTS com destacada interlocução na pesquisa

Nas reuniões com lideranças da comunidade nas quais a proposta de pesquisa foi apresentada, cientes de que seriam tratados temas e acontecimentos que implicavam tensões em determinados períodos da trajetória do quilombo, nos foi sugerido trabalhar livremente com o conteúdo das entrevistas, sem, contudo, nomear especificamente a pessoa que deu aquele relato ou opinião. Optamos, assim, por apresentar nossas interlocutoras e interlocutores do Quilombo RGTS aqui na metodologia, em bloco e sem vinculá-los às falas trazidas no decorrer da tese. Como já descrito, houve uma diversidade de formas de comunicação com pessoas e grupos da comunidade e de fora dela. Neste momento, o objetivo é apresentar não todas as pessoas com as quais conversamos e convivemos, mas aquelas entrevistadas de maneira mais aprofundada,

algumas delas por duas ou até três oportunidades. Neste sentido, apresentamos no Quadro 3 as pessoas da comunidade com as quais tivemos uma interação mais direcionada à pesquisa.

Quadro 3 – Apresentando as/os interlocutoras/es da comunidade na relação com a pesquisa

Nome	Núcleo	Apresentação
Maria Aparecida	Terra Seca	Faz parte da <i>Associação</i> do quilombo, do grupo As Perobas e também é associada da Cooperafloresta, juntamente com suas filhas. A maioria dos seus nove filhos vive no quilombo ou no entorno. Maneja agrofloresta e faz questão de mostrar as plantas e criações no quintal, onde mantém uma diversidade de frutas, verduras, tubérculos e cria porcos e galinhas. Com ajuda dos três filhos que seguem morando com ela, produz também em pequenas áreas de coivara. Processa produtos, como a farinha de biju, no monjolo comunitário. A maior parte do que é comercializado atualmente destina-se aos grupos de consumidores de São Paulo. Desde nossa primeira visita ao quilombo, sempre nos recebeu com muito carinho, preparando e oferecendo refeições. É irmã do seu Pedro e suas casas e áreas de produção são próximas.
Pedro	Terra Seca	Liderança histórica do quilombo, neto de um dos fundadores da comunidade, é do “grupo dos anciões” que apoia a <i>Associação</i> nas decisões. Com frequência, acompanha a coordenadora nas reuniões e discussões com órgãos públicos, nas mobilizações contra o racismo e pela regularização dos territórios quilombolas. Defensor das águas e da biodiversidade, trabalha com produção de derivados de cana de açúcar, mesmo já aposentado. Tem satisfação em relatar sobre o resgate, multiplicação e distribuição de sementes (especialmente de um arroz chamado <i>Governinho</i> ). Aos 75 anos, ainda trabalha na roça e fez questão de nos levar até o plantio mais longe de sua casa, numa caminhada de muitos aprendizados. Mostra preocupação com a juventude e a sucessão na comunidade. Tornou-se vegetariano há mais de 10 anos; tem muita experiência e compartilha seus conhecimentos sobre o uso de plantas medicinais.
Nilce	Ribeirão Grande	Desde as primeiras conversas do grupo de pesquisa, Nilce foi a interlocutora mais ativa, nos orientando e intermediando os contatos na comunidade. Com ela, acompanhamos a recepção de outros interessados em estudar o quilombo, participamos de eventos fora do território, dialogamos sobre os direitos e a organização quilombola, as políticas de reconhecimento conquistadas e fizemos uma caminhada que nos permitiu compreender melhor o território e as relações comunitárias e com a natureza. Presidente da <i>Associação</i> , além da liderança interna, compõe espaços nacionais e internacionais de movimentos sociais e representa a CONAQ na ANA. Compõe o grupo de discussão do MAJOC como conselheira regional na construção do Plano de Manejo. Apesar do tempo escasso, não abre mão do trabalho na roça e da produção alimentar da família. Faz parte do grupo Raiz da rede agroecológica de mulheres agricultoras.
Vanilda	Terra Seca	Filha da dona Maria Aparecida, é associada e liderança da Cooperafloresta. No quilombo, compõe a diretoria da <i>Associação</i> e faz parte do grupo As Perobas, um dos que formam a Rede Agroecológica de Mulheres Agricultoras da Barra do Turvo (RAMA). Trabalha com agrofloresta e vem conversando na família sobre voltar a ter roça de coivara, porém em área separada de onde faz agrofloresta. A família tem uma produção bastante diversificada, tanto no quintal agroflorestal quanto na <i>roça da carpida</i> . Produz <i>chips</i> de banana e de inhame para comercializar nos grupos de consumo.
Antonio (Tonho)	Terra Seca	Casado com uma das lideranças (a Vanilda), tanto trabalha com agrofloresta e agroecologia quanto tem a expectativa de voltar a produzir em sistema de coivara. A família mora no núcleo Terra Seca, mas a área maior de produção fica logo fora da divisa do território do quilombo (herança da família do Tonho), a qual também tem relação com o parque e as políticas de conservação, sendo parte da <i>RDS Barreiro/Anhemas</i> .
Jane	Terra Seca	Irmã da Vanilda, filha da dona Aparecida, também faz parte do grupo As Perobas e produz em agrofloresta. Processa produtos da culinária agroecológica (bolos, pães, tortas, chips, etc.) e no monjolo contribui com a família na produção de farinha de biju de milho. Mora na comunidade vizinha ao quilombo, na propriedade de familiares de seu marido, mas segue participando de todas as atividades e da organização do

		quilombo, inclusive como membro da coordenação da <i>Associação</i> . Assim como as demais pessoas da família, Jane mostra muita confiança nos trabalhos em grupo.
Jaldir (Jardo)	Ribeirão Grande	Produz no sistema de coivara por ser herança dos antepassados, reforça a necessidade de preservar a cultura e é ativo na <i>Associação</i> , a qual também representa em espaços estaduais do movimento quilombola. Aderiu à agrofloresta e foi associado à Coopera por mais de dez anos (desligou-se por desentendimentos envolvendo as práticas tradicionais de agricultura e os SAFs). Atualmente, a principal renda da família vem de produtos derivados da cana de açúcar. A comercialização é feita principalmente na feira da agricultura familiar que ocorre na cidade de Barra do Turvo. Juntamente com a esposa Nadir, abriram as portas da casa e do quintal para nossa convivência e acompanhamento das atividades cotidianas, no processamento da cana, refeições, relatos da história de vida do casal e da comunidade. Além do que produzem para as feiras, valorizam muito a produção para o gasto, que é bastante diversa e que tivemos o privilégio de compartilhar nos dias em que passamos com a família.
Nadir	Ribeirão Grande	Casada com o Jardo, passava por tratamento de saúde em parte do tempo de nosso trabalho de campo. Mesmo assim, nos acolheu com toda atenção e carinho quando estava em casa (em uma outra vez, estava hospitalizada em Pariquera-Açu, onde ocorre o atendimento hospitalar da região). Participa da produção de melado e rapadura quando a saúde lhe permite. Na acolhida e convivência que a família nos proporcionou, relatou um pouco de sua história de vida, de como enfrentaram dificuldades com doenças e mesmo assim mantêm uma perspectiva otimista sobre o futuro. É detentora de conhecimentos de cultivo e utilização de plantas medicinais.
Claresdina	Terra Seca	Liderança muito lembrada e respeitada na comunidade. Faz parte do grupo As Perobas, mas foi uma das entusiastas da Cooperafloresta, da qual acabou se desligando anos atrás em razão de desentendimentos com o grupo quando seu marido realizou uma derrubada e queima para roça de coivara (experiência que a família relata com certa tristeza). Apesar disso, ainda maneja um sistema agroflorestal em seu quintal, onde combina café, frutas, verduras e árvores nativas. Faz parte do grupo de famílias que utiliza e mantém o monjolo, onde também produz farinha de biju. Lembra com carinho dos mutirões que eram seguidos de baile na comunidade.
Valdomiro	Terra Seca	Casado com a Claresdina, eram associados à Coopera, também tentou seguir produzindo no sistema de coivara e a família enfrentou problema por isso. Atualmente eles mantêm os dois sistemas (coivara e SAF), mesmo não participando mais da associação agroflorestal. O casal é um dos vários casos em que, apesar dos conflitos ocorridos acerca dos modos de produção, a maioria das famílias segue as práticas de manejo agroflorestal em paralelo à roça de coivara. Todas também fazem parte do projeto de comercialização da <i>Associação</i> por meio do PAA.
Joaquim	Terra Seca	Anos atrás atuou em várias iniciativas de comercialização, desde própria até feiras pela Coopera. Foi dos primeiros a participar das experiências com agrofloresta e sócio da Coopera desde o surgimento, mas também foi um dos primeiros a se desligar. Ele fez parte do grupo que criou a fábrica de açúcar mascavo que funcionava onde hoje é o alojamento. Manifesta preocupação com a juventude, que ele diz ser mais interessada pela produção voltada para o comércio. Hoje aposentado, segue participando ativamente da diretoria da <i>Associação</i> e é muito disponível para conversas que lembram a trajetória e organização da comunidade.
Izaíra	Ribeirão Grande	Dona Izaíra é aposentada e tem participação e causos de muitas situações e superações na luta pela garantia do território do quilombo. Apesar da idade, ainda maneja sua agrofloresta, onde produz 4 variedades de banana e vários citros. Faz parte do grupo de anciões que aconselha a <i>Associação</i> . Mãe da Nilce, que é uma das atuais lideranças importantes da comunidade e do movimento quilombola.
Paulina	Ribeirão Grande	Sua família ainda mantém um manejo agroflorestal no quintal, mas boa parte da renda vem das roças que são trabalhadas pela agricultora em pequenas áreas cedidas por outras famílias e o comércio por meio do grupo Raízes junto aos grupos de consumidores em São Paulo. Produzem “de tudo” para consumo e venda: banana, batata doce, açafraão, gengibre, feijão, mandioca, mandioquinha, chuchu e outros. Quando conseguiram a aposentadoria, se retiraram da Coopera (há cerca de 3 anos).
Oswaldo	Ribeirão Grande	Casado com Paulina, ambos aposentados, hoje realizam uma agricultura mais voltada para o sustento e comercialização de miudezas. O entorno da casa é muito diversificado,

		seja com árvores, frutas ou animais. Dizem nunca ter usado agrotóxicos, tanto pela preocupação com os alimentos quanto para não contaminar a água. O casal lembra com saudade do tempo em que a água corria limpa e tinha muito peixe no Ribeirão Grande, que passa nos fundos da casa.
Reinaldo (Nardo)	Ribeirão Grande	Foi um dos agrofloresteiros mais reconhecidos e visitados no auge da Cooperafloresta. Sua área foi base para experimentos onde os técnicos e estudantes que pesquisavam SAFs iam fazer monitoramentos e trocas de experiências. Com mais limites para o trabalho pesado, nos últimos anos vem reduzindo o manejo das agroflorestas, que seguem produzindo uma diversidade de frutas para o consumo. Passou a investir mais na criação de búfalos em uma área retirada do povoado, no sertão. A família foi uma das que mais produziu e comercializou frutas no período em que faziam parte da Coopera.
Maria	Ribeirão Grande	Casada com o Nardo, ambos hoje são aposentados, mas o trabalho não para. Dona Maria participa do grupo de mulheres agroecológicas Raíz, produz o que chama de miudezas e comercializa direto aos grupos de consumidores de São Paulo por meio da SOF. Ela diz que a venda é de pouquinho, mas a diversidade de produtos é grande (banana, batata doce, mandioca, laranja, limão, pupunha, abacate e tantos outros). A família fez parte do grupo que manteve por um período a fábrica de açúcar mascavo.
Ivanilda	Ribeirão Grande	Liderança da comunidade, foi presidente da <i>Associação</i> durante parte do tempo em que se realizava o trabalho de campo. Diz que se desgastou muito com os problemas e preocupações que envolvem esta função (uma experiência nova vivida pela Ivanilda, que passou a integrar a comunidade a partir do casamento, há cerca de 25 anos). Junto com seu marido, mantém uma diversidade de criações e cultivos no quintal, além de roça de coivara em outra área. Usam sementes próprias ou de trocas com vizinhos ou de outras comunidades. Fizeram parte da Cooperafloresta; hoje vendem a banana e as demais variedades de frutas pelo PAA da <i>Associação</i> .
Sebastião	Ribeirão Grande	Casado com a Ivanilda, já trabalhou fora do quilombo, como funcionário de empresa na área de construção de estradas. Nos últimos anos, a dedicação da família é na agricultura de coivara, na diversidade de cultivos e criações que mantêm no quintal e na criação de búfalos para produção de leite. Sobre a área separada que manejam, eles preferem chamar de “capova”.

Fonte: Autor (2022).

Os sobrenomes dos antepassados fundadores da comunidade (Pontes Maciel e Rodrigues de Paula) estão presentes na maioria das famílias que formam a comunidade ainda nos dias atuais, reproduzindo os vínculos formadores nas gerações atuais. Conforme relatado no Laudo Antropológico sobre o quilombo RGTS (SILVA, 2008, p. 17), “(...) a maior parte desta população pertence a uma rede comum e extensiva de relações entrelaçadas de parentesco, cuja ascendência invariavelmente remete aos nomes de um ou outro daqueles pioneiros no povoamento da localidade”.

Em todo o processo de campo, procuramos nos adaptar à dinâmica da comunidade e das famílias para a observação do cotidiano da produção e das relações sociais e ecológicas. Neste caso, as interações ocorreram especialmente em momentos de caminhadas nas roças, quintais e agroflorestas, de preparação e compartilhamento das refeições, de manejo/capina nos roçados e de processamento de produtos. Quanto à roça, os períodos de campo não coincidiram com etapa de corte ou queima da vegetação para coivara, mas com períodos em que o material roçado estava secando ou já nas práticas pós plantio (como mostram as figuras 2, 6 e 9).

Já para as entrevistas, dado que a pesquisa foi dialogada com a comunidade e as questões com o parque e com a agrofloresta foram destacadas, seguimos em boa medida as sugestões para ouvir pessoas que tivessem envolvimento maior com estas questões. Por isso e por boa parte da juventude trabalhar fora do quilombo, as pessoas ouvidas foram lideranças históricas e da atual diretoria da *Associação*, com idades variando entre 40 e 75 anos.

A referência às pessoas mais citadas aparece no transcorrer da tese em forma de código (“Quilombola...”). Esse mesmo critério foi utilizado para lideranças quilombolas de outras comunidades, entrevistados complementarmente. Nos poucos casos em que entrevistamos mediadores sociais que atuam em instituições que se relacionam com os quilombos do Vale do Ribeira, utilizamos o código “Mediador/a social” e, a partir da segunda menção, apenas “MS”.

Além da interlocução na comunidade, foram importantes a participação em encontros e entrevistas com pessoas de outros quilombos da região do Vale do Ribeira (além de entrevistas com mediadores sociais, como já mencionado). No entanto, optamos aqui por apresentar e destacar as pessoas do quilombo RGTS, que é o foco do nosso estudo.

#### 1.4 ESTRUTURA DA TESE

Além desta introdução, a tese está organizada em outras cinco seções. O segundo capítulo traz uma contextualização da região, dos sujeitos da pesquisa e das suas condições gerais em termos de garantia do território, além de um apanhado sobre as questões da UC e das ações com agrofloresta... O capítulo 3 é dedicado à fundamentação teórico-metodológica da pesquisa e da tese. Em seguida, nos capítulos 4 e 5 apresentamos e discutimos a agricultura, os bens comuns e as relações com a natureza protagonizadas pela comunidade quilombola. Finalmente, no capítulo 6 retomamos tópicos como síntese e considerações finais da tese.

#### 1.5 ORIENTAÇÕES À LEITURA

No decorrer do trabalho, há dois tipos de caixas de texto:

- As de fundo **verde** trazem relatos dos sujeitos sociais (na ‘voz direta’ de quem falou). São trechos transcritos de conversas e entrevistas nos quais pessoas da comunidade compartilham vivências, causos e opiniões que merecem ser registradas de forma um pouco mais demorada; histórias que destacam situações vividas ou transmitidas oralmente e que acompanham suas memórias. Tratam: i) das razões e métodos da

coivara/controle do fogo; ii) da experiência com agrofloresta; iii) dos bens comuns e gestão coletiva.

- As caixas de texto com fundo **azul** (a começar pela Vivência 1, que vem a seguir finalizando esta introdução) procuram retratar momentos ou passagens da experiência pessoal do pesquisador durante os trabalhos de campo. Foram descritas três situações que expressam um pouco das sensações experimentadas durante as vivências e observações junto à comunidade. Deixando parcialmente de lado a impessoalidade da escrita científica convencional, aparecem redigidas na primeira pessoa.

#### Vivência 1 – *Amanhecer no quilombo (águas, frutos e os sons da natureza)*

No meio da noite, acordo com o barulho intenso da chuva. Passam-se alguns segundos e me dou conta de que não é chuva; é o som das águas correndo no Ribeirão Grande, a uns 25 metros dali.

Amanhece. Enquanto preparo um café, olho pela janela e em um pequeno espaço lá fora vejo amoras maduras, cachos de bananas, goiabas ainda pequenas no pé. A vista é a partir do alojamento, uma casa onde já funcionou uma pequena fábrica de açúcar mascavo, cercada não de muros, mas de cores e sons da natureza. Agora, o som das águas do rio se mistura ao canto dos pássaros beliscando as frutas.

É janeiro de 2022 (minha sexta vinda ao quilombo desde que o conheci em 2018), um domingo com chuviscos. Ontem, na chegada, disseram que a chuva da última semana amenizou o calor e levantou o nível de água dos rios e nascentes. Será dia de descansar da viagem, organizar as coisas pessoais e fazer conversas com lideranças para planejar as atividades de campo.

Frutíferas carregadas, assim como arbustos e árvores nativas, estão por todos os lados, emoldurando as benfeitorias da comunidade. Tem esta casa (onde ficam grupos visitantes), um pouco separado fica o salão da comunidade, com cozinha e a antiga escolinha juntas. E ao lado, a igreja.

A água que sai das torneiras do alojamento vem de um depósito que fica no meio da mata (agrofloresta da dona Izáira) no início do morro. De lá saem várias mangueiras levando água para outras casas. E há outros locais assim na comunidade, com reservatórios de água de mina. Nascentes, pequenos córregos e rios maiores vão desenhando e aprofundando as veias do território, cercadas por morros e protegidas por mata, ora mais alta e densa, ora mais baixa, em regeneração onde já foi pasto ou roça.

Ainda nas proximidades do alojamento, andando uns 50 metros, começam os quintais e as casas, que se agrupam em dois núcleos: Ribeirão Grande (onde estou) e Terra Seca, distante cerca de dois quilômetros.

Além desses agrupamentos, há moradias espalhadas, de famílias que optam por residir próximas das roças que manejam. É como se fossem duas áreas urbanas (mas não pense na estrutura de concreto das cidades; falo só pelo agrupamento, por vizinhança) e essas famílias que vivem em sítios, no que chamam ‘sertão’ por ser retirado desses núcleos com vizinhança mais próxima.

Mas não é isso. É tudo isso e muito mais: é um território quilombola em suas formas de organização da vida em comunidade entre as pessoas e em estreita relação com a natureza. “(...) agroecologia que queremos para os nossos territórios é aquela onde a gente produz os nossos próprios alimentos, consegue manter as nossas técnicas e modelos de produção, mas ao mesmo tempo a gente consiga se desenvolver economicamente, também podemos tirar nossa renda” (PEREIRA, 2021).

Quintais, roças e matas (mistos de florestas e pomares) formam a base de sustento das famílias. E tem os rios, com peixes e água para os animais de criação. Neste trabalho trataremos basicamente das formas de agricultura, relação com a natureza e sustento do Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, vizinho de outros quilombos no município de Barra do Turvo, região do Vale do Ribeira, São Paulo, quase divisa com o estado do Paraná.

(Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, manhã de 30 de janeiro de 2022).

## 2 CONTEXTO SOCIOAMBIENTAL E COMPONENTES EMPÍRICOS DA PESQUISA

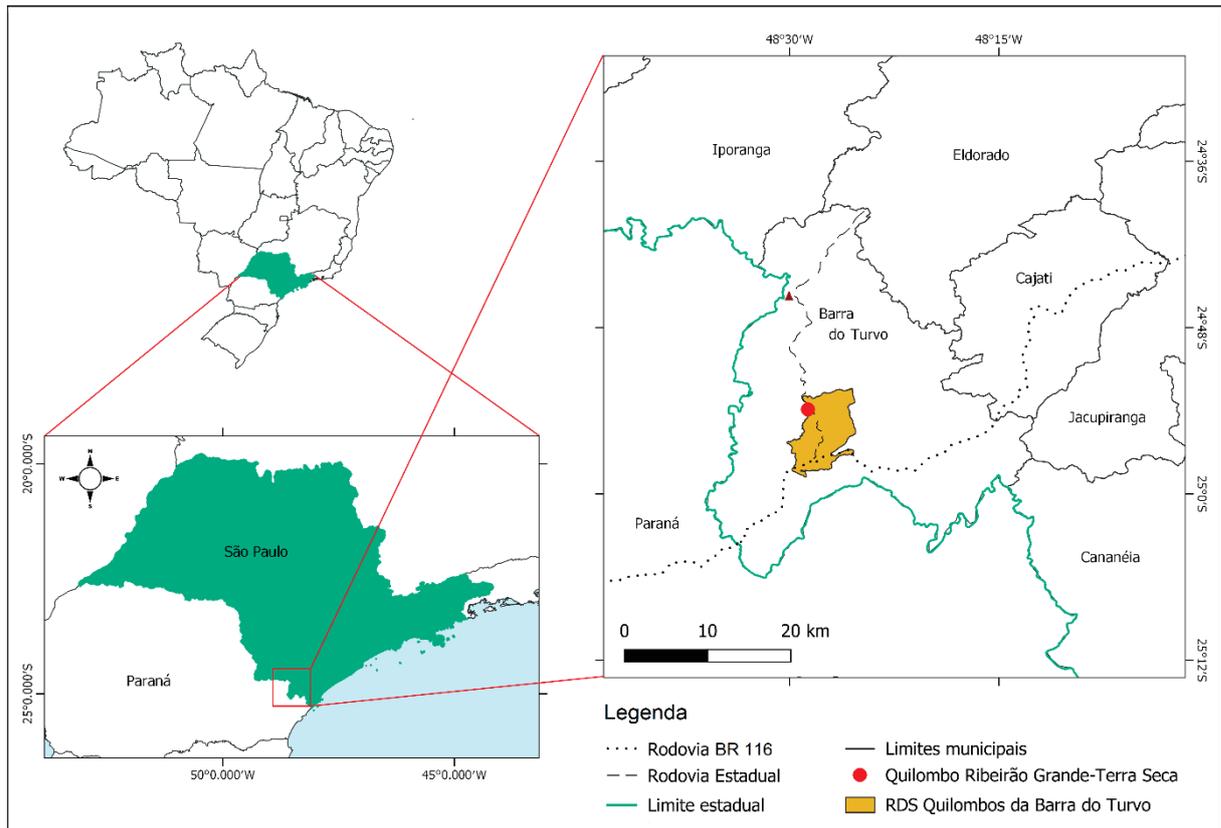
*O nosso lugar encantado é quilombo entranhado no Vale do Ribeira.*

(DIAS *et al.*, 2022)

### 2.1 O VALE DO RIBEIRA E OS QUILOMBOS DA BARRA DO TURVO

Em pleno século XXI, encravada no estado brasileiro mais desenvolvido do ponto de vista da economia capitalista, São Paulo, a região do Vale do Ribeira abriga um conjunto de quilombos rurais, que ali vivem, lutam pela garantia dos territórios e asseguram a reprodução social de suas famílias e comunidades há séculos. Um subconjunto dessas comunidades situa-se no município de Barra do Turvo, na divisa com o estado do Paraná. Entre essas está o quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca – RGTS (Figura 1).

Figura 1 – Localização da RDS Quilombos da Barra do Turvo e do quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca



Fonte: IBGE (2022) e DataGeo SP (2021). Adaptado por Jairo A. Bosa e Daisy C. Zambiazzi (2022).

O Vale do Ribeira foi reconhecido no final do Século XX pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO, na sigla em inglês) como patrimônio natural, socioambiental e cultural da humanidade. Parte desse reconhecimento está relacionado com sua riqueza ambiental, pois no Vale está a maior área contínua de Mata Atlântica do

Mundo, um dos biomas mais ricos em diversidade biológica e ameaçado do planeta. Atualmente restam cerca de 7% de sua área original; deste total, 23% estão no Vale do Ribeira (IPHAN, 1999). Outro aspecto peculiar da região é seu alto número de áreas de proteção. Mais da metade do território está inserido em um conjunto de unidades marinhas e terrestres, de proteção integral e de uso sustentável (BORN & TALOCCHI, 2002).

Em termos socioculturais, a região é igualmente relevante. No Vale do Ribeira encontram-se diversas comunidades rurais ou ribeirinhas formadas por populações tradicionais, como pescadores artesanais, indígenas e quilombolas. A presença de comunidades quilombolas chama a atenção, pois a região conta com o maior número de quilombos, considerando regularizados ou não, do Estado de São Paulo (IPHAN, 1999).

Na formação histórica do Vale, uma das condições encontradas diz respeito à presença de terras devolutas. Isso favoreceu o estabelecimento desta diversidade de grupos sociais cujo sustento é ligado à terra e aos bens naturais, a partir do que vieram a criar comunidades relativamente autônomas, consolidadas e com escassos ou frágeis vínculos formais/legais.

É interessante perceber, então, que a partir de 1850, quando a lei de terras entra em vigor, a agricultura comercial no Vale do Ribeira está em decadência e por isso a propriedade privada da terra na região não representava interesse direto para a elite agrária do estado. Assim, foi estabelecida uma estrutura fundiária onde predominavam grandes áreas de terras devolutas sobre as quais se desenvolveram formas de apropriação e uso comum da terra baseadas na posse, no trabalho familiar e em relações de ajuda mútua (BERNINI, 2015, p. 117).

Portanto, a região do Vale do Ribeira é caracterizada por uma diversidade social e ambiental, onde coexistem distintos modelos de posse da terra e de produção, de desenvolvimento e de relação com a natureza. É nesse contexto que se encontram os quilombos da Barra do Turvo.

O quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca é formado por 77 famílias, distribuídas em dois núcleos, que no estado de São Paulo são conhecidos como ‘bairros’ rurais (Ribeirão Grande e Terra Seca), ocupa uma área de 3.471 hectares e tem no manejo da natureza, em especial na agricultura tradicional e agroflorestas, sua base de sustento (DE BIASE, 2016). O território é cortado por rios e córregos. Um deles, o Ribeirão Grande, deságua no Rio Turvo, este que corta ao meio a área quilombola e que é ladeado pela Estrada Municipal Ribeirão do Veado-Perebá, que liga a BR 116 à cidade de Barra do Turvo.

## 2.2 MOVIMENTO QUILOMBOLA: ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA A PARTIR DAS IDENTIDADES COLETIVAS

O mundo rural contemporâneo é diverso em formações identitárias e concepções de mundo (BRANDENBURG, 2018). Nele encontramos

(...) a expressão de uma diversidade social e cultural, de formas de organização produtiva que lhe conferem racionalidades distintas, desde as mais substantivas até aquelas mais instrumentalizadas. Dessa forma, dois atributos conferem especificidade ao mundo rural: a natureza cultivada, que segue se reproduzindo, mesmo que construída socialmente ou sob intervenção da indústria, e uma vida social que se reproduz sob dinâmicas sociais específicas, conforme identidades de atores que agem em situações demarcadas por territórios (BRANDENBURG, 2018, p. 16).

Mas se o mundo rural é social e culturalmente diverso, não significa que haja uma realidade estática e muito menos isenta de conflitos, nessa diversidade; nela coexistem distintas *ruralidades* em disputa: “São espaços de atores de diferentes aspirações, sonhos e projetos de vida e delimitadores de projetos sociais disputados politicamente” (BRANDENBURG, 2018, p. 16).

(...) Nas condições atuais, o mundo rural brasileiro só pode ser entendido mediante ruralidades situadas em diversos espaços, que podem ser qualificados como tradicionais, novos, emergentes ou mesmo alternativos, como o ecológico (IDEM, p. 17).

A década de 1980 marcou o fim do regime de governos militares que se instalou no país em 1964 e abriu espaço para a retomada da democracia representativa, que tem na Assembleia Nacional Constituinte e nas eleições diretas seus marcos principais. Como parte desse processo de democratização e reivindicação por direitos sociais, o espaço rural brasileiro vivia uma efervescência de movimentos, entre os quais o sindicalismo dos trabalhadores rurais e a luta pela terra (MEDEIROS, 1989), o indígena (BICALHO, 2010), o quilombola (SOUZA, 2016).

Foi no cenário dos anos 1990, de luta por direitos territoriais e de afirmação identitária, que grupos e lideranças quilombolas de várias regiões do Brasil, mediante um processo de encontros, diálogos e atividades de mobilização, criaram e deram organicidade à CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (SOUZA, 2018; CONAQ, S/d-a). Tal processo levou em conta as distintas formas de organização que as comunidades mantinham em suas regiões e estados (federações, associações, coordenações),

reconhecendo e procurando contemplar e representar tal diversidade organizativa no espaço da articulação nacional.

Nas pesquisas sobre movimentos sociais no Brasil, os quilombos são observados e analisados desde uma perspectiva de resistência e rompimento com o modelo da escravidão.

(...) as principais mobilizações populares no período colonial, antes do que antissistêmicas declaradas, foram de rejeição, de negação e de afastamento dos sistemas excludentes (como os movimentos messiânicos, movimentos separatistas, formação de quilombos e resistência indígena) (...). (SCHERER-WARREN, 2008, p. 505).

Os quilombos rurais eram vistos e estudados como espaços distantes e isolados do restante da sociedade, como forma de resistência de negros e negras fugidos da escravidão. Estudos mais recentes vêm revisando e ampliando essa compreensão, baseados em que nem todos os agrupamentos que se caracterizam como quilombos eram formados por escravos em fuga, sendo que alguns apresentavam identidades multirraciais, outros já tinham conquistado a liberdade ou mesmo se formaram após da Lei Áurea, por ex-escravos, porém sem terra e sem trabalho.

Uma das consequências dessa revisão conceitual é que, diante da existência de milhares de comunidades negras com lastro histórico no período colonial, quilombo passou a designar um conjunto etnográfico variado de agrupamentos negros com experiências históricas diversas e espalhadas em todo o Brasil, cada um como expressão singular da diáspora africana no Brasil (para além da escravidão). A implicação política desse movimento foi o reconhecimento dos direitos territoriais quilombolas (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2017, p. 13).

Pela antiguidade constatada nas genealogias das relações entre as várias comunidades, pode-se inferir a constituição de um campo de relações sociais envolvendo negros fugidos, negros livres, escravos e não-negros (STUCCHI et. al., 2000, p. 179).

Almeida (2008) estuda um conjunto de grupos e populações rurais no Brasil a partir da categoria “terras tradicionalmente ocupadas”, que passou a compor a terminologia jurídica referente às populações tradicionais e direitos territoriais a partir da Constituição de 1988 e as legislações de âmbito nacional e estaduais decorrentes dela. A expressão abarca “uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza” (ALMEIDA, 2008, p. 25).

O autor identifica vários segmentos rurais/camponeses de distintas histórias e etnias (indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco, colonos, assentados, faxinalenses e outros) nos quais destaca a construção de identidades coletivas como fundamento para a

unidade/organização, a resistência e enfrentamento aos antagonismos e a criação de movimentos sociais autônomos, distintos das organizações políticas até então mais conhecidas no campo (como os sindicatos de trabalhadores rurais). Esses novos movimentos destacam, desde a denominação que se atribuem, as identidades coletivas que os grupos carregam e que buscam expressar suas próprias identidades, construídas na relação com o lugar e modos de existência.

A nova estratégia do discurso dos movimentos sociais no campo, ao designar os sujeitos da ação, não aparece atrelada à conotação política que em décadas passadas estava associada principalmente ao termo “camponês”. Politiza-se aqueles termos e denominações de uso local. Seu uso cotidiano e difuso coaduna com a politização das realidades localizadas, isto é, os agentes sociais se erigem em sujeitos da ação ao adotarem como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana (ALMEIDA, 2008, p. 80).

Os grupos sociais até então pouco representados nos cenários regionais ou nacional passam a buscar reparação em relação a injustiças históricas e a conquista de direitos no quadro das legislações e instituições modernas; e o fazem não negando suas identidades para “negociar” com ditas estruturas, mas afirmando suas identidades. “O critério político-organizativo sobressai combinado com uma “política de identidades”, da qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado” (IDEM, p. 30).

Um cenário dessas lutas e reivindicações de grupos sociais identitários por direitos (a começar pela garantia dos territórios) ocorreu durante o processo da Assembleia Constituinte, que mobilizou a sociedade nos anos 1980 (a nova Constituição foi declarada em 1988) e nas décadas seguintes visando sua implementação. No caso das comunidades quilombolas, o direito ao território, por exemplo, consta no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ver Apêndice 1)<sup>3</sup>: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 2020, p. 143). No entanto, tal reconhecimento constitucional, para ser efetivado, demandava a proposição e aprovação de leis que

---

<sup>3</sup> O Apêndice 1 teve como primeira função a sistematização e compreensão do caminho para o reconhecimento e garantia do território pelos quilombolas, já que esta é uma questão recorrente no cotidiano da comunidade e enfatizada pelas lideranças, interferindo, segundo os relatos, na autonomia da comunidade para fazer agricultura e gerir os bens comuns. O ordenamento de como se dá esse processo visou compreender a situação do quilombo em relação à busca pela titulação, já que ainda não lograram tal condição, e quais seriam os desafios para isso. O principal entrave, pelo que foi possível entender, é a condição de sobreposição territorial entre o quilombo e a unidade de conservação.

regulamentassem e dessem operacionalidade ao Artigo 68, e a mobilização e pressão das populações quilombolas foi importante nesse processo (SOUZA, 2018).

O site da CONAQ caracteriza as comunidades quilombolas como sendo constituídas por grupos rurais, em sua maioria posseiros ou pequenos proprietários que “constroem coletivamente a vida sob uma base material e social, formadora de uma territorialidade negra, na qual elaboram-se formas específicas de ser e existir como camponês e negro” (CONAQ, S/d-b). Também nesta perspectiva, Guerra (2017) diz que

Os quilombolas vivem e sobrevivem da terra, compartilhando tudo o que ela oferece. Praticam, com manejo sustentável, a agricultura familiar, a pesca e o extrativismo. Por viverem em regiões de difícil acesso, muitos preservam costumes e tradições ancestrais, como danças, cantos e toque de tambores. Há ainda comunidades que recentemente redescobriram suas origens. (...) Há mais de três décadas os povos quilombolas têm se organizado em movimentos sociais para defender seus direitos.

No artigo 215, a Constituição de 1988 (BRASIL, 2020, p. 111) determina que “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais”. E como sinais distintivos da identidade dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira, inclui, dentre outros, suas “formas de expressão” e seus “modos de criar, fazer e viver” (IDEM, p. 112). Daí que a questão do reconhecimento ao território vem acompanhada do respeito e reconhecimento aos modos de vida, produção e reprodução social, organização comunitária e gestão e uso comum dos bens da natureza que compõem a identidade quilombola.

Os recursos hídricos, a pesca, a caça, o extrativismo, poços, são de uso coletivo. Almeida (2002) ressalta, entretanto, que as roças e roçados são, em sua maioria, de uso restrito à família nuclear, sendo outros recursos como rios e matas coletivos. Esse dualismo entre o plano individual e coletivo e a coexistência simultânea dos dois demonstra o quão complexo pode ser a análise territorial dos quilombolas (SOUZA, 2008, p. 85).

### 2.3 A QUESTÃO TERRITORIAL: UNIDADES DE CONSERVAÇÃO, LEGISLAÇÃO, DIREITOS E PROCESSO DO RECONHECIMENTO

O Vale do Ribeira tem uma formação social marcada por grupos que historicamente construíram uma forte identidade com o lugar: com os rios, os vales e as montanhas, a biodiversidade. Mas tais características, somadas à quantidade de terras devolutas (sem registros, mesmo que ocupadas por comunidades), foram atrativas para a criação de Unidades de Conservação (UC's) pelo Estado.

A dimensão da importância dessa região para a conservação ambiental fica clara pela quantidade de áreas protegidas que estão total ou parcialmente no Vale: são 38 unidades de conservação, além de 66 territórios quilombolas e 10 terras indígenas. O MOJAC reúne 14 das UC's da região, além de 14 territórios quilombolas, sendo 6 reconhecidos e titulados (BERNINI, 2015, p. 113-114).

No caso do Ribeirão Grande-Terra Seca e quilombos vizinhos, a condição de 'vizinhar' com o parque teve início em 1969, com a criação do Parque Estadual do Jacupiranga (Decreto-Lei Estadual Nº 145), "abrangendo uma área de 150 mil hectares distribuídos por seis municípios do Vale do Ribeira: Barra do Turvo, Cananeia, Cajati, Iporanga, Eldorado e Jacupiranga (BIM & FURLAM, 2013, p. 10).

Em 2008, a partir de uma proposta pactuada com as comunidades, o até então Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ) foi convertido no Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga (MOJAC), abrangendo uma área ainda maior (234.000 ha) e comportando uma gama de modalidades de áreas conservadas: três Parques, cinco Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS), quatro Áreas de Proteção Ambiental (APA) e duas Reservas Extrativistas (Resex) (IDEM, 2013).

A transformação do parque em *mosaico* de unidades de conservação e todos os desdobramentos que isso incluiu resultou de um longo processo que envolveu conflitos territoriais, mobilizações e manifestações públicas das comunidades e movimentos sociais, participação das lideranças na construção de propostas e negociações políticas que, enfim, culminaram com a criação do MOJAC em fevereiro de 2008, quando foi sancionada pelo Governador do Estado de São Paulo a Lei 12.810/2008, que havia sido aprovada no final ano anterior pela Assembleia Legislativa (BIM & FURLAM, 2013; BERNINI, 2015).

Com a criação do *mosaico*, houve uma reclassificação das UCs e áreas, em muitas delas admitindo, conforme previsto no SNUC, a permanência da população que já habitava o território. Mesmo assim, as questões em torno do direito e das possibilidades de uso dos bens naturais pelos quilombos, em uma região que foi direcionada pelo Estado para a conservação, seguiram influenciando fortemente sobre o modelo e as práticas de agricultura e de gestão territorial pelas comunidades.

O território do quilombo RGTS é envolto em uma série de controvérsias e disputas, o que faz com que haja uma complexidade de posse e uso da terra. Em 2008, o Governo do Estado de São Paulo, por meio do Instituto de Terras do Estado (ITESP) aprovou e publicou no Diário Oficial do Estado o Relatório Técnico-Científico (RTC) elaborado a partir da autodefinição e do laudo antropológico, pelo qual reconhece o Quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca. No

mesmo ato, procede a uma etapa da regularização fundiária, definindo o direito do quilombo a uma área de 3.471 hectares (SÃO PAULO, 2008a).

Apesar desses reconhecimentos, os conflitos e pendências continuaram. A partir da transformação do PEJ em MOJAC, em 2008, e de acordo com o que prevê o SNUC, aprovado no ano de 2000 (BRASIL, 2000), a área que o parque havia incorporado e que era ocupada e reivindicada pelos quilombos da Barra do Turvo foi classificada com uma **Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS)**<sup>4</sup>, isto é, reconheceu e passou a admitir a presença das comunidades, porém com limites ao direito de uso e manejo pelas populações residentes. Esta passou a ser uma ambiguidade presente na vida e na relação das comunidades quilombolas com a natureza e com a agricultura, especialmente para a agricultura de coivara, pois em uma RDS “é admitida a exploração de componentes dos ecossistemas naturais em regime de manejo sustentável e a substituição da cobertura vegetal por espécies cultiváveis, desde que sujeitas ao zoneamento, às limitações legais e ao Plano de Manejo da área” (BRASIL, 2000, p. 7/14).

Além da parcela em sobreposição com o parque, ocorrem outras duas situações não resolvidas. Uma delas é de posseiros ou pequenos proprietários (antigos compradores) que se instalaram no território e quando do reconhecimento do quilombo não optaram por se integrar à comunidade e identificar-se como quilombola e, portanto, são classificados como terceiros e que o Estado deveria indenizar (ou permutar a área) e promover a desintrusão, que é a retirada das famílias e a destinação da área hoje ocupada por eles para a comunidade (PEREIRA, 2015).

Outra situação diz respeito a uma parcela significativa da área que faz parte de uma disputa não só do quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, mas com vários outros quilombos da Barra do Turvo e do Vale do Ribeira, que é com a antiga Fazenda Itaoca, que teria se apropriado e legalizado (ao modo *grilagem*) terras devolutas que eram ocupadas pelas comunidades tradicionais da região (BERNINI, 2020).

Mas quando se trata do uso da terra e da agricultura no quilombo, a questão com o parque é recorrente nas conversas cotidianas, reuniões ou entrevistas com as famílias. A classificação dessa área como RDS permite a presença da população e o uso da área, porém com restrições e mediante licença ambiental para cada roça de coivara a ser feita, ou seja, passou a interferir diretamente na autonomia de uso e gestão dos bens naturais pela comunidade.

---

<sup>4</sup> As Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) fazem parte de uma categoria de UC denominada *Unidades de Uso Sustentável*, instituída pelo Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) através da Lei nº 9.985 de 18 de Julho de 2000 (BRASIL, 2000), que estabelece critérios e normas para a criação, implantação e gestão das Unidades de Conservação. A lei prevê que as RDS sejam geridas por um Conselho Deliberativo, presidido pelo órgão responsável por sua administração e constituído por representantes de órgãos públicos, de organizações da sociedade civil e das populações tradicionais residentes na área.

O SNUC prevê a gestão participativa das RDS's, por meio da criação de um Conselho Deliberativo, formado por representantes das populações tradicionais residentes na área e órgãos do Estado. A Lei é de 2000, o mosaico e a RDS são oficiais desde 2008 e, no entanto, só em 2018 o Governo do Estado de São Paulo instituiu, por meio da Resolução 128, o Conselho Deliberativo da RDS dos Quilombos da Barra do Turvo (SÃO PAULO, 2018).

Conforme consta no Artigo 20 do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC),

A Reserva de Desenvolvimento Sustentável é uma área natural que abriga populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica (BRASIL, 2000, p. 7/14).

A presença da UC é a situação mais lembrada e mais mencionada pelas famílias porque, com a sobreposição, implica no modo como as famílias podem ou não usar a área, manejar a terra. Ou seja, uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável impõe determinados critérios de uso do solo e dos demais recursos naturais, que acabam limitando e interferindo diretamente no modo quilombola de fazer agricultura, principalmente em relação à prática da roça de coivara.

Então, é frequente que as pessoas da comunidade, seja durante o acompanhamento de uma atividade na roça, seja uma liderança num momento de reunião, mencionem esta questão como um limitante da autonomia do quilombo em relação ao território. Por outro lado, em outras situações os quilombolas falam do parque como auxiliar na proteção. Mencionam que as limitações de áreas e de formas de manejo que vieram com o parque e a legislação ambiental contribuíram para que parte das famílias passasse a fazer um uso mais cuidadoso do território, especialmente em relação à derrubada da floresta e ao extrativismo. E até cobram que a fiscalização seja mais eficiente com os crimes ambientais de extrativistas externos.

Sendo a agricultura a principal fonte de sustento das famílias quilombolas, e considerando sua interferência direta na paisagem, a criação do parque e o rigor da aplicação da legislação ambiental resulta em frequentes crises entre as comunidades e os órgãos do Estado responsáveis pela UC, principalmente com a fiscalização pela polícia ambiental. A aplicação de multas sobre a derrubada de capoeira para a coivara passou a ser uma constante nas comunidades desde a criação do PEJ, mas tal fiscalização não teria resultado efetivo sobre os produtores particulares que abriam áreas para a monocultura da banana, do palmito pupunha ou

do eucalipto, pois estes absorviam o valor das multas como custos de produção (BERNINI, 2015).

Diante desta situação, é muito comum que as falas relativas à agricultura tradicional no quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, assim como as questões referentes à gestão e ao uso dos bens comuns no território, sejam relacionadas às questões do parque. Muito frequentemente ouve-se a expressão “O parque veio em cima de nós”; e não o contrário.

Consideradas as controvérsias colocadas e possíveis avanços que as comunidades quilombolas e movimentos sociais ainda venham conquistar, Leroy (2016, p. 15, *Apud* Santilli, 2005, p. 112) reconhece algum avanço na legislação construída nas últimas décadas, ao registrar e endossar este autor: “o SNUC introduziu possibilidades de unidades de conservação com a presença humana, prevalecendo o socioambientalismo sobre o preservacionismo clássico”.

#### 2.4 CARACTERÍSTICAS GERAIS DA COMUNIDADE: IMPRESSÕES A PARTIR DA PESQUISA EXPLORATÓRIA

Ainda que se trate de uma comunidade tradicional, o quilombo apresenta e se relaciona com aspectos e dimensões do rural moderno e do socioambiental (BRANDENBURG, 2010). Com base em uma tradicionalidade expressa tanto nas formas de gestão e uso comum do território quanto nos modos de produção/sustento e nos conhecimentos, técnicas e sistemas agroalimentares, o quilombo também apresenta traços da modernidade, assim como elementos de uma concepção socioambiental contemporânea.

Como traços do rural *tradicional*, prevalecem características como: a prática da agricultura de coivara; o extrativismo (florestal e de pesca); uso e conservação das sementes crioulas; as roças e criações com diversificada produção de subsistência (grãos, tubérculos, animais, frutas, hortaliças, plantas medicinais); os hábitos alimentares e os cuidados com a saúde incluem plantas nativas e terapias ancestrais; as atividades realizadas em sistema de *mutirões*; o monjolo, o moedor de cana manual, o fogão a lenha e uma variedade de outras benfeitorias e ferramentas de fabricação própria; as construções (habitações ou pequenos espaços de processamento de produtos); a vida comunitária, as cavalgadas, os cultos e festas religiosas; a convivência com o rio e a mata desde a proximidade das casas até a área que cada família maneja longe do vilarejo, no chamado ‘sertão’; o transporte de animais, a exemplo dos porcos, em ‘tropas’; o modo de gestão do uso da terra (combinando espaços coletivos e familiares).

Como sinais da contemporaneidade, despontam características e questões *socioambientais*, como a implantação de sistemas agroflorestais (SAFs), a Associação dos Remanescentes de Quilombo dos Bairros Ribeirão Grande-Terra Seca (que doravante nos referimos como *Associação*) em formato jurídico legal que representa o quilombo (e outros formatos associativos), a organização e capacitação para o acesso a recursos e gestão de projetos de políticas públicas (instalações, programas de apoio à comercialização, como o PAA e o PNAE, entre outros), a infraestrutura de comunicação e conectividade (inclusão digital), a sobreposição de parte do território do quilombo com uma área de proteção ambiental (a RDS dos Quilombos de Barra do Turvo)<sup>5</sup>, as experiências de agroindustrialização e comercialização dos produtos (agrícolas, florestais ou artesanais), as iniciativas de comercialização direta na Feira de Produtos Orgânicos de Registro (SP) e para grupos organizados de consumidores de São Paulo, etc.

Entre o tradicional e o socioambiental, uma variedade de recursos (tecnologias) dos tempos *modernos*: a energia elétrica, o asfalto que corta o território, parcela dos insumos alimentícios, o telefone celular, a internet, os eletrodomésticos e eletroeletrônicos, carros e motos, a criação de búfalos (*Bubalus sp*) que vem sendo internalizada e gerando tensões na comunidade.

Outros elementos sociais e organizativos da comunidade estão presentes em iniciativas em várias frentes, como grupos de mulheres que se organizam para trabalhos de produção, processamento e comercialização de produtos em bases agroecológicas (compondo a RAMA)<sup>6</sup>, famílias que implantaram e mantêm sistemas agroflorestais a compuseram/compõem a Cooperafloresta<sup>7</sup> e as igrejas católica e evangélica, que foram criadas e se mantêm em paralelo às crenças e expressões religiosas ancestrais de origem africana.

Em relação às práticas e à discussão da agroecologia, além do histórico de participação na Cooperafloresta (como se verá no tópico a seguir) e aos atuais grupos de mulheres agroecológicas, registra-se a presença quilombola em espaços de discussão onde a agroecologia

---

<sup>5</sup> Além do quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, a RDS dos Quilombos da Barra do Turvo é formada pelos quilombos Cedro e Pedra Preta/Paraíso.

<sup>6</sup> A Rede de Mulheres Agroecológicas da Barra do Turvo (RAMA) é uma articulação de grupos de mulheres de comunidades tradicionais que se organizam a partir da produção e comercialização em bases agroecológicas. As reunidas (mutirões), intercâmbios e oficinas diretamente nas experiências fazem parte das atividades e métodos de trabalho, com assessoria da Sempreviva Organização Feminista (SOF).

<sup>7</sup> Cooperafloresta – Associação dos Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR, criada a partir dos trabalhos de promoção do sistema agroflorestal na região, nos anos 1990, tem associados nos municípios de Barra do Turvo (SP), Adrianópolis e Bocaiúva do Sul (PR). Faz parte da Rede Ecovida de Agroecologia.

é tratada centralmente, como é o caso da participação de uma liderança do quilombo na Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) (DE BIASE, 2016).

Em termos da articulação do quilombo com entes e instâncias político-organizativas que atuam em defesa dos direitos e interesses das comunidades, é oportuno contextualizar a participação de lideranças da comunidade no movimento quilombola regional do Vale do Ribeira, do estado de São Paulo e nacionalmente na CONAQ, contribuindo para o fortalecimento das ações e avanços da organização sociopolítica dos quilombos ocorrida nos últimos 40 anos.

## 2.5 SISTEMAS AGROFLORESTAIS E A COOPERAFLORESTA NA VIDA E AGRICULTURA DO QUILOMBO RGTS

Os quilombos da Barra do Turvo sempre conviveram, extraíram produtos e manejaram as matas do seu entorno. A própria roça de derrubada-queima é um manejo da floresta, já que a regeneração da mata e da fertilidade do solo por meio do pousio constituem a base para assegurar a capacidade produtiva da área indefinidamente.

Desde meados dos anos 1990, o quilombo RGTS convive com o termo *agrofloresta*. Nessas duas décadas e meia, foi desenvolvida uma estratégia de trabalho intenso de difusão e implantação de sistemas agroflorestais com manejo orientado desde fora, a partir de oficinas de capacitação e seguindo um determinado padrão técnico-científico. Os mediadores sociais e técnicos difusores dos sistemas agroflorestais na região seguiram o que eles denominam “sistemas sucessionais”, inspirados nas experiências e elaborações do agrônomo Ernst Götsch<sup>8</sup> (STEENBOCK et al., 2013; DE BIASE, 2016). Tal processo tanto trouxe novidades que agregaram espécies, alimentos, conhecimentos e renda, quanto provocaram conflitos com a agricultura tradicional praticada (e que identifica) os quilombolas do Vale do Ribeira, a roça de coivara.

Entre as estratégias adotadas para o desenvolvimento das agroflorestas, eram feitas doações de sementes de leguminosas e mudas florestais e realizadas oficinas de capacitação e trocas de experiências, mutirões de manejo nas áreas com SAFs em implantação (como trocas de dias de trabalho), intercâmbios com experiências agroflorestais e agroecológicas de outras

---

<sup>8</sup> Ernst Götsch é um agricultor-pesquisador suíço que desde o início dos anos 1980 radicou-se na região sul do estado da Bahia e ali desenvolveu práticas e conhecimentos de recuperação de áreas degradadas e produção a partir da agrofloresta. Nos últimos anos, vem trabalhando em projetos de pesquisa e desenvolvimento do que ele próprio nomeou “agricultura sintrópica” (AGRICULTURA SINTRÓPICA, S/d).

regiões. Os mutirões, além de potencializar a mão-de-obra nos manejos, serviu como método de animação e resgate das práticas de trabalho coletivo nas comunidades, cumprindo então uma dimensão pedagógica (SILVA & STEENBOCK, 2013).

Os trabalhos contaram com técnicos e mediadores sociais de outras organizações (como o ITESP), mas com o tempo foi-se criando condições e estrutura local para ancorar equipe técnica e dar maior organicidade à proposta. Os sistemas agroflorestais avançaram em adesão de famílias, como práticas produtivas sustentáveis e resultados nas colheitas. Então as lideranças daquele processo mobilizaram pessoas e famílias envolvidas com os SAFs para a discussão e criação da Associação dos Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR (Cooperafloresta; ou “Coopera”, como é chamada pelos quilombolas).

A Coopera passou a ter o papel tanto de representar e articular as experiências (com equipe técnica e mobilizadores) quanto de articular a comercialização dos produtos das agroflorestas. Além de coordenar o conjunto das atividades, a Coopera também administrava projetos de apoio técnico, financeiro e de logística para a comercialização, que tiveram início por meio das feiras agroecológicas em Curitiba. Com o tempo, implantou uma unidade de beneficiamento dos produtos da agrofloresta, onde são produzidas polpas de frutas, doces e geleias. Em 2013, a associação contava com 112 famílias em seus quadros (VEZZANI, 2013).

Extrapolando o âmbito do apoio técnico e metodológico na implantação e manejo das agroflorestas, a gestão dos projetos de comercialização dos produtos ampliou a gama de mercados alternativos (feiras, restaurantes, lojas, PAA e PNAE) e foi ganhando importância nas estratégias da Coopera (PEREZ-CASSARINO, 2013), chegando a ter metade de toda a venda dos associados realizada via mercados institucionais (COSTA E SILVA, 2033). Tais projetos seguem nos dias atuais, porém em dimensões bem mais modestas do que já ocorreu.<sup>9</sup>

Vários artigos e estudos técnicos, socio-organizativos e da comercialização de produtos da agrofloresta fazem parte de um livro (STEENBOCK et. al., 2013), no qual a Cooperafloresta é apresentada como “uma referência consolidada” (IDEM, p. 18). Menos de dez anos depois da publicação, a maioria das famílias do quilombo RGTS que antes compunham a associação já não fazem parte da experiência, que, no entanto, tem membros em outras comunidades e municípios.

---

<sup>9</sup> Tanto as famílias-membro da Coopera como as que comercializam por meio do projeto da Associação do quilombo relatam dificuldades no escoamento da produção e redução das entregas para o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) no decorrer dos últimos anos.

A Coopera faz parte da Rede Ecovida de Agroecologia e compõe o processo de certificação dos produtos e modos de produção, que são regidos pela legislação da certificação orgânica (BRASIL, 2003; 2007)<sup>10</sup>. Além disso, as práticas seguem normas definidas nos espaços organizativos da Rede Ecovida e da Coopera. Seja pelas exigências da certificação, seja pelos princípios e processos internos da Coopera, foram sendo definidos critérios para os manejos nas unidades produtivas familiares. No que tange aos quilombos e às suas práticas de agricultura tradicional, a roça de coivara foi questionada e passou a ser proibida para quem fosse membro e participante dos projetos da Cooperafloresta. Essa ‘regra’, com o tempo, passou a ser utilizada para que o Conselho da Cooperafloresta analisasse e, se fosse o caso, determinasse suspensão de associados que seguissem fazendo derrubada e queima para as roças (coivara). Algumas famílias do quilombo RGTS, em distintos momentos e situações, receberam punições e, com o passar dos anos, a maioria das famílias foi se retirando da associação, caracterizando um conflito entre visões e práticas da agricultura de coivara e dos SAFs defendidos pela Coopera. Tanto nas conversas informais quanto em várias entrevistas de campo, esses casos são relatados e algumas opiniões de pessoas da comunidade a respeito de seus modos de fazer e entender a agricultura tradicional do quilombo compõem as análises do capítulo 4.

A Cooperafloresta já teve entre seus associados 40 famílias do quilombo RGTS. Atualmente (meados de 2022), do total de 75 membros associados, segundo consta no site da organização ([www.cooperafloresta.com](http://www.cooperafloresta.com)), restam apenas 6 famílias do quilombo RGTS.

Não é objetivo deste trabalho aprofundar uma análise a respeito das estratégias da Cooperafloresta; e sim as questões que constituem o quilombo. Assim, nos limitamos aqui a uma contextualização da relação da associação com o quilombo RGTS e em apontar a pertinência de novos estudos e uma atualização em termos de avaliação e análise do percurso e perspectivas dos SAF’s propostos pela Coopera, especialmente em relação à sua adoção ou adaptação aos contextos das comunidades quilombolas. Como ensina Sevilla-Guzmán (2005), os sistemas tradicionais de agricultura não correspondem a uma ideia de imutabilidade; em vez disso, onde prevalecem tais sistemas, por perdurarem na história e demonstrarem ser sustentáveis, "(...) a mudança social e a inovação tecnológica são uma constante, ainda que na maior parte dos casos tornem-se invisíveis aos olhos urbanos" (IDEM, p. 128).

---

<sup>10</sup> A produção orgânica no Brasil passou a ter amparo legal em 2003, através da Lei 10.831/03 (BRASIL, 2003), que define as normas para a produção e para a acreditação dos produtos na fase de comercialização. Porém, a regulamentação da lei só ocorreu em 2007, por meio do Decreto 6.323 de 2007 (BRASIL, 2007).

Como disse um agricultor, “A agrofloresta foi uma experiência muito boa, novas espécies, comércio... Quando veio a agrofloresta eu voltei a trabalhar pra mim mesmo. (...) É um sistema que dá trabalho, mas é muito bom” (Q-05; fev/2022). No entanto, como se verá mais adiante neste trabalho, vários depoimentos de quilombolas relatam a ocorrência de conflitos e rompimentos (entre agrofloresta e coivara), os quais indicam a necessidade de avaliação a respeito das propostas e ações dos agentes externos.

## 2.6 SÍNTESE DA TRAJETÓRIA RECENTE DO QUILOMBO RGTS PARA ASSEGURAR OS BENS COMUNS

Considerando a chegada das famílias de Benedito Rodrigues de Paula e Miguel de Pontes Maciel aos locais onde hoje estão os núcleos Terra Seca e Ribeirão Grande, que formam o quilombo, no período aproximado de 1880 (SILVA, 2008), dá-se um salto de 90 anos de enraizamento no território e formação das comunidades para se chegar a um período em que afloram a insegurança e os conflitos pelo direito e modo de uso da terra. A partir da criação do PEJ, em 1969, até os dias atuais (2022), uma trajetória de organização, lutas, negociações e acordos foram se sucedendo na trajetória dos Quilombos da Barra do Turvo, conforme mostra resumidamente o Quadro 4, a seguir:

Quadro 4 – Trajetória recente do quilombo RGTS para assegurar os bens comuns

Acontecimento	Ano/período	Efeitos
Criação do Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ).	1969	De imediato, trouxe o temor da perda do direito à terra, pois a legislação da criação de unidades de conservação integral prevê a retirada de ocupações humanas das áreas.
Abertura da estrada que passa entre os quilombos e vai até a BR 116; e daí liga com outras regiões/cidades.	1978/1979	Facilitou o acesso a serviços regionais de saúde, a comercialização de produtos e intensificou os intercâmbios sociais.
Organização e formação com apoio de padres ligados à CPT, o que levou à criação do STR de Barra do Turvo.	Anos 1980	Organização social, formação da identidade e busca de reconhecimento de direitos, fortalecimento político.
Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988.	1988	Pelo art. 68 do ADCT, as comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras terão a propriedade reconhecida e os títulos emitidos pelo Estado. (Só em 2003 este artigo foi regulamentado).
Articulação ao movimento quilombola estadual e nacional (MOAB, Unegro, CONAQ).	Anos 1990	Amplia as noções de direitos e articula as lutas locais com as estaduais e nacionais na busca por direitos territoriais e polícias públicas.
Criação da Equipe de Articulação e Assessoria das Comunidades Negras do Vale do Ribeira (Eaacone).	1995	As comunidades quilombolas passam a ter o apoio de uma instituição e sua equipe de assessoria para subsidiar as lideranças nos trâmites legais e no acesso aos direitos territoriais.
Criação (formal) da Cooperafloresta, tendo as famílias do quilombo como associadas.	2003 (trabalhos com	Implantação de agroflorestas, certificação e comercialização de produtos. Anos depois, emergem diferenças de modos de produção e manejo entre os

	agroflorestas iniciaram nos anos 1990)	defensores de um modelo de agrofloresta e a agricultura tradicional quilombola baseada na coivara.
Decreto Federal nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.	2003	Regulamenta os procedimentos 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.
Fundação da <i>Associação dos Remanescentes de Quilombo dos Bairros Ribeirão Grande-Terra Seca</i> .	2005	Representa e fortalece o quilombo nas lutas por acesso a direitos e a políticas públicas; passa a dialogar com o PEJ/MOJAC em nome da comunidade.
Declaração e encaminhamento do auto-reconhecimento enquanto comunidade quilombola.	2006	Ao encaminhar a auto-identificação quilombola, a comunidade dá início ao processo de reconhecimento e regularização de seu território.
Mobilizações de movimentos sociais (pequenos posseiros, quilombolas e caiçaras) pela garantia aos territórios frente à sobreposição e restrições dos parques na região do Vale do Ribeira.	1994-2008	Dois exemplos dessa mobilização: i) manifestação que bloqueou a BR 116 (em 2005); e ii) audiência pública na sede do PEJ, em Barra do Turvo, com mais de 600 moradores e lideranças comunitárias (em 2007).
Criação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT).	2007	Fortalece os direitos das comunidades e orienta para sua efetivação. Reconhece e indica a proteção aos saberes, práticas e usos tradicionais dos recursos naturais; trata dos conflitos com as UCs e sugere o “uso sustentável” em lugar da “proteção integral”.
Finalização da elaboração do laudo antropológico (Relatório Técnico-Científico) pelo ITESP.	2008	Contribui no resgate da história da comunidade, a partir de seus antepassados e fortalece a identidade quilombola e o direito ao território.
Transformação do PEJ em Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga (MOJAC).	2008	Com o MOJAC, institui-se a RDS e muda o enfoque da relação entre a UC e a comunidade, mas não resolve a questão da sobreposição do território.
Institui-se a Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Quilombos da Barra do Turvo como formato legal sobre a área em que há sobreposição entre UC e comunidades quilombolas.	2008	A partir da criação do MOJAC, define-se a RDS, que permite e normatiza o uso sustentável pelas comunidades tradicionais na área em que o Estado definiu como Unidade de Conservação. Cria-se ‘Conselho da RDS’ para gerir o uso sustentável do território entre Estado e comunidades.
Reconhecimento oficial enquanto comunidade quilombola e ao direito ao território pelo ITESP.	2008	Após a declaração de auto-identificação pela comunidade e a aprovação do RTC, o reconhecimento pelo ITESP oficializa o direito à terra pela comunidade (porém, ainda não significa a titulação).
Ainda sem a titulação da terra, representantes do quilombo compõem o Conselho Deliberativo da RDS Quilombos da Barra do Turvo, juntamente com lideranças dos demais quilombos e gestores públicos.	2009 (a partir de 2010 passa a ter mandatos de dois anos)	O Conselho Deliberativo RDS-QBT tem sido o espaço, entre outros assuntos, para discutir e deliberar sobre as roças tradicionais e outros manejos e projetos produtivos do quilombo, evidenciando a ausência de autonomia da comunidade sobre o território.
Plano de Utilização (PU) e construção de acordos.	2009/2010	Elaborado a partir de um diagnóstico com participação da comunidade, o PU orienta sobre os usos e acordos, especialmente sobre os recursos naturais e agricultura.
Plano de Manejo (em fase de elaboração técnica e discussão no espaço do Conselho Deliberativo da RDS).	-	Desdobra-se e dá aprofundamento ao que consta no PU; deve conter maior detalhamento em termos de diagnóstico dos recursos naturais e produtivos e dos manejos para a condição de RDS.
Titulação (processo em andamento, sem previsão de definição, especialmente dificultada pela sobreposição territorial com o MOJAC).	-	Trata-se da última e definitiva etapa entre os procedimentos para regularização da propriedade quilombola.

Fonte: Autor (2022), com base em Silva (2008), Bim (2013), Bernini (2020), São Paulo (2010b) e entrevistas com lideranças quilombolas.

### 3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA DA PESQUISA

#### 3.1 RELAÇÕES SOCIOECOLÓGICAS FORMAM A IDENTIDADE COM O *LUGAR DE VIDA*

Um conjunto de estudos e autores, resguardada certa diversidade de correntes de pensamento, tem trabalhado e se aproximado na formulação de uma crítica e denúncia em torno dos fundamentos que geraram e, mesmo na modernidade, sustentam e justificam um sistema-mundo de tipo colonial (SANTOS, 2002; 2010; PORTO-GONÇALVES, 2010; QUIJANO, 2010).

Como base ideológica desta colonialidade moderna, um determinado paradigma de conhecimento e sociedade se impôs sobre as demais formas de ver e viver o mundo; e se considera verdadeiro, total e definitivo. Esta visão de mundo constitui o núcleo da racionalidade ocidental moderna, que Santos (2002) denomina *razão indolente* (ao ignorar ou submeter as outras formas de pensar) e que se apresenta e se impõe como a explicação total do mundo (ao que o autor chama *razão metonímica*). Assim, a racionalidade moderna se expressa e se impõe como única e verdadeira forma de interpretação do mundo e de tudo o que há no mundo, características pelas quais ignora ou exclui as demais racionalidades.

Escobar (2005a, p. 69) faz uma análise crítica a respeito do desaparecimento do *lugar* no “frenesi da globalização”, e diz que “este enfraquecimento do lugar tem consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza e da economia”<sup>11</sup>. A ausência de lugar, a desterritorialização, o desenraizamento teria se tornado para muitos povos o “fator essencial da condição moderna, uma condição aguda e dolorosa em muitos casos” (IDEM, p. 69).

De certo modo, o autor propõe uma linha de resistência ao fim do *lugar*, ao fim do que seriam as existências de comunidades e seus modos de vida e de pensamento baseadas no território. Porém, não o faz simplesmente como uma reação à globalização da modernidade,

---

<sup>11</sup> Escobar (2005a, p. 84-85) cita a obra *The Information Age* (CASTELLS, 1996), a partir da qual refere que o surgimento do novo paradigma tecnológico baseado na informação, nas tecnologias eletrônicas e biológicas, está produzindo uma sociedade de redes na qual “o espaço dos fluxos” se impõe ao “espaço do lugar”, e onde “não existe lugar algum por si mesmo, dado que as posições são definidas pelos fluxos (...) os lugares não desaparecem, mas sua lógica e significado são absorvidos pela rede (...) o significado estrutural desaparece, subsumido na lógica da meta-rede” (1996: 412). Nesta nova situação, os lugares podem ser esquecidos, o que significa sua decadência e deterioração; as pessoas e o trabalho são fragmentados no espaço dos lugares, na medida em que os lugares são desconectados entre si “as elites são cosmopolitas, o povo é local” (1996: 415). A cultura global impõe-se às culturas locais, e no mundo resultante existe só cultura e nada de natureza (...).

mas como uma proposta de reaproximar e repensar o local considerando sua história, seu papel no presente e suas possibilidades ante ao mundo em crise (crise ambiental e, mais ainda, civilizatória), o que tem no desenvolvimento, na ciência moderna e na globalização suas formas de produzir e pensar seus mais fortes e evidentes sinais.

É neste contexto que o autor propõe uma reflexão a respeito da influência do lugar e da natureza (integrados) na formação do sujeito: as práticas (de sustento biológico e interações sociais), o modo de pensar (sistema de conhecimentos, de criação de técnicas) e da cultura das comunidades. Ele assenta esta discussão sobre uma crítica à lógica da modernidade e da globalização, das formas de produção e acumulação das sociedades modernas e industrializadas. Portanto, a discussão do lugar da natureza enquanto possibilidade de vida dos povos é uma posição crítica à modernidade capitalista e às formas de pensamento que negam ou minimizam a importância das relações de proximidade entre as pessoas e delas com seus meios de vida na natureza como modos de formação do pensamento, como produção do conhecimento e de cultura, aproximando-se à crítica da racionalidade moderna feita por Santos (2002). É nesta perspectiva que nos propomos refletir sobre o quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, identificando e analisando as relações socioecológicas e as racionalidades que encerram.

Escobar (2005a) coloca em discussão a relação entre *local* e *universal*, e evoca o papel e importância das práticas de vida e geração de conhecimento, valores e cultura que compõem as relações sociedade-natureza construídas pelas populações que mantêm relações de pertencimento e enraizamento a seus territórios, como é o caso das comunidades quilombolas. O resgate do *lugar* restitui o protagonismo das populações e comunidades tradicionais e movimentos sociais em relação à natureza, ao conhecimento e à cultura, ao que o autor denomina *modelos culturais da natureza* (MCN). O quilombo estudado apresentou características marcantes em relação à *identidade das pessoas com o lugar*, com os bens do território, como se verá nos depoimentos e análises nos capítulos 4 e 5.

A ênfase dada ao *lugar* nos leva a interpretar tal abordagem como um deslocamento proposital de análise em relação aos fundamentos da vida e da cultura das comunidades comparativamente aos modos de vida, organização social e pensamento dos centros urbanos modernos, industrializados e desenvolvidos. Tal perspectiva supõe uma crítica ao desenvolvimento, dado que as ditas sociedades desenvolvidas são aquelas que melhor se adaptaram ao modelo de produção e acumulação de capital, enquanto que as sociedades não desenvolvidas ou subdesenvolvidas são aquelas que foram subjugadas por essas anteriores, ou seja, aquelas comunidades e populações colonizadas ou expropriadas de seus territórios pelos colonizadores.

Em contrapartida, Escobar (2005b, p. 23) diz que os estudos pós-estruturalistas não visam definir e impor a verdade, mas “la construcción por parte de intelectuales políticos de un objeto de crítica para el debate y la acción tanto académica como política”.

Então, o *lugar*, aqui, pode ser compreendido como portador de uma “territorialidade específica” (ALMEIDA, 2008) e ainda como “territórios sociais” na definição de Little (2004). Para Boligian e Almeida (2003), o território pode ser compreendido sob distintas perspectivas teóricas: uma *político-econômica*, caracterizada pelos meios e condições de vida, naturais ou socialmente construídos (relações sociais, práticas de produção e sustento, reprodução social); e uma perspectiva *simbólico-afetiva*, pela qual

Território é o espaço das experiências vividas, onde as relações entre os atores, e destes com a natureza, são relações permeadas pelos sentimentos e pelos simbolismos atribuídos aos lugares. São espaços apropriados por meio de práticas que lhes garantem uma certa identidade social/cultural (BOLIGIAN; ALMEIDA, 2003, p. 241).

Mas Escobar (2005a) nos convoca a um esforço de síntese: uma percepção e revalorização do *lugar como território que integra natureza e gente*, como um todo articulado, como modo de vida e geração de conhecimento e cultura. Essa integração entre dimensões material e simbólica, entre humano e natureza, gerando uma identificação e um modo de ser no mundo, aproxima-se ao entendimento segundo o qual o território é uma forma de

(...) apropriação social do ambiente; é o ambiente construído, em que há múltiplas variáveis e relações recíprocas e unitárias. O homem age no território, espaço (natural e social) de seu habitar, para produzir, viver (objetiva e subjetivamente) (SAQUET, 2006, p. 81).

Esta concepção de território como *lugar de vida*, que dispõe das condições de existência material e de construção de significados subjetivos, constitui as relações socioecológicas e identitárias do Quilombo RGTS, como se mostra e analisa especialmente no capítulo 5 deste trabalho.

Escobar (2005a) trata da distinção entre a produção da cultura local e a “universal”, oriunda da sociedade moderna e que invade o lugar e se sobrepõe à diversidade cultural dos povos. Enquanto esta segunda é exógena e tem sua gênese na ideia da homogeneização, a cultura local é resultante da relação entre conhecimento (baseado na prática, na experiência) e natureza, processo que ressalta a identidade do lugar e gera os modelos locais de pensamento e cultura. Estas noções e valores são manifestações verificadas na comunidade quilombola que estudamos, tanto na resistência em manter seus sistemas agrícolas tradicionais quanto na

identificação e atenção que dedicam aos bens naturais do território (como a água), como apresentamos e discutimos nos capítulos 4 (sobre a agricultura) e 5 (que trata dos bens comuns).

Não se trata de dar exclusividade à natureza (da qual o sujeito é parte) na formação da sua identidade. Trata-se de reconhecer e compreender que o conjunto de elementos que compõem o lugar de vida (paisagem, biodiversidade, alimentos, edificações, pessoas...) participam das experiências, marcam objetiva e subjetivamente o ser e, conseqüentemente, formam a identidade dos sujeitos. Não se trata de afirmar o ‘exterior’ (natureza, meio) como formador da identidade e tampouco negá-lo para afirmar a interação social como exclusiva no processo de formação. Primeiro porque não se tratam de dimensões separadas, autônomas, mas de uma interação das pessoas entre si e com o lugar e do lugar com tudo que o compõe (incluindo as pessoas). Ou seja, parte-se da superação da dualidade sociedade-natureza (DIEGUES, 2008) e afirma-se um processo contínuo de interações socioecológicas.

Assim, o distanciamento entre natureza (mundo natural) e cultura (mundo criado) ‘desaparece’, dado que natureza e cultura são fundidas no processo de interações que a vida vivida dos sujeitos e comunidades locais vai construindo. Nesse processo, são construídas práticas, valores, tecnologias, conhecimentos, que constituem os *modelos culturais da natureza* (ou simplesmente ‘modelos locais’, que podemos entender como socioecológicos). Ainda que não constituam um consenso, segundo o autor, os MCN compartilham pontos em comum em grande parte dos estudos etnográficos:

(...) um interesse pelas questões epistemológicas, que inclui a natureza dos dispositivos cognitivos que se encontram em jogo nos modelos culturais do mundo natural e a comensurabilidade ou não dos distintos modelos; os mecanismos gerais através dos quais a natureza é apreendida e construída, em especial a existência ou ausência de esquemas gerais para a construção da natureza, sejam universais ou não; e a natureza do conhecimento local, incluindo se este conhecimento está plasmado e desenvolvido através da prática ou se é explícito e desenvolvido através de algum tipo de processo do pensamento. Talvez a noção mais arraigada hoje em dia seja a de que os modelos locais da natureza não dependem da dicotomia natureza/sociedade (ESCOBAR, 2005a, p. 72).

As dimensões cognitivas subjacentes aos modelos da natureza diferenciam-se radicalmente do modo como o desenvolvimento vê/usa a natureza centrado no interesse enquanto valor produtivo, de transformação, comércio e acumulação. Enquanto o modelo de desenvolvimento baseado no crescimento econômico concebe e se apropria da natureza como matéria-prima para a geração de *commodities*, os modelos culturais da natureza, que entendem o humano como *parte* e não como *externo* e *superior* à natureza, fundamentam-se numa

racionalidade que busca o *bem viver*, a partir da construção de relações sociais, produtivas e ecológicas que reconhecem e valorizam a diversidade e a alteridade (LEFF, 2006).

Estas modalidades de relação humano-natureza constituem dimensão central no modo de organizar a gestão dos bens naturais e os sistemas de agricultura no quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca, como se verificou desde a fase exploratória da pesquisa e que se procurou observar e aprofundar durante o estudo.

O conhecimento das populações territorialmente identificadas, como as quilombolas, apresenta certas características: é vinculado ao uso, é objetivo e subjetivo (simbólico), tem vínculo com o território, tem ancestralidade e compõe um sistema de práticas. Assim, além da vinculação às práticas, o conhecimento local se relaciona ao modelo de crenças e corresponde a uma compreensão do mundo: “(...) podemos tratar o conhecimento corporizado, prático, como constituindo –apesar disso– um modelo de alguma maneira compreensivo do mundo. É neste sentido que o termo modelo local é utilizado neste trabalho” (ESCOBAR, 2005a, p. 73).

Portanto, o saber local caracteriza-se como um conhecimento *prático*, de um *saber-fazer*, a partir do qual origina-se uma compreensão do mundo. “Os modelos de cultura e conhecimento baseiam-se em processos históricos, linguísticos e culturais, que, apesar de que nunca estão isolados das histórias mais amplas, porém retêm certa especificidade de lugar” (IDEM, p. 74). Assim, o autor resgata e conceitua o lugar e o protagonismo (práticas e modos de vida) das populações e comunidades tradicionais e movimentos sociais em relação à natureza, conhecimento e cultura.

Os eruditos e ativistas de estudos ambientalistas não só estão sendo confrontados pelos movimentos sociais que mantêm uma forte referência ao lugar –verdadeiros movimentos de apego ecológico e cultural a lugares e territórios– mas que também confrontam a crescente compreensão de que qualquer saída alternativa deve levar em consideração os modelos da natureza baseados no lugar, assim como as práticas e racionalidades culturais, ecológicas e econômicas que as acompanham (IDEM, p. 69).

Portanto, os campos teóricos da decolonialidade, da ecologia política e das epistemologias do sul nos provocam a um esforço do encontro, percepção, compreensão e diálogo de saberes com essas ‘outras racionalidades’. Neste estudo, trabalharemos basicamente com a *racionalidade ambiental* (LEFF, 2006).

### 3.2 OS FUNDAMENTOS DA RACIONALIDADE AMBIENTAL

Leff (2006) apresenta e discute a *racionalidade ambiental* que subjaz às experiências socioambientais locais como contraponto à racionalidade instrumentalizada voltada para a exploração e acumulação econômica típica das sociedades liberal-capitalistas da modernidade. Segundo o autor, a crise ambiental escancarou os limites do modelo desenvolvimentista<sup>12</sup>, sendo o grande “desmancha-prazeres” deste modelo e denunciando “uma das falhas mais profundas do modelo civilizatório da modernidade” (LEFF, 2006, p. 223).

No entanto, uma outra visão de mundo e de produção requer outras racionalidades – e não uma mera negação da razão hegemônica: “(...) o distanciamento em relação a esse cerco de racionalidade formal, instrumental, capitalista não poderia ser uma renúncia à razão, à condução da ação através de sentidos não pensados” (IDEM, p. 249).

O embasamento de uma racionalidade ambiental parte das experiências vividas por grupos sociais que não se submeteram à lógica da razão instrumental e da exploração ilimitada da natureza e do outro. “(...) implica um encontro de racionalidades — de formas diferentes de pensar, de imaginar, de sentir, de significar e de dar valor às coisas do mundo” (IDEM, p. 249).

A “lógica” da unidade econômica camponesa e o “estilo” étnico de uma cultura remetem a racionalidades sociais constituídas como sistemas complexos de crenças, comportamentos, ações e práticas, irredutíveis a uma lógica comum e unificadora. A racionalidade ambiental não é a expressão de uma lógica, mas sim um nó complexo de processos materiais e simbólicos, de raciocínios e significados construídos por um conjunto de práticas sociais e culturais, heterogêneas e diversas (IDEM, p. 250).

(...) os saberes ambientais se enraízam na terra através de novas práticas políticas, sociais e produtivas. O saber ambiental vai se conformando no próprio processo no qual se configura uma identidade na qual vai encarnando e arraigando, desdobrando-se em práticas e tornando-se *habitus* (Bourdieu) (IDEM, p. 310).

Isso não significa que as populações identificadas com seus territórios e as comunidades tradicionais desprezem a dimensão econômica em suas vidas, mas a exercem a partir das demandas sociais, bens naturais comuns, distintas estratégias produtivas e formas de cooperação e conhecimentos locais. Assim, essas racionalidades da sustentabilidade incluem, integram uma dimensão produtiva que visa e assegura a reprodução social e da natureza.

Portanto, há uma *racionalidade ambiental* que sustenta os valores e as práticas de produção (agricultura, por exemplo), de distribuição dos recursos e de cuidado com os bens

---

<sup>12</sup> O autor traz uma crítica de Marcuse: “No desenvolvimento da racionalidade capitalista, a irracionalidade se converte em razão: razão como desenvolvimento desenfreado da produtividade, conquista da natureza, ampliação da massa de bens; mas irracional, porque o incremento da produtividade, do domínio da natureza e da riqueza social se convertem em forças destrutivas” (LEFF, 2006, p. 252, Apud MARCUSE, 1972: 207).

comuns. Essa visão de mundo (e seu saber ambiental) que se manifesta nas práticas de vida e produção entende a dependência do humano à natureza, como parte que é do todo. Não se trata de uma razão abstrata e fundada na lógica formal de sua apresentação. Mas uma racionalidade cuja base e a finalidade é a representação e a sustentação da vida: das famílias, da comunidade, da *natureza-lugar*. Neste sentido, articula-se com a noção trazida por Escobar (2005a) sobre os modelos locais da natureza e com o diálogo de saberes (SANTOS, 2002), necessários à construção de um mundo sustentável.

(...) a racionalidade ambiental se apoia mais em seus valores (pluralidade étnica, racionalidades culturais, economias auto-gestionárias não acumulativas, diálogos de saberes) do que em seus meios instrumentais. (...) implica “outra razão” que parte da crítica à racionalidade tecnológica e do cálculo econômico que conformam o instrumental da civilização moderna orientada pelos princípios de lucratividade, da eficiência e da produtividade imediatas (LEFF, 2006, p. 263).

O ponto de partida para a discussão é que não se trata de impor uma racionalidade hegemônica, mas de reconhecer modos de pensar e agir, isto é, *racionalidades*, no plural. Seja partindo-se do reconhecimento do *pensamento policêntrico* de Morin (2000), do *diálogo de saberes* de Santos (2002) ou da *racionalidade ambiental* de Leff (2006), o que nos interessa para auxiliar na análise do modo de produção, gestão socioeconômica e relações socioecológicas no Quilombo RGTS é perceber e interpretar as racionalidades que subjazem às práticas da comunidade.

A racionalidade ambiental, então, parte da compreensão e aceitação da diversidade; trata-se de *racionalidades* a partir das identidades territoriais. Ao incluir uma dimensão produtiva coerente com a reprodução social e da natureza, permite discutir os modelos de agricultura e a sustentabilidade da vida nas experiências das comunidades tradicionais.

(...) de onde vai emergindo a racionalidade ambiental: do valor-trabalho, da auto-organização generativa, evolutiva e dialética da matéria e da ecologização do mundo; da entropia como lei limite da natureza e morte inelutável do planeta; da organização simbólica como ordenadora da relação entre cultura e natureza; das relações de poder no saber; da diferença diante da ontologia genérica do Ser; de uma ética da outriedade que vai além da racionalidade comunicativa; da invenção de identidades, que vai além de todo o essencialismo (LEFF, 2006, p. 23).

Entre uma série de processos sociais e requisitos que o autor coloca para se construir a possibilidade de alcançar condições ecológicas e a sustentabilidade nos processos econômico-produtivos (como aspectos de formação e incorporação dos valores do ambiente na ética individual e nos direitos humanos, o reordenamento jurídico e institucional, a democratização

do poder político e do acesso aos meios produtivos, etc.), Leff<sup>13</sup> defende que esta perspectiva depende também da “(...) integração interdisciplinar do conhecimento e da formação profissional e a abertura de um diálogo entre ciências e saberes não científicos” (LEFF, 2006, p. 241).

A sustentabilidade e o bem viver, então, resultam de um conjunto de outros conceitos e práticas relacionados: a reprodução social<sup>14</sup> em consonância com a manutenção da natureza; a racionalidade ambiental em diálogo com as agriculturas dos povos tradicionais e com a agroecologia:

Os saberes agroecológicos se forjam na interface entre as cosmovisões, teorias e práticas. A Agroecologia, como reação aos modelos agrícolas depredadores, se configura através de um novo campo de saberes práticos para uma agricultura mais sustentável, orientada ao bem comum e ao equilíbrio ecológico do planeta, e como uma ferramenta para a autosubsistência e a segurança alimentar das comunidades rurais (LEFF, 2002, p. 37).

Ao integrar “as esferas de racionalidade teórica, substantiva, material, instrumental e cultural”, esta racionalidade vai além de princípios conservacionistas, pois “tais valores se convertem em princípios produtivos que dão coerência a uma nova teoria da produção, a qual requer mecanismos que lhe deem eficácia, alimentando-se e orientando os avanços e aplicações da ciência e da tecnologia” (LEFF, 2006, p. 264). Neste sentido, há uma aproximação do pensamento de Leff com o campo da agroecologia.

É em nível local que se definem as racionalidades ambientais de uma nova racionalidade produtiva que orienta a co-evolução ecológico-cultural através de

---

<sup>13</sup> Leff (2006, p. 254-255) menciona quatro níveis que constituem a racionalidade ambiental: a) uma racionalidade **material ou substantiva** que estabelece o sistema de valores que normatizam os comportamentos sociais e orientam as ações para a construção de uma racionalidade social (...); b) uma racionalidade **teórica** que constrói os conceitos que articulam os valores da racionalidade substantiva com os processos materiais. (...) dá suporte à construção de outra racionalidade produtiva, fundada no potencial ecológico e nas significações culturais de cada região e de diferentes comunidades; c) uma racionalidade **técnica ou instrumental** que produz os vínculos funcionais e operacionais entre os objetivos sociais e as bases materiais do desenvolvimento sustentável através de ações coerentes com os princípios da racionalidade material e substantiva (...); e d) uma racionalidade **cultural**, entendida como um sistema de significações que conforma as identidades diferenciadas de formações culturais diversas, que dá coerência e integridade a suas práticas simbólicas, sociais e produtivas.

<sup>14</sup> Neste trabalho, *reprodução social* é tomada como abrangendo as mais variadas esferas que envolvem a existência da uma família ou de um grupo social. Compreende mais do que a reprodução biológica, pois trata da renovação dos bens materiais e simbólicos de que depende a reprodução social de indivíduos ou de famílias. A reprodução social está presente no “(...) conjunto complexo de condutas e ações expressas pelos camponeses na relação com o seu entorno, natureza e sociedade, em um determinado contexto geográfico e histórico” (TECCHIO et. al, 2011, p. 71). A reprodução social de comunidades camponesas geralmente resulta de um somatório ou combinação de estratégias e condições: acesso à terra/meios de produção, conhecimentos, tecnologias e modo de uso e relação social e com a natureza, acesso a direitos e políticas públicas, iniciativas e experiências de associativismo para obtenção de estruturas de apoio à produção, processamento e comercialização, etc. Em muitos casos, como no quilombo RGTS, tem estreita relação com as estratégias de subsistência da comunidade (neste sentido, ver também Grisa & Schneider (2008), como consta na nota 28).

estratégias de manejo sustentável dos recursos naturais. Tal racionalidade produtiva não tem pretensões de universalidade e hegemonia. Cada cultura deverá delimitar e dar sentido ao sistema de recursos naturais e tecnológicos que constituem suas formas de apropriação e transformação da natureza (LEFF, 2006, p. 264).

Percebe-se um distanciamento de uma abordagem ‘biologicista’ do ambiente. Em vez disso, o autor traz um aporte de integração homem-natureza, uma ecologia compreendida na relação com o humano. E é nestas bases que a racionalidade ambiental abarca as distintas dimensões da vida, incluindo a econômica. Compreendendo uma racionalidade diversa e plural, tanto de distintos povos/modos de pensar quanto dos vários âmbitos que constituem a vida, contribui para discutir a gestão e o cuidado dos bens naturais comuns, a agricultura (produção) com sustentabilidade (ambiental). Deste modo, a racionalidade ambiental inclui, integra uma racionalidade produtiva que visa e assegura a reprodução social e da natureza. Portanto, é ecológica, social, econômica e cultural.

As lutas de emancipação são lutas de re-existência do Ser e de reapropriação da natureza. Não são apenas clamores por uma melhor distribuição ecológica e econômica, mas disputas de sentidos existenciais que se forjam na relação da cultura com a natureza. Isso implica que os povos tomem a palavra (LEFF, 2006, p. 504).

Carvalho (2001) vai além na interpretação do saber ambiental, afirmando que este não tem a pretensão de responder à totalidade dos problemas e conhecimentos do mundo (como a ciência); em vez disso “incorpora o desconhecimento como parte constitutiva do projeto de conhecer a vida do mundo desde o mundo de vida dos sujeitos”. “O saber ambiental não é, portanto, um suposto saber tudo sobre o ambiente” (CARVALHO, 2001, p. 140).

Ao redesenhar as margens pré-definidas da ciência enquanto único campo de validação do conhecimento, outros saberes, experiências e atores sociais (populações tradicionais, movimentos e grupos sociais) são reconhecidos como interlocutores na construção de uma racionalidade ambiental (IDEM, p. 140).

### 3.3 BENS COMUNS E DIREITOS TERRITORIAIS DAS POPULAÇÕES TRADICIONAIS

Alfredo Wagner começa seu livro sobre povos tradicionais e terras tradicionalmente ocupadas (ALMEIDA, 2008, p. 17) anunciando que traz no seu interior “estudo de antagonismos sociais em torno das modalidades de uso comum dos recursos naturais por diferentes grupos e povos tradicionais”. E que “tais situações da realidade não encontram correspondência formal no ordenamento jurídico e na ação do Estado” (IDEM, p. 25).

A Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), instituída pelo Decreto 6.040 de 2007, define esses povos e comunidades como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

Malerba (2021, p. 150) diz que “*bens comuns* ou *comuns* são termos usados contemporaneamente para nomear recursos de uso compartilhado e as práticas que os produzem e protegem”. Almeida (2008, p. 25) adota as expressões *terras tradicionalmente ocupadas* e *uso comum dos recursos naturais* para referir-se a “uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza”. Evidencia-se os modos de gestão e uso comum dos recursos por essas comunidades. Nesta perspectiva, Leroy (2015, p. 5) diz que os sentidos de território para essas populações são “complexos e ricos”; e apresenta certas características que distinguem os territórios de uso comum:

Em geral, essas comunidades estipulam restrições ao uso da terra, visando à conservação do sistema florestal e/ou aquático; elas mantêm a noção de território coletivo, para garantir sua continuidade; elas supõem organizações comunitárias legítimas e ativas e implicam a participação das famílias e comunidades locais na sua gestão, o que faz com que as regras consuetudinárias sejam mantidas, mesmo que eventualmente necessitem de adaptações. Simplificando, podemos caracterizar os territórios tradicionais não somente por seus limites, mas também pelo controle e pela gestão dos seus recursos naturais (LEROY, 2011, p. 5).

Há no Brasil uma diversidade de grupos sociais (povos, comunidades, etnias) que apresentam características de organização e reprodução social específicas, detêm determinadas estratégias de relação com os bens e recursos (numa gama de possibilidades de apropriação e uso), constroem territorialidades específicas (e distintas entre eles) e exercem e se expressam culturalmente cada qual à sua maneira e tradição. Cada grupo tem particularidades em termos de relações com a natureza, de geração do sustento e da cultura, mas para Almeida (2011), eles demonstram uma unidade: a coesão e resistência diante dos seus antagonistas. São grupos que se formaram, resistem e se reproduzem enfrentando o poder do Estado e da apropriação privada dos meios de produção e reprodução social.

(...) essas populações são parte da solução, tanto dos problemas trazidos por um crescimento econômico que não consegue absorver a mão de obra disponível nem lhe dar condições de vida digna nas cidades, quanto da gestão dos ecossistemas,

através das suas tradições de uso comum dos territórios que souberam preservar através do tempo (LEROY, 2016, p. 11).

O quilombo tratado nesta pesquisa caracteriza-se como grupo social que busca resistir no território e também em suas estratégias de produção e sustento, como descrevemos e discutimos nos capítulos 4 e 5.

Almeida (2008, p. 167) ressalta que o modo de gestão desses povos é antagônico aos sistemas econômicos de mercado: “Tais sistemas de uso comum são representados como formas ideológicas de imobilização, que favorecem a família camponesa, a comunidade, a tribo ou a etnias não permitindo conferir à terra um sentido pleno de mercadoria”. E diante da pressão que sofrem esses modos de gestão compartilhada dos recursos, tanto pelo mercado de terras, quanto por projetos de exploração hídrica, mineral ou de energia, Almeida (2008, p. 168) pondera:

(...) parece que o grau de solidariedade e coesão apresentado pelos camponeses nestas terras de uso comum tem sido forte o bastante para garantir a manutenção de seus domínios. Os vínculos sólidos que mantém e a estabilidade territorial alcançada constituem a expressão de toda uma rede de relações sociais construída numa situação de confronto e que parece ser reativada a cada novo conflito exercendo uma influência destacada na resistência àquelas múltiplas pressões.

Um aspecto que se deve observar (e discutir em que circunstâncias ocorre) é a autonomia que as famílias e a comunidade têm para usufruir dos bens naturais; e, por outro lado, como esses usos são direcionados às demandas de seu bem-estar, distintamente de uma ‘exploração dos recursos’ com finalidade mercantilista (como mero *negócio*).

(...) tais formas de uso comum designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, combinando uso comum de recursos e apropriação privada de bens, que são acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social (ALMEIDA, 2008, p. 133).

Para assegurar o acesso à terra e demais bens comuns, de forma mais destacada em regiões de conflito agrário, “(...) foram sendo erigidas normas de caráter consensual e consoantes crenças mágicas e religiosas, mecanismos rituais e reciprocidades econômicas positivas” (ALMEIDA, 2008, p 139). Interessante notar tanto a unidade interna diante dos ‘antagonistas’, como a formação dessa unidade a partir de necessidades concretas, porém consolidando-se em *habitus*.

Apesar dessa unidade, o autor alerta para os limites de imagens idealizadas, de possíveis visões igualitaristas que não se apresentam na realidade. Em vez disso, há uma “(...)

gestão econômica peculiar, ou seja, não necessariamente com base em princípios de igualdade, mas consoante diferenciações internas e interesses, nem sempre coincidentes, de seus distintos segmentos” (IDEM, p. 145-146).

Então, as condições e disposições sociais nas comunidades apresentam diferenciações internas, que são regidas segundo os interesses e acordos sociais; e situações já consolidadas no *habitus*<sup>15</sup>. Por exemplo, nas características de uso das terras para a agricultura nos casos estudados por Almeida (2008, p. 164):

Não há contigüidade entre as áreas de cultivo de um mesmo grupo familiar. Os seus roçados distribuem-se, segundo uma certa dispersão, pelas várias áreas destinadas, consensualmente, aos cultivos. Não se registra também contigüidade entre estas áreas e aquelas onde se localizam os demais recursos apropriados. Delineiam-se ainda, intercaladas entre as áreas de cultivo apropriadas individualmente pelos grupos familiares, domínios de uso comum, que não pertencem a nenhuma família em particular e que são considerados vitais para a sobrevivência do conjunto das unidades familiares. Nestes sistemas são articulados domínios de posse e usufruto comunal com regras de apropriação privada (p. 162). (...) A noção de propriedade privada existe neste sistema de relações sociais sempre marcada por laços de reciprocidade e por uma diversidade de obrigações para com os demais grupos de parentes e vizinhos.

(...) num plano ideal, as práticas de uso comum aumentam a liberdade de uso dos recursos naturais ao mesmo tempo que mais os protegem em termos ambientais, porque asseguram um acesso mais amplo a eles e ao mesmo tempo mais monitorado pelas próprias comunidades. A manifestação favorável dos membros das comunidades às regras de uso comum faz com eles se mobilizem coletivamente para garantir a sua reprodução. O resultado consiste numa forma de manejo em tudo sustentável, porquanto articulada com um processo de produção permanente (ALMEIDA, 2011, p. 180).

---

<sup>15</sup> A noção de *habitus* é colocada por Bourdieu (2003) como constitutiva da base de valores ou razões que fundamentam ou explicam as práticas sociais cotidianas do ator social diante de seu grupo ou “campo social”. O *habitus* se faz a partir das experiências de vida, das condições objetivas; e é determinante das novas experiências que serão vividas; é a dimensão subjetiva (ainda que sua formação seja fortemente influenciada pelo mundo externo, objetivo) que molda as ideias, o comportamento e as práticas das pessoas em um determinado espaço social. E são “estruturas que recriam estruturas”; mundo externo (objetivo) que faz o interno (subjetivo) e que se torna *habitus*. Então, está relacionado com o modo de sentir, pensar e agir das pessoas nos espaços sociais, desde os grupos locais até dimensões maiores da estrutura social. O *habitus* está na conduta que articula, que faz a mediação do ator social com o grupo ou a estrutura social (o mundo objetivo). Então, diz respeito ao lugar que cada indivíduo ocupa naquela sociedade. Resulta do conjunto de interações dos indivíduos nos distintos espaços de convivência e relações: família, escola, igreja, grupos de amigos, lazer, trabalho, etc. (enfim, nas diversas instituições da sociedade). O *habitus*, então, rege grande parte do comportamento das pessoas tanto nas grandes estruturas sociais quanto nos micro-espacos, nas relações familiares e comunitárias. O autor elabora sobre as ações como decorrentes não de escolhas estratégicas (caso houvesse opções) mas como estratégia incorporada, ou seja, a resposta a ser dada é aquela que o *habitus* normalizou ou naturalizou como a adequada. Sendo assim, a relação entre o indivíduo ou ator social no espaço do grupo social se mostra na coerência das suas ações com as condições objetivas que ele assimilou (subjetivou) do espaço social e se apresenta na forma de *habitus*. O *habitus*, assim, é a expressão individual daquilo que é aceito ou consagrado ou, ainda, acordado como aceitável pela experiência objetiva do ator social.

Essas perspectivas trazidas pelo autor, em princípio, demonstraram ocorrer também no quilombo que estudamos e, portanto, deverão ser identificadas e analisadas no decorrer do trabalho, procurando compreender especificidades e seu modo de gestão local.

As questões políticas do Estado moderno incidem sobre os territórios sociais, seja em disputas e reconhecimento de direitos (como se viu a partir da Constituição de 1988), mas também trazendo riscos à sua garantia pelas populações locais. Além da legislação de criação de unidades de conservação partirem da ideia de “natureza intocada” (DIEGUES, 2008) e, portanto, retirando ou limitando a presença das comunidades nos territórios, Leroy (2016) aponta também a necessidade de se ter ciência e disposição para enfrentar o mundo da institucionalidade:

Lutar pelo reconhecimento do seu território ou vê-lo reconhecido é acessar à cidadania ou, mais exatamente, à “cidade política” com suas leis, suas instâncias de poder, de decisão e de conhecimentos, para a qual o Comum vai se endereçar e da qual vai receber informações e técnicas, normas, recursos ou técnicas exógenas, proibições, restrições, destruições (LEROY, 2016, p. 31).

Os desafios de disputar também no espaço institucional para assegurar os bens comuns são maiores porque exigem das comunidades (e suas lideranças) articular os saberes e a cultura construídos localmente (como diz Escobar) com instâncias e atores nacionais ou globais. Além disso, são desafiados cada vez mais a dialogar e intercambiar suas experiências e saberes com outros tradicionais e com a sociedade para fortalecer sua capacidade de resistência. Neste sentido, a organização do movimento quilombola (SOUZA, 2018; CONAQ, S/d-a)<sup>16</sup> tem cumprido um papel estratégico.

Procurando compor uma síntese da diversidade de contextos regionais e desafios das comunidades quilombolas de todo o país, a CONAQ apresenta em seu site uma ampla e ousada plataforma:

(...) lutar pela garantia de uso coletivo do território, pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável, pela implementação de políticas públicas levando em consideração a organização das comunidades de quilombo; por educação de qualidade e coerente com o modo de viver nos quilombos; o protagonismo e autonomia das mulheres quilombolas; pela permanência do (a)

---

<sup>16</sup> Entre o mundo de vida das comunidades e o mundo da sociedade e da política, arena onde se disputa e (re)constrói o sentido de sociedade, o movimento quilombola rural do Brasil é organizado e representado pela Coordenação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Foi no cenário dos anos 90, de luta por direitos territoriais e de afirmação identitária, que grupos e lideranças quilombolas de várias regiões do Brasil, mediante um processo de encontros, diálogos e atividades de mobilização, criaram e deram organicidade ao movimento nacional das comunidades rurais quilombolas, representado pela CONAQ (SOUZA, 2018; CONAQ, S/d-a).

jovem no quilombo e acima de tudo pelo uso comum do Território, dos recursos naturais e em harmonia com o meio ambiente (CONAQ, S/d-a).

Diante das dificuldades e desafios que se colocam para as comunidades e territórios tradicionais, Leroy (2016, p. 12) procura valorizar os ensinamentos que a sociedade pode colher das lutas e estratégias de resistência dessas populações:

(...) eles dizem que vale a pena e que é possível lutar por seus direitos, que o mercado ainda não invadiu todos os territórios e espaços da vida. São a prova viva de que os bens comuns são ainda uma realidade e, portanto, de que há outras possibilidades de organizar a economia além do mercado capitalista, e a vida social e cultural além de em subordinação a este mesmo mercado, bem como de agir em política pelo interesse público mais do que sob as injunções dos interesses privados. Em suma, mostram-nos que a destruição e a homogeneização dos territórios não são inevitáveis e que eles detêm conhecimentos preciosos para o nosso futuro (LEROY, 2016, p. 12).

Ostrom (2010) cita um caso familiar para demonstrar a importância e o quanto a convivência com o ecossistema e a consciência da natureza como sustento levam a um conhecimento profundo das especificidades locais e, por consequência, ao cuidado com os bens naturais:

Meu marido foi criado numa zona rural pobre (...) não teve eletricidade ou água encanada até o ensino médio. Ele colhia frutas, então aprendeu quando cada fruta crescia e a hora certa para colhê-las. Crianças da zona rural, que moram perto de florestas, aprendem muito sobre ecologia. Quais cogumelos são comestíveis ou não? Por que tal inseto é um grande problema? Eles vivem nesse ambiente e sabem falar sobre ele (OSTROM, 2010).

Leroy (2016, p. 17) diz que “estamos sendo convidados a nos deixar invadir por uma compreensão mais aprofundada e renovada de Territórios, pois estão carregados de sentidos”. O autor ressalta os significados que os territórios representam para seus povos:

Territórios físicos ecossistêmicos em sintonia com os seus habitantes; Territórios ancestrais carregados de memória afetiva e espiritual; Territórios laboratórios de experimentos e de construção de conhecimentos; Territórios de lutas e de elaboração de definições de identidades; Territórios construídos em torno de laços familiares; Territórios em que a individualidade é inseparável do coletivo (IDEM, 2016, p. 17).

### 3.4 A PRÁTICA E O SIGNIFICADO DA *RECIPROCIDADE* EM COMUNIDADES RURAIS

O paradigma da reciprocidade faz referência ao conjunto de ações (trabalhos conjuntos, intercâmbio de produtos, doação de serviços, etc.) e relações sociais que visam

“criar, manter ou reproduzir a sociabilidade e comportamento”. Neste sentido, trata-se de “ação ou prestação efetuada sem expectativa imediata ou sem certeza de retorno” (SABOURIN, 1999, p. 41), e carregam, assim, uma dimensão de gratuidade.

Portanto, a reciprocidade abarca *também* a troca de produtos e serviços, porém ela não deve ser confundida com troca mercantil e nem reduzida à simples permuta de objetos/bens. Há outros e ampliados valores nesse processo, que permitem interpretá-lo também como processo e produto de relações de intersubjetividade. “Do ponto de vista econômico, a reciprocidade constitui, portanto, não somente uma categoria econômica diferente da troca mercantil, mas um princípio econômico oposto ao da troca ou mesmo antagonista da troca” (SABOURIN, 2011, p. 30).

Reciprocidade, cooperação e compartilhamento são práticas que geram valores e sentimentos (afetos e valores éticos). O valor do pertencimento a um todo (a uma comunidade que se ajuda, que se protege e busca superar problemas conjuntamente) é forte entre as sociedades camponesas como estratégia de resistência. Os quilombos, como o caso estudado, comportam precisamente esta noção de pertencimento e compartilhamento de um território comum, com relações de proximidade geográfica e social entre as famílias, de modo a fortalecer o grupo social nas suas estratégias de sustento e resistência.

A gestão dos recursos comuns repousa sobre uma estrutura de reciprocidade binária coletiva específica, o compartilhamento. Os valores afetivos e éticos gerados pelas relações de partilha correspondem a um sentimento de pertencimento e de confiança. O sentimento de pertencer a um todo é muito forte e aparece de forma espontânea na maioria dos depoimentos de camponeses, associado a uma noção de unidade, de solidariedade, de força e de vida do ser coletivo ou comunitário (SABOURIN, 2011, p. 38).

A ação, o gesto de partilha do sujeito tem valor em si, chegando a ser tão ou mais valorizada do que o objeto partilhado. Nesta perspectiva, dividir o que se dispõe é um valor ético e consagrado no *habitus* das comunidades. “Na estrutura de compartilhamento, o fazer em conjunto, assim como o fato de depender de uma mesma fonte de recursos limitada, cria um sentimento de grupo” (IDEM, p. 39). Por esta lógica, por exemplo, dividir as sementes próprias que uma família dispõe tem valor concreto e ao mesmo tempo simbólico, por representar o compartilhamento da fonte do alimento, da vida. No quilombo RGTS, buscaremos observar e analisar as trocas e doações de sementes como parte das práticas sociais que formam a agricultura tradicional e lhes permite manter tais sistemas agrícolas.

Uma das variáveis nas relações de reciprocidade refere-se às trocas serem simétricas (quando a contrapartida a algo recebido corresponde à mesma proporção) ou assimétricas

(quando desiguais). As trocas, quando assimétricas, descaracterizam o interesse equivalente nas trocas e, ao mesmo tempo, permitem que as diferentes possibilidades de cada sujeito de intercâmbio sejam valorizadas<sup>17</sup>. Por outro lado, a noção de justiça subjacente às práticas de reciprocidade sugere que a recíproca seja semelhante ou então maior no sentido de quem tem mais para quem tem menos.

No entanto, caso os excedentes de produção passem a ser movimentados constantemente no sentido da uma reciprocidade assimétrica, podem também gerar acúmulo (concentração de bens ou crédito) em um dos polos das trocas. Então, mesmo em sociedades fortemente marcadas por relações de reciprocidade, há regulações criadas para evitar distorções, ao que os estudos denominam *lógica ternária* (ou do Terceiro incluído), que opera como poder moderador dos processos de reciprocidade e trocas. “(...) sem estruturas de reciprocidade ternária, não há responsabilidade dos homens em relação ao bem comum, ao meio-ambiente ou perante as futuras gerações. Contudo, ser responsável, de acordo com Temple, *significa saber que dividir está na base de toda e qualquer comunidade*” (SABOURIN, 2011, p. 33).

Enquanto a reciprocidade binária é exercida parte a parte (trocas recíprocas), os intercâmbios que envolvem coletivos e que tem participação de agentes ou instituições mediando os processos, equivalem à reciprocidade ternária (ou generalizada). No caso do Quilombo RGTS, buscou-se entender os papéis desempenhados pela Cooperafloresta, assim como na relação MOJAC/RDS e comunidade. Sabourin diz que devemos prestar atenção na *relação reciprocidade-troca*, ou seja, reciprocidade e relação mercantil; cooperação, hibridismo entre essas duas diferentes formas de troca, a exemplo dos agricultores e consumidores nas feiras ou na mobilização de consumidores para encontrar outros consumidores. O compromisso mostra reciprocidade, e não uma simples troca mercantil por interesse (próprio).

A lógica da reciprocidade, portanto, traz implicações às relações indivíduo-coletivo e privado-comum. Nesta perspectiva, a noção de reciprocidade permite “re-atualizar o problema da conciliação entre liberdade individual e justiça social” (IDEM, p. 33), restabelecendo possibilidades de compreensão da relação do indivíduo com a comunidade.

Segundo Sabourin (2011, p. 34), nas sociedades rurais as atividades econômicas desempenham também papéis na promoção da coesão social, expressas em “(...) diversas

---

<sup>17</sup> Enquanto “a dialética da dádiva leva a dar o máximo possível para comprometer o outro, para produzir um laço social” (...), “a lógica da reciprocidade impõe um meio termo justo, aquele de não dar demais, para permitir ao outro retribuir sem perder o prestígio” (SABOURIN, 2011, p. 35).

formas de ajuda mútua agrícola e de associativismo ou das formas de manejo compartilhado de recursos naturais (águas, pastagens, terras, florestas, reservas extrativistas ou biodiversidade) e de bens em propriedade comum (infra-estruturas ou equipamentos coletivos)”.

Nos dispositivos partilhados de acesso, produção ou manejo de recursos comuns, não é possível dissociar a satisfação de necessidades econômicas da prioridade dada ao laço social, à relação humana de solidariedade e de preocupação com a satisfação das necessidades do conjunto da comunidade (SABOURIN, 2011, p. 34).

As relações mobilizadas em tais estruturas de reciprocidade geram valores materiais ou instrumentais imateriais (conhecimentos, informações, saberes), mas produzem também valores afetivos (amizade, proximidade) e valores éticos como a confiança, a equidade, a justiça ou a responsabilidade. A distinção das estruturas elementares de reciprocidade (a partir da noção do Terceiro incluído) gerando sentimentos de si mesmo ou sentimentos compartilhados que dão lugar à produção de valores éticos ou espirituais, constitui o principal aporte inovador da teoria da reciprocidade (IDEM, p. 34).

A ajuda mútua, seja em situações do cotidiano (não planejadas) ou em ações organizadas, é destacada nas análises acerca da reciprocidade. Os *mutirões* (*puxirões*, *pixuruns*, *reunidas*, conforme a região), são ainda bastante presentes no meio rural brasileiro e marcantes em comunidades tradicionais. Em muitos casos, essa cooperação não é contabilizada para eventual retribuição, ainda que seja de conhecimento geral (como princípio ou *habitus*) que quando houver demanda, a retribuição ocorrerá: “(...) a importância da relação humana prevalece sobre o valor da prestação material, mesmo se, até por necessidade, a devolução da prestação é esperada” (IDEM, p. 36). Então, além da reciprocidade constituir práticas que contribuem no processo produtivo (como o mutirão que potencializa o trabalho de roçada de pasto, a colheita da roça ou a construção de uma casa), há um conjunto diversificado de práticas que não se classificam como voltadas a ganhos materiais, como a ajuda em casos de doença ou a organização do salão da comunidade para a festa. A solidariedade aparece como valor ético; a reciprocidade é marcada, então, pela ética do compromisso com o outro:

Na ajuda mútua recíproca simétrica ou assimétrica, mede-se o quanto a relação social ou afetiva entre os sujeitos é mais importante que a natureza material da prestação de trabalho, mesmo se essa é necessária ou até indispensável. Assim, a ajuda mútua agrícola é uma prestação econômica que foge do quadro utilitarista da troca. (...) a ajuda mútua de reciprocidade manteve-se, num mundo rural cada vez mais dominado pela livre troca, precisamente porque, além das prestações materiais, ela assegura uma produção de valores sociais e simbólicos que são também essenciais para as comunidades (...) (SABOURIN, 2011, p. 37).

Então, entende-se haver uma clara distinção entre troca mercantil e reciprocidade, mesmo que estas sejam híbridas ou complementares em alguns processos, como são os casos

das feiras de venda direta ou as de trocas de sementes. Nas feiras agroecológicas, por exemplo, além da compra e venda de produtos, são frequentes os relatos de consumidores que se sentem apoiando uma proposta; assim como de feirantes que dizem estar compartilhando produtos que geram saúde.

A reciprocidade se mostra também no compartilhamento do uso e cuidado de bens naturais ou construídos.

Nos dispositivos de gestão partilhada dos recursos naturais, as relações de compartilhamento contribuem para produzir sentimentos de pertencimento, mas também de confiança e respeito. (...) A gestão dos recursos comuns repousa sobre uma estrutura de reciprocidade binária coletiva específica, o compartilhamento. (...) O sentimento de pertencer a um todo é muito forte e aparece de forma espontânea na maioria dos depoimentos de camponeses, associado a uma noção de unidade, de solidariedade, de força e de vida do ser coletivo ou comunitário (SABOURIN, 2011, p. 38).

No entanto, existem desentendimentos e dificuldades a serem compreendidas nos processos de reciprocidade: “(...) as maiores dificuldades das comunidades e das organizações camponesas se situam na interface entre o mundo da troca e aquele da reciprocidade (IDEM, p. 41). Isso ocorre no que Sabourin denomina “sistemas mistos”:

(...) situações onde relações de reciprocidade e de troca coexistem, o que corresponde à maioria dos casos nas sociedades contemporâneas, inclusive no meio rural dos países do Sul. Essa coexistência pode existir de maneira paralela e separada; ou mediante tensões, por causa do antagonismo de sistemas. Pode se dar, também, de forma complementar, quando existe uma interface de sistema que permite articular as práticas de reciprocidade e as práticas de troca (SABOURIN, 2011, p. 40).

Como alerta Sabourin, “não entrar em julgamentos de valor”, mas “explicitar as diferenças de natureza entre os dois sistemas” e também “as diversas configurações intermediárias podem existir entre a polaridade da troca e a da reciprocidade. São representações teóricas e, antes de tudo, ferramentas de análise” (SABOURIN, 2011, p. 40).

Nas práticas sociais de comercialização a partir das comunidades rurais, a **venda direta** é referida por Sabourin como um exemplo de sistema misto *troca-reciprocidade*, pois “o contato direto entre produtor e comprador permite redobrar uma relação de reciprocidade binária que gera valores afetivos: sentimento de amizade, de reconhecimento mútuo ou valores étnicos de fidelidade e de respeito” (2011, p. 41). Tais processos “dão lugar a relações humanas: conversações em torno do produto, dos procedimentos, das receitas. Geram, assim, sentimentos e valores de amizade, de fidelidade e de confiança, entre produtores e consumidores” (IDEM, p. 42).

### 3.5 AS EXPERIÊNCIAS EXCLUÍDAS QUE EMERGEM COMO REFERÊNCIAS

A perspectiva de uma sociedade que se reencontre com sua natureza passaria pela ruptura com a racionalidade colonial e homogeneizadora. A superação dessa racionalidade, segundo Santos (2002) implica transformar o mundo a partir das experiências alternativas (hoje subalternizadas), para o que o autor propõe três processos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução. Com a *sociologia das ausências*, busca-se transformar o que é escondido, invisibilizado, em *presenças* e em *referências*. Em outras palavras, **superar o desperdício da experiência** (práticas de vida e seus saberes) e, com base nesses modos de vida e suas formas de conhecer e pensar, ampliar as possibilidades para a emergência de outras epistemologias e de outros mundos, outras formas de produção, de relações, de organização e vida em sociedade.

Para Santos (2002), a potencialização das experiências de modo que alcancem transformações na sociedade demanda o *diálogo de saberes*, processo a ser realizado por meio de um *trabalho de tradução* entre linguagens e conhecimentos do mundo e das práticas (sociais, produtivas/econômicas, culturais, alimentares, de saúde, de intercâmbio de mercadorias, etc.). O diálogo, intercâmbio e articulação das práticas e saberes que constituem as experiências alternativas possibilita encontrar identidades (sem destruir a diversidade) e somar forças na transformação do mundo a partir do local; fazer emergir uma racionalidade cosmopolita em lugar da *razão indolente*.

Leff (2006) analisa e salienta a existência de experiências de gestão ambiental e territorial participativa em várias regiões e entre distintas populações latino-americanas, caracterizando uma ecologia política dos povos em luta e resistência:

Emergem assim os princípios de uma gestão ambiental participativa, a exigência da sociedade civil, das populações indígenas, dos povos da floresta, das comunidades negras que demandam um acesso e apropriação de seus recursos, do entorno no qual historicamente configuraram suas civilizações, dando-lhes suporte vital e cultural (LEFF, 2006, p. 495).

No Brasil, a questão socioambiental tem várias frentes de atuação, uma delas destacada por Acselrad (2010), em que a Rede Brasileira por Justiça Ambiental articula grupos e estratégias de resistência locais a discussões e embates de expressão nacional e internacional visando fortalecer as condições de resistência tanto territoriais quanto legais e institucionais à

investida dos empreendimentos empresariais sobre as comunidades e os bens naturais vinculados à sua existência e cultura.

Nesta direção, a questão ambiental, que já vinha merecendo análises e contribuições de vários campos do conhecimento, passou a ter também uma abordagem enquanto *ecologia política*, o que situa a problemática do meio ambiente na disputa de sentido da sociedade. Conforme Leff (2013, p. 15),

O campo da ecologia política surgiu a partir da ecologia cultural, estudos geográficos, economia política e racionalismo crítico, espalhando-se para as disciplinas vizinhas: sobrepondo-se à sociologia ambiental e à economia ecológica, expandindo-se da economia política do meio ambiente para os estudos pós-coloniais e pós-desenvolvimento, misturando-se com o eco-marxismo, a ecologia social e o eco-feminismo, fundindo-se com as teorias da complexidade e com as abordagens pós-estruturalistas e pós-construtivistas da natureza.

Para além da preocupação das ciências naturais, extrapola também a disputa institucional ou econômica e coloca-se como portadora de valores substantivos, seja na produção teórica, no campo político e das práticas sociais. Mais do que lutar por melhor distribuição de bens econômicos e ecológicos, “(...) são disputas de sentidos existenciais que se forjam na relação da cultura com a natureza. Isso implica que os povos tomem a palavra” (LEFF, 2006, p. 504).

Para Escobar (2005a, p. 69-70),

(...) as teorias do pós-desenvolvimento e a ecologia política são espaços de esperança para reintroduzir uma dimensão baseada no lugar, nas discussões sobre a globalização, talvez até para articular uma defesa do lugar. (...) Uma reafirmação do lugar, o não-capitalismo, e a cultura local opostos ao domínio do espaço, o capital e a modernidade, os quais são centrais no discurso da globalização, deve resultar em teorias que tornem viáveis as possibilidades para reconceber e reconstruir o mundo a partir de uma perspectiva de práticas baseadas-no-lugar.

Santos (2002) reconhece a impossibilidade de uma teoria geral que explique e unifique toda a diversidade de expressões (práticas e epistêmicas) existentes no mundo; e que por sua diversidade, hibridismo e complexidade não consegue ser compreendida pela ciência ocidental moderna. Diante disso, diz ser necessário um processo que venha trabalhar para a *tradução*, para facilitar a comunicação, compreensão e cooperação entre as diferentes experiências e atores subalternizados, sem que para isso tenham que deixar de ser diferentes: “(...) só através da inteligibilidade recíproca e consequente possibilidade de agregação entre saberes não-hegemônicos é possível construir a contra-hegemonia” (SANTOS, 2002, p. 265).

O potencial anti-sistêmico ou contra-hegemônico de qualquer movimento social reside na sua capacidade de articulação com outros movimentos, com as suas

formas de organização e seus objetivos. Para que essa articulação seja possível, é necessário que os movimentos sejam reciprocamente inteligíveis (SANTOS, 2002, p. 265-266).

Enfim, Santos (2002) propõe e desafia a um trabalho de *tradução* como processo social, epistemológico e político através do qual busca-se reverter o desperdício das experiências (e seus conhecimentos agregados) e, por meio da articulação e do diálogo entre elas, encontrar alternativas para a construção de um mundo diverso, mas justo. Alinhado ao pensamento pós-colonial, o autor aposta neste processo como estratégia de construção de contra-hegemonia ao paradigma da racionalidade ocidental moderna que sustenta o sistema-mundo atual.

A pesquisa aqui apresentada procura contribuir nesse desafio da *tradução*, aproximando-se da experiência quilombola para estudá-la com o esforço e a finalidade de facilitar a compreensão de suas práticas, e que sua racionalidade e saberes tenham ampliados os espaços de diálogo entre os semelhantes (no âmbito da ecologia de saberes) e na sociedade (no diálogo de saberes). Em concordância com Santos (2002), vez de uma teoria geral que pretenda abarcar todos os problemas e interpretações do mundo, nos propomos a “(...) um processo de tradução, capaz de criar inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis” (p. 239).

O modo de vida (interações sociais, produtivas e com a natureza) das comunidades quilombolas compõe, juntamente com a de tantos outros povos e comunidades tradicionais, uma base de conhecimentos e práticas a serem compreendidas, reconhecidas e traduzidas nesse processo de diálogo intercultural para um mundo diverso e justo.

Essas referências permitem levantar algumas perguntas: a) como detectar e sistematizar experiências contra-hegemônicas que possam servir como núcleos para a articulação de concepções e práticas socioambientais e econômicas alternativas?; b) como promover tais práticas e modos de saber e de vida alternativas?; c) pode-se reinterpretar os lugares vinculando-os para constituir pontes, redes, espaços de articulação e diálogo sem perder o enraizamento, a territorialidade que os identifica (lugares que permitem a transposição das fronteiras e as identidades parciais sem descartar as noções de *enraizamento*, limites e pertencimento)?<sup>18</sup>

A estas questões, Santos (2002) responde com a proposição do *diálogo de saberes*,

---

<sup>18</sup> Escobar assevera que a ecologia nos permite e até nos obriga a abordar o lugar a partir da sua afirmação, procurando compreendê-lo como tal, e não partindo do global e da crítica dali originada.

intercultural, inter-movimentos e para além-fronteiras. Mas ressalva que o trabalho de *tradução* para viabilizar este diálogo deve ser cuidadoso e quanto mais possível construído a partir dos sujeitos e movimentos sociais organizados.

## 4 AGRICULTURA TRADICIONAL QUILOMBOLA DA BARRA DO TURVO

### 4.1 AGRICULTURAS TRADICIONAIS: SUSTENTO E CUIDADO NA RELAÇÃO COM A NATUREZA

A reflexão a respeito da identificação sociocultural da comunidade (como agricultora, quilombola, camponesa) traz importantes contribuições no esforço para compreender a população local e seus modos de vida. Algumas pesquisas, como Silva (2013), indicam que a população dos quilombos da Barra do Turvo pode ser classificada como camponesa. A autora usa como argumentos que o extrativismo e a agricultura foram e seguem sendo sua base de sustento. As formas de relação com a natureza, uso e manejo dos recursos para produção e sustento (alimentar, especialmente) das comunidades quilombolas são geralmente descritas como orientadas às suas necessidades e por valores de respeito e conservação. De Biase (2018) se utiliza do termo “camponeses quilombolas” fazendo referência ao modo de vida condizente com o que chamaríamos de campesinato, no entanto, sem esquecer das particularidades de uma população que se auto intitula quilombola.

Almeida (2011) observa uma tendência entre os novos movimentos sociais, que buscam se afirmar a partir de identidades próprias, adotando denominações específicas relacionadas ao território ou às formas de trabalho ou relação com a natureza (como seriam o movimento quilombola ou o das quebradeiras de coco). Com isso, fortalecem a identidade interna ao grupo social e também as possibilidades de protagonismo de seu movimento nas pautas diante dos governos, por exemplo. Porém, ao se referir ao conjunto de identidades e movimentos do campo que se organizam em torno das “terras tradicionalmente ocupadas”, o autor adota o termo “campesinato livre”. Tal discussão merece maior aprofundamento, motivo pelo qual, de antemão, adotamos cuidado com a denominação “camponeses” (ou referências às teorias do campesinato). De qualquer maneira, entre os quilombos da Barra do Turvo resta clara a prática da agricultura como principal meio de vida dessas comunidades.

#### *Agricultura tradicional de coivara*

Uma das questões presentes na região diz respeito à relação com a unidade de conservação (MOJAC), com grande parte da área sobrepondo-se ao território do quilombo RGTS, que passou ser classificado como Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS). Entre outras limitações, esta condição conflitua com uma das formas tradicionais de manejo

agrícola quilombola. No caso das comunidades quilombolas tratadas no presente trabalho, o manejo das áreas agrícolas é realizado com a chamada *roça de coivara*<sup>19</sup>, também denominada pelos estudiosos como **agricultura itinerante**, de **pousio** ou de **corte-e-queima** (SILVA, 2013). O sistema é baseado na derrubada e queima da vegetação, seguindo-se um período de cultivo e, após o declínio da fertilidade do solo, um período de pousio para restauração da fertilidade. “Essas práticas hoje já não são mais aceitas nas Reservas de Desenvolvimento Sustentável onde estão comumente localizadas as populações tradicionais” (SILVA, 2013, p.15).

Essa técnica veio como conhecimento com os negros africanos escravizados trazidos para a América. É uma técnica versátil que foi sendo adaptada e melhorada pelas comunidades no Vale do Ribeira, dando a ela a conformidade que possui hoje como sistema (ANDRADE *et al.*, 2019, p. 61).

Ao referir-se a “sistema”, Andrade *et al.* (2019) visam identificar, caracterizar e afirmar a agricultura quilombola mediante a definição de Sistema Agrícola Tradicional Quilombola (SATQ):

O SATQ é a manifestação de saberes e práticas desenvolvidos ao longo de centenas de anos, que têm interface com o dia a dia dos quilombolas. Os quilombolas dominam a arte de confeccionar diversos utensílios e ferramentas utilizados no processamento de alimentos, utilizando-se de várias matérias-primas como madeiras, cipós, taquara, taboa coletadas dentro dos territórios. A floresta possui fundamental importância como fonte de materiais para confecção dessas peças. Variedades de cipós e certo tipo de madeira encontram-se apenas em zonas de mata virgem. (ANDRADE *et al.*, p. 64).

Embora o manejo agrícola de coivara seja bastante conhecido e mencionado nos estudos referentes a essas comunidades, é comum que o olhar externo tenha uma compreensão limitada deste processo, concentrando a percepção na técnica, sem ampliar o olhar e a análise para a diversidade de elementos que compõem e se expressam nesse modo de agricultura. Tal prática envolve “(...) uma complexidade técnica e simbólica, uma composição de espaços que combinam o uso do fogo com diversos outros elementos de manejo da terra” (DE BIASE, 2016).

---

<sup>19</sup> Na lógica do quilombo, a coivara é a síntese da roça tradicional: aquela que seus antepassados praticavam, que até hoje a comunidade tem o domínio do *saber-fazer* e segue praticando como base da produção de alimentos. No quilombo, que fica em plena Mata Atlântica, assim como em outros biomas, como o amazônico, a coivara é a abertura de espaço em meio à mata com objetivo de produção de alimentos. Os sistemas de agricultura tradicional itinerante (como é o caso da coivara) são encontrados em várias regiões do mundo na história da agricultura (MAZOYER & ROUDART, 2010) e em muitos casos estudados em sua dinâmica de reprodução e até ampliação das espécies vegetais e, portanto, considerados como sistemas de manejo produtivo que imitam os processos ecológicos e fomentam a biodiversidade florestal (ALTIERI, 1999). As gerações atuais do quilombo RGTS encontram-se em meio a questionamentos e discussões sobre a manutenção, a mudança ou a adequação das roças de coivara às condições sociais e ambientais deste momento histórico.

p. 78). Observando essa forma de cultivo e relação humano-natureza do quilombo RGTS, De Biase (2018, p. 213) explica:

As roças transitam de um terreno para outro, conforme o sistema de coivara (corte e queima), a vida se desenrola do sertão para casa, da casa para o sertão, mas sair daquele ‘pedaço de chão’ é uma impossibilidade existencial. São terras que foram conquistadas (...).

Os sistemas tradicionais de cultivo têm uma importância destacada na história da agricultura e ainda hoje estão presentes em muitas regiões, especialmente naquelas onde as comunidades rurais persistem com fortes vínculos com a terra. “(...) os sistemas de cultivo de derrubada-queimada conquistaram progressivamente a maior parte das zonas de florestas temperadas e tropicais, onde se perpetuaram durante séculos, senão milênios, e perduram ainda em certas florestas da África, da Ásia e da América Latina” (MAZOYER & ROUDART, 2010, p. 45).

Segundo Altieri (1999), os sistemas agrícolas itinerantes são praticados há milhares de anos, especialmente nas regiões tropicais, integrando o manejo das florestas com a manutenção e até mesmo o incremento da biodiversidade e assegurando a base alimentar dessas populações camponesas. O autor ressalta que muitos sistemas agrícolas tradicionais conhecidos na América Latina (como o consórcio de culturas e o cultivo itinerante) imitam os processos ecológicos, com grande biodiversidade e capacidade de reposição da fertilidade do solo, e daí alcançam sua sustentabilidade: “Este uso análogo à natureza sugere princípios para o *design* de sistemas agrícolas que fazem uso eficaz da luz solar, dos nutrientes do solo, das chuvas e dos recursos biológicos” (IDEM, p. 21). Além disso, o autor diz que tais sistemas lograram uma eficaz adequação às condições e necessidades das populações locais.

Essas práticas são fortemente vinculadas aos conhecimentos locais (dos grupos sociais que as praticam) e pouco dependentes de tecnologia exógena; e sua produção é essencial para a segurança alimentar das comunidades.

(...) apesar de serem temporários, esses cultivos devem assegurar de ano em ano uma produção regular. Todos os anos, cada família de agricultor deve desmatar uma superfície arborizada suficiente para ali praticar o cultivo principal que corresponda às suas necessidades; a cada ano, esse cultivo muda de lugar e da mesma forma os cultivos secundários que lhes sucedem também se deslocam. É por isso que se diz que os cultivos temporários são também *itinerantes* (MAZOYER & ROUDART, 2010, p. 136).

A emergência da problemática ambiental e as decorrentes inovações legais e institucionais que ocorreram no Brasil (e em escala mundial) nas últimas décadas para enfrentar

esta questão, com seus avanços e retrocessos, veio incidir também sobre os territórios quilombolas espalhados pelo interior do país. No caso desses territórios, no entanto, as controvérsias envolvem, por exemplo, restrições impostas ao uso e manejo pelas comunidades em áreas que foram institucionalizadas como *de proteção* (de distintas categorizações) por apresentarem condições de preservação exatamente em função da forma de uso e gestão adotadas pelas comunidades historicamente, muito antes das preocupações oficiais com os limites ambientais.

(...) a proteção dos territórios quilombolas em face do desenvolvimento de um lado, e das restrições ambientais, por outro, requer enfatizar dois aspectos: primeiro, que a presença das comunidades quilombolas não foi e nem é prejudicial ao meio ambiente, pelo contrário, boa parte das reservas de Mata Atlântica coincide com as áreas ocupadas por elas; segundo, que os territórios quilombolas abrigam uma grande riqueza cultural e biológica, um patrimônio que constitui a base para uma boa qualidade de vida das gerações atuais e futuras (ANDRADE *et al.*, 2019, p. 73).

É neste contexto que os sistemas agrícolas tradicionais estão sendo reivindicados como “práticas de povos e comunidades tradicionais carregadas de significado. (...) secularmente praticados como estratégia de resistência, conservação de biodiversidade, manutenção e transmissão de saberes e manutenção da segurança alimentar” (ANDRADE *et al.*, 2019, p. 88). Os autores entendem que esses sistemas agrícolas constituem

(...) possivelmente a expressão mais íntegra do modo de vida criado pelas comunidades negras do Vale do Ribeira desde o período colonial; representa ao mesmo tempo condição de existência e resultado da trajetória dos negros nessa região (ANDRADE *et al.*, 2019, p. 76).

Diegues (2008, p. 103-104) defende a manutenção das populações tradicionais nas UCs de modo a “que elas possam absorver, de maneira mais adequada, as mudanças sócio-culturais provindas da sociedade mais ampla, a tecnológica e industrial. Esse fator de amortecimento daria mais tempo e oportunidade a essas populações para recriarem, de forma dinâmica, suas relações com a natureza, em virtude das mudanças vindas de fora”. O autor pondera, então, que ao invés de retirar (seja expulsando ou realocando) as populações tradicionais das áreas protegidas, uma melhor solução seria manter essas populações nos territórios e criar possibilidades de convivência com a conservação, redefinindo-se enfoques, leis e práticas que permitam a convivência humano-natureza a partir dos conhecimentos e experiências dessas comunidades.

(...) ao invés de serem expulsas de suas terras para criação de um parque nacional, passariam a ser valorizadas e recompensadas pelo seu conhecimento e manejo que

deram origem a esses mosaicos de paisagens que incluem um gradiente de florestas pouco ou nada tocadas por elas até as manejadas (IDEM, p. 182).

De modo semelhante, Mazoyer e Roudart (2010) propõem que as modalidades de agricultura de corte-e-queima praticadas pelas populações tradicionais não sejam simplesmente criminalizadas, mas que sejam criadas oportunidades a essas comunidades camponesas. Portanto, a respeito das relações muitas vezes conflituosas entre as áreas protegidas (criadas sem se considerar as comunidades habitantes) e o direito às práticas de agricultura e de existência das populações tradicionais nesses territórios, distintos autores sugerem que se permita manter essas populações e elas com o tempo irão se adaptando às mudanças do seu entorno e da sociedade. Além de aperfeiçoar seus sistemas de cultivo, podem, a exemplo de algumas iniciativas no Vale do Ribeira, desenvolver o turismo étnico e ecológico nos seus territórios como forma de complementar a renda proveniente da agricultura.

As ameaças ao território e aos meios de vida das populações tradicionais, contudo, vão muito além do que se poderia discutir no campo da “injustiça ambiental” de legislações descontextualizadas, que desconsideram a história das comunidades e seus lugares de vida. O potencial de exploração das riquezas desses territórios aguça a cobiça de setores econômicos como a mineração, a produção de energia e o agronegócio.

(...) vem com os pacotes tecnológicos, e as empresas colocam valor monetário em coisas que são do próprio viver, como alimentar-se e beber água. Com essa monetarização do viver, perde-se grande parte do que não se pode monetarizar ou quase tudo o que não se pode atribuir valor financeiro. Então são duas coisas basicamente: a supervalorização do conhecimento científico e a monetarização de coisas que não têm um valor monetário, o valor é muito maior do que esse (BUSTAMANTE, 2017, apud ANDRADE *et al.*, 2019, p. 82).

Assim, partimos das questões levantadas por Santos (2002, p. 246): “O que é que existe na medicina tradicional que escapa à dicotomia medicina moderna/medicina tradicional? O que é que existe na mulher que é independente da sua relação com o homem? É possível ver o que é subalterno sem olhar à relação de subalternidade?” Então, adaptamos as perguntas: *o que existe na agricultura das populações tradicionais que não serve à agricultura industrial moderna? Não estariam ali, invisibilizadas à sociedade, formas de agricultura e relações com o meio biofísico fundadas em princípios de cooperação e não de dominação e destruição que representam possibilidades e referências alternativas de pensar, promover sustento e modos de viver?*

## 4.2 AGRICULTURA TRADICIONAL E AGROECOLOGIA: POSSIBILIDADES DE DIÁLOGO ENTRE O *SABER FAZER* E CONHECIMENTO DA CIÊNCIA

A multiplicidade de atores e instituições que nos últimos anos incorporaram em suas políticas, ações e pesquisas a noção de agroecologia vem imprimindo uma característica polissêmica ao termo, permitindo identificar-se um conjunto de controvérsias e diversidade conceitual (NORDER, *et al.*, 2016). Um desses campos de discussão diz respeito à agroecologia como originária e tributária de práticas sociais tradicionais ou modernas (indígenas, camponesas ou de agricultores familiares que fizeram a transição agroecológica) ou *se e quanto* resulta de processos de pesquisa científicos, com rigor metodológico que a justifique enquanto disciplina ou arcabouço teórico.

Em sua formulação acerca das bases epistemológicas da agroecologia, Norgaard (1989) afirma que a origem dos conhecimentos que inspiram os pesquisadores são os sistemas agrícolas tradicionais e camponeses desenvolvidos por séculos: “Os agroecologistas estudam como estas pessoas interagem nesses sistemas e aprendem sobre importantes relações através das explicações dos produtores do porquê eles assim cultivam” (NORGAARD, 1989, p. 42).

No Brasil, o processo social e produtivo gerador do que veio se denominar agroecologia tem um histórico de discussão e elaboração que remonta aos anos 1970-80, como reflexo das crises e exclusões de pequenos agricultores pelas políticas de modernização da agricultura (BRANDENBURG, 2002). E é com o movimento da agricultura alternativa dos anos 1980 e na década seguinte, no contexto dos debates da Rio 92, que o termo passa a ser amplamente utilizado entre profissionais das ciências agrárias e sociais que defendiam modelos alternativos para a agricultura e vinham atuando no resgate de conhecimentos e práticas de manejo agropecuário e extrativista que poderiam ser compreendidos sob os conceitos então emergentes da agroecologia.

Na perspectiva de Caporal, Costabeber e Paulus (2011, p. 46), a origem nos conhecimentos “locais” é assimilada enquanto disciplina científica:

(...) como ciência integradora, a agroecologia reconhece e se nutre dos saberes, conhecimentos e experiências dos agricultores(as), dos povos indígenas, dos povos da floresta, dos pescadores(as), das comunidades quilombolas, bem como dos demais atores sociais envolvidos em processos de desenvolvimento rural, incorporando o potencial endógeno, isto é, presente no “local”.

Norgaard (1989, p. 47), diz que

A agroecologia tem bases epistemológicas diferentes da maioria das ciências ocidentais. (...) Os cientistas convencionais empenham-se em trazer novas

tecnologias derivadas da ciência moderna para produtores tradicionais para que eles se “desenvolvam”. Os agroecologistas empenham-se em entender como os sistemas tradicionais se “desenvolveram” para aprimorar a ciência da ecologia, de forma que a agricultura moderna possa ser feita de maneira mais sustentável. Os agroecologistas, em resumo, estão removendo os sinais de “mão única” da estrada entre a ciência e o desenvolvimento.

Wezel *et al.* (2009) sistematizam publicações de várias partes do mundo e identificam três ênfases, que atribuem às características de cada país e de como ocorreu em cada um deles o processo de questionamento do modelo convencional e proposição de alternativas. Para eles, a agroecologia se apresenta como prática (produtiva), enquanto disciplina científica ou como movimento social, dependendo dos distintos contextos. Levando-se em conta esses distintos contextos e múltiplas dimensões da agroecologia, que assim se apresenta como ciência do campo da complexidade (CAPORAL, 2009), pode-se levantar a questão sobre como essas abordagens agroecológicas se relacionam com a realidade do quilombo. Além disso, se estaria sendo considerado o *diálogo de saberes* e, para que isso ocorra, os esforços, métodos e trabalhos de *tradução intercultural*, como propostos por Santos (2002). A pesquisa junto à comunidade pode levantar informações e apresentar pontos de vista e questões que permitam discutir e interpretar em alguma medida como se deu esse processo entre os quilombolas.

A relação da agroecologia com a agricultura tradicional quilombola, em um esforço de tradução e de diálogo possível, pode ser situada e construída a partir da definição proposta por Leff (2002):

Os saberes agroecológicos são uma constelação de conhecimentos, técnicas, saberes e práticas dispersas que respondem às condições ecológicas, econômicas, técnicas e culturais de cada geografia e de cada população. Estes saberes e estas práticas não se unificam em torno de uma ciência: as condições históricas de sua produção estão articuladas em diferentes níveis de produção teórica e de ação política, que abrem o caminho para a aplicação de seus métodos e para a implementação de suas propostas. Os saberes agroecológicos se forjam na interface entre as cosmovisões, teorias e práticas. A Agroecologia, como reação aos modelos agrícolas depredadores, se configura através de um novo campo de saberes práticos para uma agricultura mais sustentável, orientada ao bem comum e ao equilíbrio ecológico do planeta, e como uma ferramenta para a autossustentabilidade e a segurança alimentar das comunidades rurais (LEFF, 2002, p. 37).

(...) mais que poder instrumental, no concerto destes saberes se joga o renascimento do ser: da natureza, da produção, do agrônomo, do cientista, do técnico, do camponês e do indígena; a reconstrução do ser que finda sobre novas bases o sentido da produção e abre as vias a um futuro sustentável (LEFF, 2002, p. 36).

Para Sevilla-Guzmán (2002, p. 18), a agroecologia se propõe a superar a parcelização disciplinar e, para além disso, modificar a própria epistemologia da ciência “ao trabalhar mediante a orquestração de distintas disciplinas e ‘formas de conhecimento’ que compõem seu pluralismo dual: metodológico e epistemológico, onde a perspectiva sociológica tem um papel central”. Tal contribuição teórico-metodológica permite discutir e buscar estratégias e metodologias para a participação efetiva e protagonista das comunidades nos diagnósticos, nos planejamentos e nas ações que visem às agriculturas de base territorial e ecológica.

Portanto, a abordagem agroecológica buscaria, antes de tudo, compreender as dinâmicas ambientais, produtivas, sociais e de conhecimento dos distintos contextos rurais e agrícolas. No entanto, em relação às comunidades quilombolas estudadas aqui, a discussão da agroecologia parece em processo de superar *ruídos*, a julgar pelo depoimento da liderança do Quilombo RGTS, Nilce de Pontes Pereira, que representa a CONAQ na Articulação Nacional de Agroecologia, ao final da Planária Quilombola realizada no IV ENA:

Nosso principal desafio hoje é titulação dos territórios e apropriação desses espaços como área de sobrevivência e sustentabilidade, e também avançar no campo político, para garantir a soberania dos territórios. E essa plenária foi uma forma de fortalecer a voz das comunidades dentro desse campo agroecológico, no qual a gente não se reconhecia, e hoje a gente passa a ter um pouco mais de apropriação, como sujeitos de direito. Essa plenária pra nós foi muito importante, pois conseguimos debater vários assuntos e levantar várias questões pertinentes às comunidades e percebemos que agroecologia e território são duas coisas que caminham juntas na nossa luta e na nossa identidade (PRAGANA, 2018, n.p); grifo acrescentado)

Tal abordagem coloca a provocação acerca de uma agroecologia que articula visão de mundo ligada à sobrevivência individual e coletiva. Ou seja, o entendimento de uma (agro)ecologia não restrita ao meio biofísico e às práticas agrícolas, mas integrada a uma concepção de relações socioecológicas; da ecologia social e política.

A Carta Política do IV Encontro Nacional de Agroecologia (ENCONTRO..., 2018, p. 42) exalta o encontro como a expressão da diversidade de povos, identidades e lutas por direitos territoriais e socioambientais: “Constatamos que nosso movimento se amplia e se enriquece pela construção de alianças políticas e pelo crescente engajamento de outros movimentos e coletivos que lutam pela democracia e pela sustentabilidade da vida”. E segue:

A efetiva participação de representantes de organizações indígenas, quilombolas, extrativistas e de muitos outros povos e comunidades tradicionais é uma expressão de que a agroecologia se encontra com ela mesma, com suas raízes fundadoras. Esse é um avanço decisivo para reafirmar a essência de nosso movimento e nos prevenirmos contra as tentativas de cooptação que pretendem reduzir a

agroecologia a um enfoque tecnocrático de “esverdeamento” da agricultura industrial (ENCONTRO..., 2018, p. 42).

Com o crescente número de pesquisas e produções teóricas, Norder *et al.* (2016) identificam três concepções sobre o objeto de estudo da agroecologia (partindo de BUTTEL, 2003). Uma delas é denominada *Etno-ecológica*<sup>20</sup>, a qual

(...) estuda a transição ecológica em comunidades camponesas, indígenas e outras tradicionais e propõe transformações que reforcem a solidariedade, a localidade, a autonomia e a equidade social; apresenta a pesquisa participativa como o método por excelência da agroecologia (NORDER *et al.*, 2016, p. 6).

O paradigma agroecológico é estudado como aporte ao diálogo de saberes (entre saber local/tradicional e científico) no sentido de uma agricultura sintonizada com a racionalidade ambiental. A agricultura tradicional não é estática; comporta dinâmicas e desafios de renovação, porém, o endógeno assimila do externo (digere) aquilo que dialoga com a sua racionalidade (SEVILLA-GUZMÁN, 2005). Neste sentido, cabe se perguntar se as ações e as experiências em torno da agrofloresta conseguiram se colocar em diálogo e construção a partir da realidade e da agricultura tradicional praticada pelas comunidades. A busca de repostas pressupõe interpretar as diferenças e complementariedades entre a agricultura quilombola e a proposta da agrofloresta, mediada pela abordagem da agroecologia como aporte teórico-metodológico para agriculturas sustentáveis a partir da realidade e da compreensão das comunidades locais; e não a partir de modelos pré-estabelecidos e de pacotes técnicos.

Para além do meio científico, a agroecologia ganhou terreno nas práticas sociais de agricultores familiares que, em estágios parciais ou avançados, haviam adotado as modernas tecnologias difundidas pela chamada *revolução verde* e passavam a buscar alternativas aos impactos (sociais, ambientais e econômicos) desse modelo de produção. Para estes, a transição agroecológica articulada à construção de novas relações de mercado tem sido transformadora, como demonstram estudos em torno das experiências da Rede Ecovida (ROVER, 2011; PEREZ-CASSARINO, 2012; ROVER & LAMPA, 2013).

Mas podemos nos questionar sobre em que medida os processos de transição agroecológica se ajustam ao contexto das populações tradicionais, cuja agricultura não é baseada em monocultura, agroquímicos e sementes industriais. Mesmo que se encontrem

---

<sup>20</sup> As outras duas são a concepção *Eclética*, que estuda o conjunto de correntes, propostas e práticas relacionadas à transição para a sustentabilidade da agricultura; e a *Universalista*, que estuda qualquer agroecossistema, o que inclui (...) as possibilidades e limites para a construção da sustentabilidade na produção agropecuária convencional, agroindustrial, empresarial e em grande escala.

pontualmente tecnologias convencionais *hibridizando* a agricultura tradicional quilombola, não se trataria da transição de um *modelo agrícola convencional/industrial* para outro de base ecológica. Ao mesmo tempo, é razoável considerar que os sistemas tradicionais, sendo dinâmicos, possam demandar e incorporar princípios, conhecimentos e técnicas que contribuam para aprimorar ou assegurar a sustentabilidade dos agroecossistemas, que não estão isentos das pressões externas pela modernização (SCHMITT, 2013).

Pare esses casos, o diálogo e a complementariedade de saberes indicam um caminho de como trabalhar buscando transformações sem impor desde fora e sem hierarquizar os saberes. Mais do que isso: os grupos sociais e seus conhecimentos devem ser respeitados e preservados como construtores e protagonistas das experiências, estratégias e métodos dos processos de mudança. Só assim se sentirão participantes/protagonistas da proposta agroecológica e da sua construção prática e como movimento social (como os quilombolas reivindicaram no IV ENA).

A agroecologia articula o tradicional (com sustentabilidade histórica) ao novo (de natureza ambiental). (...) o endógeno digere o de fora, mediante a adaptação a sua lógica etnoecológica de funcionamento, isto é, o externo passa a incorporar-se ao endógeno quando tal assimilação respeita a identidade local e, como parte dela, a autodefinição de qualidade de vida. Somente quando o externo não agride as identidades locais, se produz tal forma de assimilação (SEVILLA-GUZMÁN, 2005, p. 128).

A ampliação de espaços, elaborações e a crescente atribuição de significados à agroecologia desafiam, portanto, a um permanente exercício crítico e de reelaboração teórica e prática. Em uma perspectiva sociológica, este processo pode levar a “(...) uma análise sobre como diferentes atores, em diferentes contextos, elegem conceitos e princípios atribuídos ao campo científico da agroecologia visando orientar e qualificar suas ações” (NORDER *et al.*, 2016, p. 6).

A radicalidade com que os quilombolas compreendem a relação entre territórios e modos de produção e de vida foi claramente expressa por seus representantes no IV ENA e registrada no documento final do encontro, ao afirmarem que reconhecem a agroecologia como “prática cultural ancestral e produtiva dos quilombos” ao mesmo tempo em que “é preciso defender seus territórios como modo de vida e de bem viver, pois, sem a terra, o quilombo não sobrevive” (ENCONTRO..., 2018, p. 14).

No quilombo RGTS, a discussão e práticas baseadas na agroecologia fazem parte das questões que envolvem um conjunto de famílias, seja pela participação importante que tiveram na Cooperafloresta, seja pelos grupos que compõem a Rede Agroecológica de Mulheres

Agricultoras (RAMA). Soma-se a isso a presença quilombola em espaços de discussão onde a agroecologia é tratada centralmente, como é o caso da participação de uma liderança do quilombo na Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) (DE BIASE, 2016).

E é neste contexto e perspectiva que se torna pertinente compreender como as comunidades e lideranças quilombolas atribuem significado e como constroem propostas considerando seus sistemas e práticas de agricultura em diálogo com a agroecologia. No caso do quilombo em estudo, as experiências e discussões em torno da agroecologia produziram mudanças positivas nos agroecossistemas, mas também tensões a partir de questionamentos vindos de fora em relação à prática da coivara, tanto por parte da legislação ambiental quanto por parte do processo de implantação das agroflorestas e a adequação às normas da certificação orgânica (SILVA, 2013; DE BIASE, 2018).

Por outro lado, encontram-se análises que procuram perceber processos de cooperação associado a mudanças nas relações entre a agricultura baseada em conhecimentos tradicionais e as práticas socioambientais estimuladas pelo campo agroecológico:

O técnico parece ter tido habilidade suficiente para implantar a prática agroflorestal, levando em conta a prática tradicional dos agricultores. Parece ser uma estratégia sábia para quem tem pretensões de despertar nos agricultores uma nova sensibilidade, um novo sujeito capaz de se (dis)sociar, mas, também, de se (re)conciliar com o ambiente biofísico e sociocultural (LIMA *et al.*, 2013, p. 44).

Assim, abre-se um campo de discussão e análise em torno da relação, cooperação e possíveis controvérsias entre os conhecimentos e práticas tradicionais da comunidade (que correspondem também a um sistema de crenças) com as inovações socioambientais trazidas pela proposta agroecológica, particularmente o modelo agroflorestal proposto, e pela legislação de proteção ambiental. Com isso, instaura-se uma tensão entre o ‘tradicional’ e o ‘moderno’ que exige um posicionamento epistemológico do campo da agroecologia para colocar-se em diálogo de saberes com os conhecimentos e práticas tradicionais quilombolas.

Leff (2002, p. 39) salienta a pluralidade teórico-metodológica da agroecologia ao registrar que ela “se assenta nas particulares condições locais e na singularidade de suas práticas culturais. Ela hibrida uma constelação de múltiplos saberes e conhecimentos”. Nesta mesma direção, diz Victor Toledo (QUIROZ, 2016, p. 44): “Os agroecólogos não ensinam os agricultores como fazer agricultura. Eles se envolvem em um diálogo intercultural que aceita que a ciência não é a única maneira de olhar, transformar e emancipar o mundo”.

Os sistemas tradicionais de agricultura não correspondem a uma ideia de imutabilidade. Onde prevalecem tais sistemas, por perdurarem na história e demonstrarem ser

sustentáveis, "(...) a mudança social e a inovação tecnológica são uma constante, ainda que na maior parte dos casos tornem-se invisíveis aos olhos urbanos" (GUZMÁN, 2005, p. 128). Alguns escritos a respeito das experiências em torno das agroflorestas implementadas pela Coopera, situadas no campo da agroecologia, como o que segue, suscitam questionamentos:

Essas comunidades de agrofloresteiros percebem que certas ações tradicionais, que eram utilizadas, implicavam impactos negativos para suas vidas, principalmente pelo uso da “coivara” (sistema agrícola que era comum na região, fundado nas práticas de corte e queima da floresta), que está sendo substituído pelos SAFs e uma concepção de agroecologia. Esta transição permite uma mudança de postura em relação à produção, ao mesmo tempo que possibilita uma releitura moral da sua própria situação como agricultores, já que passam a ter práticas menos impactantes, em acordo – no mínimo – com as técnicas da agroecologia (que proíbem a prática da coivara) (RODRIGUES & FERREIRA, 2013, p. 137-138).

Esta parece uma leitura reducionista e enviesada do que venham a ser as teorias, princípios e metodologias agroecológicas. Não são conhecidas ‘normas técnicas’ da agroecologia que sugiram proibir a prática da coivara, já que o campo teórico da agroecologia não é constituído de normas, permissões e proibições. Possivelmente os autores tenham sido influenciados por opiniões de técnicos ou agricultores que confundem a abordagem agroecológica com a legislação de certificação orgânica; e que a agrofloresta comporia um conjunto de técnicas alinhadas com tal regramento e a coivara não obedeceria a tais preceitos.

De qualquer forma, temos neste caso o ‘de fora’ negando o ‘local’, o ‘moderno’ (agrofloresteiro) substituindo o ‘atrasado’ (coivara). Sevilla-Guzmán (2005) traz uma abordagem analítica distinta ao valorizar a necessidade de aproximação e interpretação das realidades rurais a partir dos atores locais e sua racionalidade:

Os mecanismos de assimilação do externo por parte da localidade têm lugar por meio de atores locais, que incorporam a seus estilos de manejo dos recursos naturais aqueles elementos externos que não resultam agressivos ou anti-estéticos à sua lógica de funcionamento. É por isso que os processos de modernização tornam-se uma forma de agressão ao impor uma homogeneidade sociocultural e, por isso, são rechaçados por aqueles estilos que mantêm uma forma de funcionamento de natureza endógena (SEVILLA-GUZMÁN, 2005, p. 128).

Partindo desses pressupostos, cabe perguntar e buscar averiguar se as formulações e propostas em torno da agroecologia têm se colocado o desafio de dialogar com os distintos contextos e sistemas de conhecimento das comunidades que compõem as “ruralidades” do mundo rural contemporâneo (BRANDENBURG, 2018). Se o fazem, como fazem, com que estratégias e métodos.

### 4.3 CARACTERIZAÇÃO DA AGRICULTURA NO QUILOMBO RGTS

Distribuído ao longo das margens do Rio Turvo, entre montanhas cobertas pela Mata Atlântica, até cerca de 50 anos atrás o quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca não tinha acesso a uma rodovia (só em 1977 foi aberta uma estrada de terra, asfaltada em 1979). As famílias viviam da agricultura e, secundariamente, do extrativismo vegetal, da pesca e da caça. A partir da década de 1980, com maior interação social e econômica, as mudanças passaram a ser mais intensas. Entre essas, a agricultura essencialmente de subsistência passou a dividir importância com a produção para a comercialização. Ainda assim, a trajetória de uma agricultura voltada à sustentação das famílias da comunidade se manteve.

No entanto, um outro fator externo interferiu na vida da comunidade e na sua autonomia para praticar a agricultura tradicional: a criação, em 1969, de uma unidade de conservação, o Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ) nas proximidades e, em partes, sobre o território do quilombo. A partir de então, passaram a conviver com a insegurança e com a necessidade de negociar o uso das terras. Para fazer frente a esse contexto, assegurar o território e reproduzir suas estratégias de sustento e modos de vida, a comunidade avançou na organização social, na articulação ao movimento quilombola e no diálogo de saberes com uma diversidade de atores e propostas.

#### 4.3.1 As práticas e razões da agricultura quilombola

“Agricultura é produção de alimento!” A frase parece óbvia, mas desde que a agropecuária passou a ser difundida como um mero negócio (*agribusiness*) e seus produtos mera mercadoria (*commodities*) a ser negociada, a afirmação de um dos líderes do Quilombo RGTS de que agricultura é para produzir alimentos é quase uma pregação, um anúncio para aqueles que tomam decisões ou os que trabalham na área e já não se perguntam sobre o que fazem e com que finalidade fazem.

No Quilombo RGTS, a agricultura tem a clara e firme missão da produção de alimentos. A convicção inclui *quem* produz e *para quem* se destinam os alimentos: a preocupação primeira é a subsistência da família, com períodos e produtos de maior ou menor destinação ao mercado.

As práticas da agricultura tradicional são baseadas nas **roças de coivara** e geralmente em policultivos (várias culturas intercaladas na mesma área). Outros ‘tipos’ são praticados e complementam a produção: criação de pequenos animais (galinhas e porcos), pasto para criação

de gado (geralmente búfalos), quintais diversificados (com hortaliças, medicinais e frutíferas) e agroflorestas implantadas quando as famílias eram associadas à Cooperafloresta (STEENBOCK *et al.*, 2013). Atualmente, a maioria dessas agroflorestas são pouco manejadas<sup>21</sup>, mas seguem lá, produzindo, fornecendo frutos e gerando novas plantas.

De modo geral, as roças são realizadas basicamente com uso de recursos e insumos disponíveis. As sementes são guardadas de uma safra para outra ou então intercambiadas com vizinhos ou com conhecidos e parentes de outras comunidades. A adubação para as plantas é a que for disponível no sistema. Quando é roça de coivara, vem do que estiver disponível no solo antes da derrubada da mata ou capoeira e dos restos minerais da queimada. As poucas famílias que não fazem coivara dizem que aproveitam os restos vegetais das capoeiras e agroflorestas; em alguns casos, agregam adubação orgânica de fora quando têm acesso a insumos orgânicos por meio de um projeto coletivo (que vem pela *Associação* do quilombo ou por meio da Cooperafloresta). Enfim, não há introdução de fertilizantes químicos sintéticos na agricultura do quilombo.

Figura 2 – Arroz, milho, mata e montanha: a vista desde a roça do Seu Pedro (fev/2022).



Fonte: Autor.

Com as roças em pequena escala e geralmente em policultivos, os quilombolas costumam capinar, roçar ou arrancar seletivamente as plantas que competem com os plantios. Todo o serviço é manual. “Depois de mais ou menos 30 dias que plantou, carpe ou arranca com

---

<sup>21</sup> A maioria das famílias foi se retirando da Cooperafloresta e os SAFs passaram a ser menos manejados. São raras as famílias no quilombo que seguem fazendo podas e raleios e usando o material para adubação. Há pouca entrada de luz nos SAFs e, nas clareiras que se formam naturalmente, não se observou replantios; há mudas em abundância germinadas das espécies já presentes.

as mãos as ervas que nascem no meio do plantio. Mas tem gente que não limpa e deixa vir o que der” (Quilombola [Q]-12, fev/22). Naqueles locais onde a roça é repetida por anos seguidos mantendo-se a área aberta, chamam de “roça de carpida”, devido ao manejo com a capina de enxada que é realizado na área.

Em relação ao ataque de insetos, doenças ou outras perdas de produção que possam ter, isso raramente acontece em maior escala. Mas registram que com a abundância de mata ao redor, a presença de pássaros é grande. Alguns citam (num misto de queixa e satisfação) a presença de jacus (*Penelope obscura*) e maritacas (da família *Psittacidae*), que vêm se alimentar das frutas e dos plantios de milho e arroz (a maritaca chega a causar prejuízo nas roças de milho).

Nas pastagens, algumas famílias passam a utilizar herbicidas para controlar as plantas não desejadas (capoeira), principalmente as que têm maior quantidade de animais, geralmente bubalinos. Esta situação vem trazendo preocupação e provoca discussões na *Associação* do quilombo. Mas a maioria das famílias controla a capoeira dos pastos por meio de roçadas, trabalho muitas vezes feito na forma de mutirões.

Os conhecimentos e as técnicas de manejo envolvidas nas roças (época do ano, fase da lua, roçada, preparo do solo, plantio, capina, colheita e armazenamento dos produtos) vêm dos antepassados, dando seguimento aos aprendizados seculares transmitidos de geração em geração. As ferramentas e técnicas ancestrais são, em alguns casos, ‘atualizadas’, seja por inovações internas, seja pela introdução de fora, como foi o caso das agroflorestas que restaram do tempo da Cooperafloresta, que seguem produzindo para o consumo e em alguns casos também para venda. Entre as técnicas antigas e que permanecem, pode-se destacar a capina com enxada e o plantio com apoio de uma ferramenta adaptada para facilitar a introdução da semente no solo, que chamam de cavadeira (também conhecida como “saraquá”)<sup>22</sup>.

Figuras 3 e 4 – Ferramentas de trabalho

---

<sup>22</sup> O termo saraquá passou a ser usado para denominar as plantadeiras manuais, utilizadas por camponeses e agricultores familiares, principalmente para plantar milho e feijão. Podem ser equipadas com uma caixa (para as sementes) ou com duas caixas (para carregar/liberar sementes e adubo). Mas sua origem vem do uso indígena, como instrumento de apoio ao plantio, com o qual se faz um pequeno sulco onde são jogadas manualmente as sementes. Este modelo ainda é utilizado no quilombo RGTS.



Figura 5 – Moedor de cana

Fonte: Autor (fev-22).

#### 4.3.2 Os tipos ou subsistemas de produção que compõem a agricultura quilombola

A agricultura quilombola, desprovida do arsenal tecnológico da agricultura moderna, é rica em conhecimentos e usos da natureza, assim como na adaptação dos recursos disponíveis como instrumentos técnicos. A adaptação é uma estratégia fundamental nesse sistema.

Durante a pesquisa de campo, observou-se ‘tipos’ ou subsistemas de produção, com variações e intersecções entre eles: a roça de coivara, a roça de carpida e a criação animal (e pastagem). Destacamos também outros dois espaços e tipos de manejo que variam conforme o trabalho de cada família, que são os quintais biodiversos e as agroflorestas. Cada um desses subsistemas tem características produtivas particulares, mas também se observou a forte complementaridade entre eles na formação do sistema agrícola quilombola.

Por sua vez, o Plano de Utilização<sup>23</sup> (SÃO PAULO, 2010b) diagnosticou três principais sistemas de plantio na área: “roça tradicional”, “sistema misto” ou “cultivo

<sup>23</sup> O **Plano de Utilização** constitui um primeiro esforço empreendido entre os órgãos ambientais do Estado e representantes das comunidades quilombolas que compõem a RDS no sentido de estabelecer acordos e orientações para o uso do território, antecedendo à realização do Plano de Manejo. Conforme consta no próprio documento, “Este Plano de Utilização vigorará, a partir de sua aprovação pelo Órgão Gestor e Conselho Deliberativo, até a elaboração e aprovação do Plano de Manejo Participativo da Unidade” (SÃO PAULO, 2010b, p. 12). Trata-se de um diagnóstico e planejamento participativos das condições e usos das áreas, com propostas que deverão ser

convencional” (agrofloresta consorciada com roça tradicional) e “agrofloresta”. Na criação animal, detectou a criação de animais de grande porte e criação de animais domésticos, além de animais de pequeno porte criados para consumo familiar: porco, galinha, pato, peru, ganso (IDEM, p. 15).

Em nosso estudo, destacamos os quintais biodiversos pela frequência e importância que exercem no fornecimento de alimentos, temperos e plantas medicinais nas proximidades da casa. Portanto, a roça de coivara e os quintais produtivos são os mais presentes, sendo que nem todas as famílias possuem pastagem para gado e também nem todas mantêm agroflorestas.

A seguir procura-se descrever os componentes e a dinâmica desses tipos observados.

#### ***a) As roças de coivara***

A coivara é o sistema de plantio que caracteriza mais fortemente a agricultura tradicional dos quilombos do Vale do Ribeira e, particularmente, da Barra do Turvo. Os próprios moradores do quilombo RGTS, durante as caminhadas pelas plantações, em conversas do cotidiano ou nas entrevistas, ressaltam ser a roça de coivara a que identifica a agricultura dos quilombos, apesar desse tipo de manejo ter sofrido críticas e restrições nas últimas décadas. Mas o que é e como é praticada a roça de coivara?

A maioria dos depoimentos das pessoas mais velhas destaca as “roças grandes” que eram realizadas no passado, com o esforço da derrubada de mata formada e voltadas para a produção de feijão, arroz ou milho, os alimentos preferenciais das famílias quilombolas. Esses produtos são os que prevalecem até hoje.

Mas houve um tempo (até 50 anos atrás, aproximadamente) em que, nas plantações de milho, uma certa parcela não era colhida e, naquela *tiguera* (como chamam o resto de colheita, onde logo começa a ressurgir a capoeira), aquele resto de milho deixado para trás servia para alimentação e engorda de porcos que eram soltos onde havia sido feita a roça (como mostra a caixa de texto Relato 1).

Atualmente, as roças de coivara praticadas no quilombo RGTS são de pequena extensão (entre 0,2 e 1,0 hectare, raramente ultrapassando esse tamanho). No entanto, uma família pode fazer mais de uma coivara, seja em distintos períodos do ano ou em locais diferentes.

---

aprofundadas, revistas ou ampliadas no Plano de Manejo, este que constitui a mais importante referência para a gestão participativa e sustentável das RDSs. No entanto, passados mais de 10 anos, o Plano de Manejo ainda não foi realizado.

Uma entrevistada fala da autorização ambiental necessária para se fazer uma coivara e diz que se permite a derrubada da capoeira ou mata inicial de até um alqueire por família/ano: meio alqueire no plantio ‘do cedo’, geralmente no mês de agosto, para milho e feijão; e mais meio no plantio ‘do tarde’, final de outubro e novembro, para o cultivo de milho e arroz<sup>24</sup>.

Mesmo que essas sejam as culturas principais nessas áreas, o que se observou foi a presença de outras espécies intercaladas. Na roça de uma família visitada (fev/22), havia arroz, milho, amendoim, abóbora e pepino; em outra (out/22), encontramos um consórcio de 15 culturas (entre anuais e perenes) compartilhando um espaço de 1/3 de hectare: milho, feijão, mandioca, berinjela, jiló, cana de açúcar, batata doce, abacaxi, repolho, almeirão, pimentão, tomate, gengibre, capim limão e banana. Essa variedade de culturas era visível de um só lugar, sem precisar se movimentar pela roça, em área de aproximadamente 300 metros quadrados.

Um senhor quilombola constata que nos últimos anos a força de trabalho para a agricultura tem se reduzido: “Não tem gente pra fazer roça grande” (um alqueire ou mais, segundo ele). Então “Só faz roça pequena, de meio alqueire”. Ele diz que costuma plantar em roça de coivara por dois anos (3 a 4 safras), depois deixa de três ou quatro anos crescer capoeira e mato; e roça novamente. “Aí, a gente dá um descansinho na terra”. Segundo ele, “Queimada é bom. Vem a planta bonita. Só que a terra sofreu uma consequência, que levou a comida dela. Por isso que a terra tem que ter um descanso para recuperar o que ela perdeu” (Q-14, fev/22).

Com algumas variações, as roças de coivara apresentam em geral as seguintes características:

---

<sup>24</sup> Segundo a coordenadora da *Associação*, esta definição de limite de até um alqueire/ano por família para derrubada de capoeira para roça de coivara foi uma proposta da própria comunidade, levada e aprovada no Conselho da RDS.

- O tamanho varia entre disponibilidade de área e de mão de obra relacionada com a necessidade ou expectativa de produção da família. As variações vão de 0,2 ha a 1,0 ha.
- Os produtos principais de uma roça de coivara são feijão, milho, arroz. Mandioca tende a ser cultivada no segundo ano. Junto aos produtos principais, geralmente são plantados uma série de outros itens (tubérculos, legumes e verduras) para alimentação da família e venda ou doação dos excedentes.
- A área é cultivada por até 2 anos (até 4 safras), com período de pousio por 3 a 6 anos (o tempo de pousio tende a ser igual ou maior do que o tempo manejado com roças).
- Sobre as épocas do ano em que são abertas áreas para coivara, houve informações divergentes. O mais comum é que consideram a safra ‘do cedo’ e a safra ‘do tarde’, mas podem ser realizadas em três períodos do ano. Para safra do cedo, o início do processo (roçada) é feito entre janeiro e março, podendo receber feijão, milho ou arroz. Outros dizem que a coivara também pode ser preparada em agosto, para milho e feijão; e entre outubro e novembro, para milho e arroz.



Observa-se, assim, uma variação dos períodos do ano em que as roças são preparadas, o que pode indicar distintas preferências ou necessidades familiares. Em estudo que caracterizara o Sistema Agrícola Tradicional Quilombola (SATQ) do Vale do Ribeira, é citado o inverno como o período preferencial do corte em preparação à coivara.

Todos os anos, o trabalho de abertura de uma nova área de roça é realizada no inverno, entre junho e outubro. A queima ocorre antes das chuvas caldalosas voltarem a cair. As variedades de milho são plantadas entre agosto e dezembro. Feijão é plantado somente entre agosto e novembro. Seu ciclo é rápido e as vagens não resistem à chuva. A mandioca possui dois períodos de plantio: entre agosto e dezembro e nos meses de maio e junho. O arroz é o cultivar que possui período mais amplo de plantio, e a colheita varia conforme o ciclo de cada tipo, que vai de 3 a 6 meses. Os meses de referência para plantio de arroz são: agosto a janeiro e os meses de março e abril (INSTITUTO..., 2017, p. 39).

Os agricultores falam do “cuidado pra não escapar o fogo”; e para isso seguem alguns princípios que aprenderam dos antigos: a observação da direção e força do vento e o ponto onde

é iniciado o fogo. “A queimada deve ser de cima do morro pra baixo, pra não escapar o fogo. E depois do lado contrário de onde botou fogo no início: ‘fogo mata fogo’” (Q-05, fev/22).

Geralmente era assim, ponhava fogo no entorno e contra o vento. Principalmente quando era roçada de mata. Mas sempre tem que ter o aceito. E aí, não passa fogo pro mato. Mas se pegar um dia bem seco e colocar fogo do lado que sopra o vento, joga um pé de fogo lá no meio do mato. Então, você vem do lado contrário (Q-24, mai/22).

Além disso, recomendam que sempre haja mais do que uma pessoa no momento da queima, para ter melhores condições de controle do fogo e dos riscos e possível necessidade de socorro entre as pessoas.

Põe fogo em 2, 3 ou mais pessoas e do lado que o vento não acelera tanto a queimada; de cima pra baixo e vai cercando, ateando fogo nas beiradas; mas começa da parte alta da roçada pra baixo. Quando o fogo chega mais ou menos no meio [da área derrubada], põe fogo na parte de baixo, que já não tem perigo de escapar, porque vai encontrar o fogo que vem queimando de cima (Q-12, jul/22).

Quadro 5 – Produtos preferenciais e etapas de realização da coivara

Produções que predominam na coivara	Sequência de etapas da coivara até a primeira colheita
Os produtos principais de uma roça de coivara no primeiro ano são feijão, milho, arroz. No segundo e, por vezes, no terceiro ano é cultivada mandioca, que se adapta melhor a solos menos férteis. Junto aos produtos principais, geralmente são plantados uma série de outros itens (tubérculos, legumes e verduras) para alimentação da família e venda dos excedentes. Há casos em que a coivara é usada para posterior instalação de pastagem (e vem gerando polêmica interna e com a RDS).	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Escolha da área (leva em conta a condição da vegetação, distância de nascentes e córregos, etc.)</li> <li>• Solicitação, análise e aprovação da licença ambiental</li> <li>• Roçada da capoeira mais baixa</li> <li>• Derrubada das árvores de médio/grande porte</li> <li>• Preparação do aceiro</li> <li>• Secagem da vegetação (15 a 30 dias, dependendo se o tempo estiver seco ou chuvoso)</li> <li>• Queima (que pressupõe cuidados com a direção e força dos ventos)</li> <li>• Limpeza da área (junta-se parte dos troncos restantes, que são usados para lenha ou deixados para decomposição na roça)</li> <li>• Plantio</li> <li>• Capina</li> <li>• Colheita</li> </ul>

Fonte: Autor (2022).

No Quilombo RGTS, a grande maioria das famílias pratica a coivara. As poucas que abandonaram este tipo de roça o fizeram a partir da opção pela adesão à Cooperafloresta e pelo o manejo agroflorestal sem queimada.

As áreas a serem abertas para coivara dependem de uma autorização para cada vez que o agricultor deseja realizar a roçada e a queima. Esse processo é mediado pela diretoria da *Associação*, que recebe a solicitação da família, faz uma primeira avaliação, junta os pedidos e encaminha para o gestor da RDS, funcionário da Fundação Florestal. As várias solicitações de licença ambiental são avaliadas pelo órgão e posteriormente pelo Conselho Deliberativo da

RDS, no qual a comunidade tem representação. Então, cada solicitação é analisada e autorizada ou negada, de acordo com a legislação ambiental e os acordos pré-estabelecidos. Assim, há um controle da derrubada de mata, incluindo o tamanho da roça e preparação do aceiro para evitar que o fogo avance para fora da área roçada.

As roças de coivara são geralmente distanciadas dos núcleos de moradias, em áreas que as pessoas chamam de “sertão” ou “capova”<sup>25</sup>. Algumas famílias referem-se a esta área de produção deslocada dos núcleos de moradias como sítio. Como se verá no capítulo 5, que trata da gestão dos bens comuns, a destinação dessas áreas separadas das moradias segue alguns princípios de distribuição conforme a tradição e as necessidades de cada família.



Figura 7 – Paisagem no quilombo RGTS e a roça de coivara (abril/2015).

1 – espaço de moradia e barraco de apoio;  
2 – área de manejo agroflorestal;  
3 – roça em sistema de coivara, com aceiro para evitar a propagação do fogo.

Fonte: De Biase (2016).

O que se ressalta, neste momento, é o dado de que sempre que se fala em roça de coivara, faz-se referência ao terreno (ou terrenos, pois podem ser mais de um) que ficam no

<sup>25</sup> Capova ou capoava é como é chamada a “Ocupação na mata, geralmente afastada das casas principais na vila, que compreende espaço de roças, áreas de capoeira, paiol (moradia provisória) e, às vezes, tarimba para estocar arroz” (CARVALHO, 2006).

“sertão”, portanto, separados alguns quilômetros (entre 2 e 6 km, aproximadamente) das moradias permanentes. Nesses locais, as famílias mantêm uma casinha de apoio (barraco) para os dias em que estão a trabalho nas roças, com modesta estrutura para preparar comida, guardar ferramentas, produtos, descansar durante o dia de trabalho e, por vezes, passar a noite para seguir o trabalho no dia seguinte sem a necessidade de ir e vir de casa em dias seguidos. Os deslocamentos para a capova são feitos a pé, a cavalo ou burro ou, então, de moto.

Nos casos das famílias que manejam áreas com mais difícil acesso, tendo que se deslocar por caminhos por entre matas, morros e riachos, tanto as idas são mais difíceis e, portanto, espaçadas no tempo, quanto o tipo de uso que dão ao terreno. Nesses casos, em vez de cultivar produtos agrícolas diversos e ter de retirá-los com dificuldade, preferem instalar uma criação de búfalos e ter ali menor frequência de trabalho e deslocamentos. Porém, a produção de leite deixa de ser uma alternativa, pela demanda de trabalho e transporte diário.

Com a transformação do PEJ em MOJAC e, dentro dele, distintas classificações e modalidades de conservação que se relacionam com o uso sustentável, reconhecem e incluem os moradores tradicionais, superou-se, em certa medida, a criminalização das roças tradicionais decorrentes de uma aplicação prioritariamente fiscalizadora e punitiva da legislação com base, anteriormente, em unidade de proteção integral.

Uns 30 anos atrás vinha fiscalização ambiental e prendia gente, porque era parque e o quilombola não é ladino, é bobo. Depois conseguimos provar que a gente era descendente de africano, que nossos antepassados já trabalhavam aquele terreno e que era o nosso jeito de fazer roça (Q-14, fev/22).

A partir de quando o território passou para a classificação de RDS<sup>26</sup> (como parte do mosaico de UCs), uma das iniciativas previstas era o diagnóstico e o planejamento participativos das condições e usos das áreas, a ser realizado entre órgãos do Estado e as comunidades. O resultado desse trabalho de estudos e definições consta no Plano de Utilização – PU (SÃO PAULO, 2010b). Entre os acordos estabelecidos e descritos no PU da RDS Quilombos da Barra do Turvo, vários tópicos se referem às condições e procedimentos para a realização de roças de coivara:

Para aqueles que desejam manter o plantio no sistema de roça tradicional em área de “capoeirão” e “capoeirinha” (tigüera):

---

<sup>26</sup> O SNUC (BRASIL, 2002) leva em conta uma diversidade de situações e prevê uma série de modalidades de unidades a terem cuidados ambientais especiais, ainda que ocupadas e manejados pelas comunidades. De acordo com suas particularidades, essas áreas justificaram a classificação de Área de Proteção Ambiental (APA), Reserva Extrativista (Resex), RDS, etc.

I - Que a área de plantio seja voltada para o consumo da família;

II - Para a prática do fogo, deve ser feito um aceiro de pelo menos 6 metros, bem como serem adotados os cuidados estabelecidos pela lei nº 10.547 de 2/5/2000;

III - Que os pedidos para implantação de roça tradicional em áreas de capoeirão devem ser encaminhados pelas associações quilombolas ao Conselho Deliberativo, que deverá encaminhar a solicitação para os órgãos competentes, de maneira agilizada, conforme prazos estabelecidos na legislação vigente a ser verificado e exigido pelo Conselho Deliberativo;

IV - Havendo a necessidade, serão implantadas novas áreas de roça em topos de morro e encostas, desde que devidamente autorizada (...) (SÃO PAULO, 2010b, p. 28).

Portanto, a abertura de roças de coivara passou a ser formalmente permitida<sup>27</sup>, porém, mediante autorização da *Associação* do quilombo e da análise técnica pelo órgão gestor, configurando um controle e gestão compartilhados (externo-interno) sobre o processo. Ultimamente, a coordenação da *Associação* tem dedicado maior atenção para que a solicitação de licença ambiental para a realização de coivara não seja pretexto para logo em seguida implantar pastagem para búfalos e assim consolidar a área aberta.

***b) Os quintais produtivos, agroflorestais, biodiversos***

*“Olha”, abria os braços mostrando a roça e o quintal, mostrando a mata ao seu redor, “aqui não nos falta nada” (VIEIRA JUNIOR, 2019, p. 41).*

A agricultura quilombola vai além da coivara. O entorno das casas, o quintal, é uma conjugação de cultivos (em pequenas hortas e logo o espaço das “miudezas”, como chamam à variedade de alimentos de subsistência), criação de pequenos animais (galinhas, porcos, patos), plantas medicinais, ornamentais e arbustos e árvores para frutas, lenha, madeira...

Os quintais produtivos e biodiversos variam de tamanho conforme a disposição de área da família nesses locais e, caso tenham área no sertão, à disponibilidade de tempo e mão de obra para manejar esses espaços. Essas áreas são mantidas abertas (em uso) o tempo todo, de modo que as espécies nativas que vêm são capinadas, roçadas ou mantidas quando de interesse, como nos casos que passam a compor os sistemas agroflorestais. “Pra mandioca, batata, as miudezas, a gente mantém a área limpa e fica mais fácil de trabalhar. Então segue plantando essas miudezas por muitos anos ali” (Q-19, fev/22).

---

<sup>27</sup> Permissão regulamentada por meio da Resolução SMA-027 (SÃO PAULO, 2010a), que no seu Artigo 1º define os “procedimentos simplificados para os pedidos de concessão de autorização para supressão de vegetação nativa secundária em estágio inicial de regeneração na área do Bioma Mata Atlântica para implantação de roças de subsistência, inclusive em sistema de pousio para pequenos produtores rurais e populações tradicionais (...)”.

Pode-se entender que há duas variáveis em relação às produções que predominam nas proximidades das casas. Aqueles casos em que a área manejada é bem reduzida são restritos a poucas frutíferas, algumas hortaliças, temperos e plantas medicinais e galinhas soltas pelo quintal. Mesmo assim, são importantes para suprir as necessidades alimentares e de saúde. Já aquelas famílias que dispõem de área maior perto das casas (entre 1 e 3 hectares), mantêm nesse entorno um sistema produtivo mais diversificado e conseguem um maior volume de produção, tanto para autoconsumo quanto para a venda, ou seja, a produção que visa à subsistência<sup>28</sup>. As agroflorestas implementadas anos atrás geralmente ocupavam esses espaços, iniciando no quintal e se estendendo para o morro, proximidade da casa que facilitava o trabalho e o acompanhamento do desenvolvimento e interação entre as espécies.

Em vários casos, a produção próxima das casas é relatada como lugar da hortinha com as verduras do dia a dia, dos temperos e das plantas pra remédio. Mas as mulheres, especialmente, ressaltam as vantagens dessa produção diversificada de alimentos, que além de abastecer a casa, passou a garantir uma renda mensal com as vendas para grupos de consumidores de São Paulo (como se tratará no tópico sobre a comercialização).

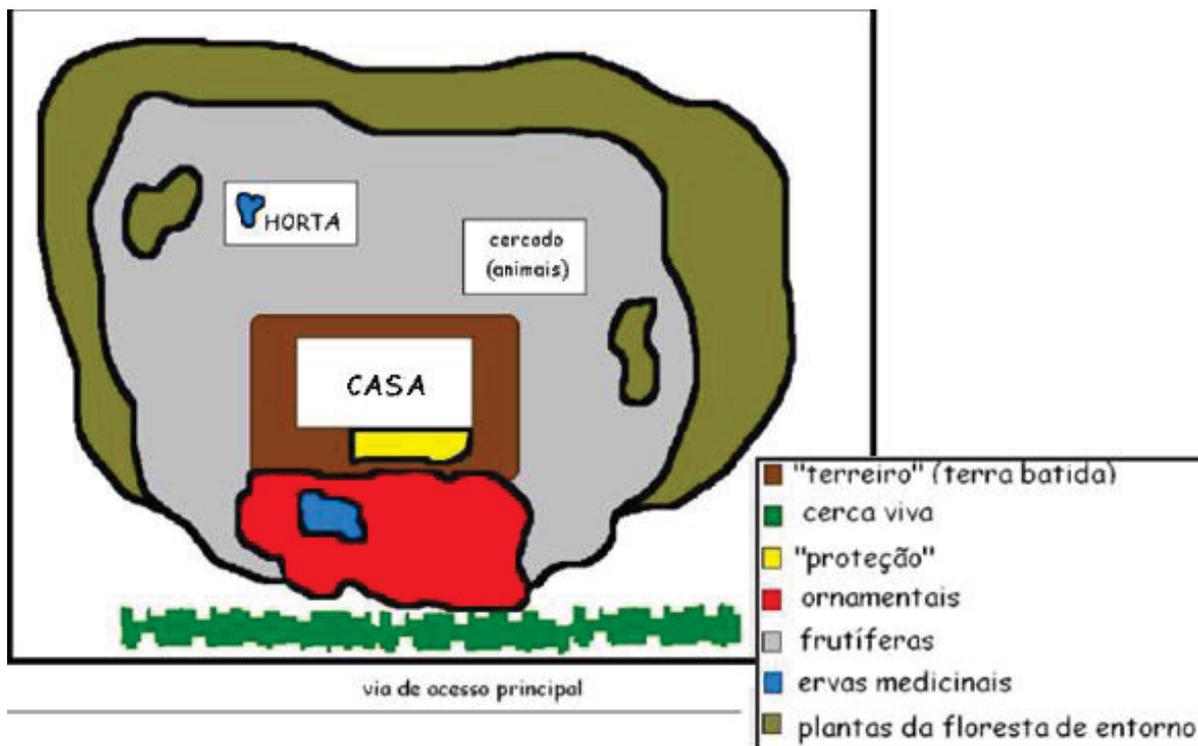
Um levantamento a partir dos relatos lista pelo menos 40 espécies de plantas alimentares, além de aproximadamente 40 espécies de frutas (sem contar as medicinais, ornamentais e para lenha ou madeira). Essa produção assegura uma dieta alimentar diversificada e rica, além das trocas entre familiares e vizinhos e a renda obtida com as vendas. Outra parte dessa produção é entregue ao Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), pelo projeto da *Associação*<sup>29</sup>.

Figura 8 – Configuração espacial dos jardins-quintais quilombolas no Vale do Ribeira

---

<sup>28</sup> Neste trabalho, adotamos a noção de subsistência (GRISA & SCHNEIDER, 2008) para tratar da produção que, além de assegurar a alimentação da família, permite alguma venda ou troca de produtos e, assim, supre necessidades que a família não produz (como roupas, ferramentas, medicamentos, combustível) e precisa comprar ou buscar/trocar com famílias vizinhas. A produção de subsistência tem um papel mais amplo do que o autoconsumo, porque além deste, gera excedentes que viabilizam à família acessar outros insumos que não são supridos com a sua produção.

<sup>29</sup> O “PAA da Associação”, como chamam, é um projeto comum entre os três quilombos que compõem a RDS Quilombos da Barra do Turvo (além de Ribeirão Grande-Terra Seca, envolve os quilombos Cedro e Pedra Preta). A submissão do projeto é feita em nome de uma das associações e as entregas e gestão são realizadas em conjunto. Durante o Governo Bolsonaro, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) foi reformulado, perdendo recursos e, em dezembro de 2021, foi substituído pelo Programa Alimenta Brasil (PAB), por meio da Lei nº 14.284/2021.



Fonte: Taqueda (2009), in INSTITUTO... (2017, p. 45).

Os quintais produtivos são agroecossistemas diversos e multifuncionais mantidos pelo trabalho familiar, exercido com protagonismo das mulheres, ao redor das moradias, nos quais espécies arbóreas e arbustivas estão em associação com espécies anuais e perenes de interesse agrícola e silvestres e com a criação de pequenos animais (FERNANDES & NAIR, 1986; KUMAR & NAIR, 2006). Por sua vez, Ferreira (2015, p. 33) conclui que os quintais produtivos “Desempenham três funções principais: 1) produção para o próprio consumo; 2) geração de renda; 3) uso e conservação da biodiversidade”.

No quilombo RGTS, além da diversidade de frutas, hortaliças, temperos, flores e plantas medicinais cultivadas nos quintais que circundam as casas, há outros espaços importantes para a produção de subsistência. É frequente se encontrar pequenos terrenos, um pouco mais retirados das moradias e por vezes cedidos por vizinhos, também dedicados à produção diversificada de alimentos. Algumas pessoas chamam essas roças como o “espaço das miudezas”, referindo-se a um conjunto de cultivos em pequena escala. Por vezes tais espaços são referidos como “roças de carpida”, por serem áreas agrícolas mantidas em uso contínuo por muitos anos, em manejo com enxada. Além de consumidas pela família, as “miudezas” ali colhidas são disponibilizadas para venda nos mercados institucionais (PAA, PNAE) ou para os grupos de consumo.

Isso caracteriza que os terrenos e roças manejadas por uma família estejam, muitas vezes, distribuídos em parcelas separadas umas das outras. Este é mais um indicador de

diversificação e de não se encontrar uma extensa lavoura em monocultura. Além de mesclar diferentes cultivos, quando esses espaços se constituem em pequenas parcelas separadas, eles são geralmente entremeados por outras moradias ou por matas/agroflorestas, o que proporciona ainda maior biodiversidade aos sistemas manejados.

Uma agricultora relata que essa área onde produz mais variedades é como uma terceira roça, pois não é propriamente no quintal da casa e nem a roça que o marido cuida. É uma pequena área emprestada que diz ter quase o tamanho de um terreno da cidade, mas é desse espaço que ela tira grande parte das “miudezas” que comercializa através da SOF. Ali ela produz feijão, batata, mandioca, mandioquinha... (e a lista segue).

Em todos os relatos se ouviu que não são utilizados insumos químicos na produção: “Nada, nem compramos sementes” (Q-04, fev/22), diz a agricultora. Que é seguida por seu companheiro: “O agrotóxico não presta no alimento. Não usaria nem na produção pra vender. A gente não quer pros outros o que não quer pra nós” (Q-05, fev/22). Outro quilombola diz que é preciso tomar cuidado tanto com a queima quanto com os insumos: “A terra fica pobre se queimar toda hora ou se passar agrotóxicos” (Q-12, fev/22).

Na roça de uma família que segue vinculada à Cooperafloresta, quase toda a semente é crioula, guardada de uma safra para outra, e o complemento conseguem em trocas com os vizinhos. A agricultora relata que “usa um pouco de adubação orgânica (cama de frango) na horta, quando vem via Coopera<sup>30</sup>, por projeto. E também às vezes recebemos alguma semente de doação de projeto” (Q-19, fev/22).

Os quintais também são utilizados para a criação de pequenos animais, como se verá no tópico sobre a criação animal.

### ***Quintal agroflorestal***

Algumas famílias, principalmente as que fizeram ou ainda fazem parte da Cooperafloresta, têm nas proximidades das moradias um local de grande variedade de espécies arbóreas, frutíferas ou não. Parte das famílias não chama mais de agrofloresta (“porque está sem manejo”) e outra parte fala com entusiasmo de sua agrofloresta e da variedade e quantidade de frutas que colhem. Boa parte dessas frutas são comercializadas no PAA da *Associação* e para os grupos de consumidores de São Paulo.

---

<sup>30</sup> ‘Coopera’ é como a maioria das pessoas do local se refere à Cooperafloresta.

Os relatos dão conta de que as frutas nativas sempre foram importantes para a alimentação da comunidade. Jabuticaba, araçá, pitanga, guabiroba e outras frutíferas atualmente se misturam às espécies introduzidas pelos trabalhos com sistemas agroflorestais. Entre as frutas manejadas com interesse comercial, a banana já teve um ciclo de maior produção e venda. Duas famílias, especialmente, relatam uma queda acentuada na produção e comércio de frutas. Uma delas conta que já produziam banana nos arredores de casa desde antes da entrada na Coopera. “E as cítricas também. Mas com a Coopera veio muita muda também de frutas diferentes e plantamos mais. Daí investimos mais na banana e na pupunha. Aqui nós fazemos o plantio de agrofloresta” (Q-03, fev/22). O casal diz que foi bem ligado à Cooperafloresta e que ainda mantêm um plantio com base na agrofloresta no entorno de casa (mas não manejam mais, pois as frutas quase não têm venda). No quintal têm galinhas (para frango e ovos) e uma horta um pouco afastada. É desse espaço que a mulher, que faz parte do *Grupo Raiz*, tira a produção para a venda aos consumidores de São Paulo (juntamente com outras mulheres, como se verá adiante).

Outra família relata que a produção de banana era o carro-chefe das vendas até muitos anos atrás, tendo chegado perto de 4 mil pés: “Já fomos das famílias que mais produzia na comunidade; chegava a vender 300 até 350 caixas por mês. Caiu o preço e compradores e foi abandonando” (Q-12, fev/22). Ultimamente eles trabalham com maior diversificação e plantando em várias pequenas parcelas. A cana de açúcar e seus derivados hoje garantem a maior parcela de renda da família.

A diversidade de plantas em geral e de frutíferas em produção chama a atenção. Em um terreno pequeno, de 3 mil m<sup>2</sup> (menos de 1/3 de hectare)<sup>31</sup> no quintal de uma família, encontra-se facilmente 25 variedades de frutas, entre nativas ou crioulas/naturalizadas e as introduzidas a partir da Cooperafloresta. “Antes da Coopera a gente tinha pouca fruta, depois é que plantamos tantos tipos” (Q-04, fev/22). Eles mostram também as árvores para madeira e lenha.

A água que abastece a casa dessa família e da maioria dos vizinhos vem da nascente que fica na área manejada por eles, no alto do morro. O casal demonstra preocupação e cuidado com o entorno: “Esta é a melhor agricultura, sem esse negócio de veneno. Comer o que a gente sabe o que tem, o que a gente sabe que está comendo” (Q-05, fev/22). “Temos cuidado com a

---

<sup>31</sup> A medida de área de terra entre a maioria das pessoas no quilombo é contada em braças. Cada braça equivale a 2,2 metros. No caso da área no entorno da moradia desta família (Q-04/05), eles relatam dispor de “25 braças em quadra”, ou seja, 25 X 25 braças, que corresponde a 55 X 55 metros, resultando em 3.025m<sup>2</sup>. Um hectare equivale a 10.000m<sup>2</sup>, o que faz o terreno da família nesta parcela corresponder a menos de 1/3 de ha.

natureza, aqui tudo é ar livre, água pura” (Q-04, fev/22). Mas nem tudo está sob controle da comunidade: “Nossa água dos rios é boa, mas já foi melhor. Porque nos últimos tempos vem com resíduos do *Ipirangão* (posto que fica na BR 116). De vez em quando vem uma água cheia de espuma” (Q-05, fev/22). Outra família fala do mesmo problema: “Teve vez, numa chuvarada, que veio uma catinga muito ruim de óleo. Era um cheiro muito estranho, diferente” (Q-11, fev/22).

No caso de outra família, a agrofloresta ainda é manejada; e sem pensar muito, listam perto de 30 espécies de frutas; e uma variedade de hortaliças que combinam nessa área (alface, couve, pepino, abobrinha, cebola, alho, etc.). Como se poderia chamar esta área ou o modo de produção que ali se encontra? “Pode chamar de quintal agroflorestral ou agrofloresta”, responde ela; que em seguida completa: “Na agrofloresta, nem só planta, mas cuida o que está nascendo por conta. Evita de cortar uma muda de árvore que aparece” (Q-19, fev/22).

O caso da família do núcleo Terra Seca se distingue um pouco da maioria das outras no aspecto da área que manejam. Eles dispõem de um terreno que, entre o espaço da casa, terreiro e quintal agroflorestral (que inclui roças), é de meio alqueire (1,21ha), sendo parte da área de 5 alqueires (12,1ha) que é da gestão da mãe da agricultora, que distribuiu parcelas entre suas filhas e filhos. O que é diferente no caso dessa família é que eles não dispõem e não usam área no sertão (aquele terreno longe das casas que geralmente as famílias utilizam para produzir em maior escala): “Quando abriu posse no sertão, nós optamos por esperar. A maioria queria pra pasto; e aqui pensamos em esperar a devolução de áreas do território quilombola que estão com fazendeiros. Só que até hoje isso não se resolveu” (Q-19, fev/22). Caso tenham acesso a uma área dessas de reintegração, pretendem seguir com o pasto, sem com isso precisar abrir áreas de mata.

Uma outra família (Q-16/17) mantém um sistema agroflorestral nas proximidades da casa, com base na produção de banana e café. O quintal é bem organizado e diversificado. Parte da produção é comercializada por meio do grupo de mulheres *As Perobas*, da qual a agricultora faz parte. Ao lado, sem que alguém de fora entenda onde acaba uma e começa a do outro, vem a roça do vizinho, que é parente da família, também em SAF e com o café como “carro-chefe” e ainda em crescimento. Esta área está mais aberta, para pegar mais sol.

Um exemplo de policultivo pode ser observado em uma roça nas proximidades da igreja católica do núcleo Ribeirão Grande, onde a agricultora (Q-08) cultiva a segunda safra depois da coivara. Em uma parcela de aproximadamente 1/3 de hectare de área manejada encontra-se mais de uma dezena de culturas consorciadas (entre anuais e perenes; umas recém-plantadas, outras mais desenvolvidas): milho, feijão, mandioca, berinjela, jiló, batata doce,

abacaxi, repolho, almeirão, pimentão, tomate, gengibre, capim limão, além cana de açúcar e banana.



Figura 9 – Policultivo na roça de coivara (out/21).



Figura 10 – Agrofloresta da Dona Izáira (fev/2022).

Fonte: Autor.

A mãe dessa agricultora (Q-01) tem uma área de agrofloresta ali próxima (Figura 10), no morro que circunda as benfeitorias da comunidade (igreja, salão, alojamento) e que também abriga as caixas d'água que abastecem muitas casas. No SAF ela produz banana (caturra, prata e pão) como produto principal, mas as árvores nativas da Mata Atlântica compartilham o espaço. Ali próximo, num pequeno terreno aberto com uma queimada, crescem milho, mandioca, abóbora e pepino. Nos poucos casos em que a roça de coivara fica em terrenos próximos dos núcleos de casas, tanto a roçada é menor, quanto o trabalho de queima é mais cuidadoso: juntam a vegetação roçada em montes e fazem pequenas queimadas separadas, evitando um fogo de maior proporção.

A respeito do trabalho com sistemas agroflorestais, dois agricultores com mais idade relatam que já foram bastante ativos na Cooperafloresta: “Eu gostei da agrofloresta; eu não esqueci da agrofloresta” (Q-14, fev/22). O vizinho dele diz que a associação “trouxo muitos tipos de fruta e muita muda de madeira: ipê, cedro e outros tipos”. Ele lembra que “já usaram na comunidade muito ‘mata-mato’. Agora é a Associação que bota limites; coloca pra não usar veneno”. Na próxima semana pretende semear feijão, de uma variedade crioula que diz ser precoce: “feijão rosinha, é um feijão rápido, de 60 dias”! (Q-15, fev/22).

### *c) A criação animal e as pastagens*

A criação de animais de pequeno porte, dedicada especialmente ao consumo da família, é realizada nas proximidades da casa. Os quintais possibilitam a criação de galinhas, garantindo o frango caipira e a produção de ovos. Algumas moradias contam também com patos, gansos ou perus. A criação de porcos e o consumo da carne e uso da gordura na alimentação é tradicional. Essa produção já foi maior e dedicada ao comércio, conforme Bernini (2015, p. 187-188):

Na época dos antigos, da formação desses bairros, a criação de porcos era o principal produto a ser negociado. Explica seu Sebastião que faziam negócio em Iporanga, primeiramente, e depois na Barra do Turvo, com um ano de prazo para o pagamento. Como não havia estradas na época, o porco era transportado a pé, por trilhas, para Iporanga. Lá se negociava o porco e ainda se comprava aquilo que não produziam na roça, sobretudo o sal, o querosene e o tecido.

A criação de porcos tem uma importância considerável na história e no presente do quilombo. Alguns relatos dão conta de que em décadas passadas, essa produção era mais intensa e determinante na alimentação e na renda das comunidades. Os dois depoimentos condensados na caixa de texto Relato 1 expressam um pouco das diversas histórias ouvidas a campo sobre a criação de porcos pelos *antigos* na comunidade.

#### **Relato 1 – *A engorda de porcos no resto da roça e o transporte para venda feito em tropas***

*“O pessoal antigamente só fazia agricultura de coivara. E quando era roça de milho, você colhia, tirava mantimento, tirava metade da produção ali um pouco mais, o que dava pra passar o ano, e deixava pra porcada ir catando, comendo o resto que sobrou. O pé de milho que ainda tava de pé ia caindo e o que tava no chão o porco cata tudo né? Era tudo aberto, sem mangueira. E conforme que tava engorda, aí juntava a porcada e trazia pra mangueira. Quando ia recolher, escolhia 2 ou 3 porca criadera, essas ia pra mangueira; e 2, 3 porco macho ficava pro gasto, ia pra panela. Todo o resto ia pra venda, que às vezes era 10, outras 20 ou 30 porco, conforme a família. E aí uns dias antes combinava, às vezes com vizinhos, pra levar as tropas de porco pra comércio. Ia alguns homens na frente com os porco-mestre amarrado pela pata com casca da imbirá. Esses servia pra puxar a frente, orientar a tropa que vem atrás.*

*Levava pra vender em Iporanga ou Apiaí, que era longe, demorava uns 4 dias pra chegar. Pra noite montava os acampamento pra posar e descansar também a porcada. Isso era até uns 70 ou 80 anos atrás. Depois teve um comerciante aqui pra cima, na BR 116, que comprava porco. No começo levava também em tropa, porque não tinha estrada pra carro ainda. Quando abriu estrada daqui pra Barra, daí vinha um jipão velho pra pegar porco do pessoal. Então teve essa época que a renda do povo era criar e vender porco” (Q-12, jul/22).*

*“Quando a roça tava amarelado, o sujeito tava com as porcas com os bacuri. Ia lá, fazia um chiqueiro, levava as porcas com todos aqueles bacuri. Quando ele quebrava a roça que engaiolava o milho, aqueles bacuri tava tudo criado. Aí aqueles porco lá se criavam na tiguera, comiam o resto do milho que ficava no mato, se virava por lá, crescia e eles pegava aqueles porco depois de criado, vendia o que podia e o resto deixava pro gasto e o milho ficava no paiol. Então engordava aquela porcada solta. Quando chegava de novo a época de plantar, ele já ia no outro lugar. (...) Os porcos já tinha vendido ou se sobrava algum na*

*tiguera, levava pra casa, porque lá era na capova. Então, quando o paiol de milho tava se acabando, já tinha outro chegando e cada paiol era uma porcada. Todo ano tirava uma porcada, todo ano tirava uma porcada... E todo ano fazia roça de todo tipo: arroz, milho, feijão...” (Q-15, jul/22).*

Nos últimos anos, a criação de porcos é basicamente “pra engorda”, como costumam dizer. Ou seja, a criação é destinada ao consumo da família ou para venda eventual para alguém da comunidade. Os animais são mantidos em um cercado (mangueira) ou em chiqueiro. A alimentação também vem daquilo que é produzido na propriedade (milho, mandioca, batata, frutas e verduras).

Todas as famílias têm criação de galinhas, algumas com um galinheiro mais estruturado, outras totalmente soltas. As raças tanto de galinhas quanto de porcos são crioulas, de animais que a família mantém ou adquire com vizinhos. A fartura de frutas cultivadas ou nativas nos quintais garante grande parte da alimentação do plantel.



Figura 11 – Pessoas conduzem porcos na rodovia que corta o quilombo (jun/2019).

Fonte: Autor.

A comunidade tem um histórico de baixa intensidade na criação de animais de grande porte. Os mais presentes são animais de trabalho (cavalos e burros/mulas). Poucas famílias dispõem de uma ou duas vacas de leite, que além de abastecer as famílias, fornecem leite para os processados (manteiga e biscoitos); há igualmente poucos casos de famílias que têm um pequeno rebanho de “gado branco”, que é como denominam as raças bovinas. Houve um período em que a criação de porcos foi mais intensa e importante para o consumo da comunidade e a venda.

(...) aqueles porco lá se criava na tiguera, comiam o resto do milho que ficava no mato, se virava por lá, crescia e eles pegava aqueles porco depois de criado, vendia o que podia e o resto deixava pro gasto e o milho ficava no paiol. Então engordava aquela porcada solta (Q-15, jul/22).

Nos últimos anos, influenciadas por uma tendência entre produtores da região do Vale do Ribeira (REGISTRO DIÁRIO, 2021), famílias quilombolas passaram a se entusiasmar e vêm iniciando a criação de bubalinos, principalmente para leite, mas gradativamente também para carne. Com isso, a área de pastagem para essa criação vem aumentando. Estima-se que metade das famílias do quilombo RGTS tenham criação de búfalos, com rebanho pequeno (entre duas e dez cabeças). Uma única família relatou um rebanho maior, que gira em torno de 40 animais.

Diante do aumento da criação de búfalos, tanto as lideranças da comunidade quanto os responsáveis pelo MOJAC vêm demonstrando preocupação. O estado de São Paulo tem o terceiro maior rebanho bubalino do país (SILVA; RIBEIRO, 2021) e sua produção se concentra no Vale do Ribeira, incentivada pelo Governo estadual por meio do Programa Vale do Futuro (SÃO PAULO, 2019), da CATI (Coordenadoria de Assistência Técnica Integral, da Secretaria de Estado da Agricultura e Abastecimento) e do Sebrae-SP (Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas – São Paulo). Tais esforços de fomento, associados às características do animal (que demonstra facilidade de adaptação à região), tendem ao aumento do número de cabeças e a um maior impacto na derrubada de floresta para instalação de pastagens, à erosão do solo e ao pisoteio e assoreamento de nascentes e córregos. A preocupação das lideranças quilombolas e gestores do MOJAC também se deve aos casos de uso de herbicidas para a manutenção da pastagem.

Essa questão da criação de búfalos, na maioria dos casos, vincula-se à demanda por iniciar roça de coivara, que tem sido uma forma de conseguir autorização para derrubada da mata ou capoeira, mas que logo depois da coivara, a área é mantida aberta mediante a instalação de pastagens. Então, nos últimos anos o Conselho Deliberativo da RDS tem monitorado com maior rigor as solicitações de autorização ambiental para coivara.

### ***Os animais de trabalho***

Além de porcos e galinhas/ovos, bem inseridos na dieta alimentar das comunidades, os animais de trabalho eram e ainda são presentes. Raras famílias não dispõem de ao menos um cavalo ou burro para os deslocamentos para as roças e para o transporte de produtos e ferramentas entre as moradias e o sertão, onde fazem as roças de coivara. Esses animais já foram ainda mais importantes, algumas décadas atrás, para os deslocamentos para visitas às demais comunidades e quando necessitassem ir até a cidade, pois sem as condições de estradas, a presença de veículos era escassa e os animais atendiam a essas demandas.

No transporte da produção, seja no interior dos sítios, para trocas com vizinhos ou para a comercialização, os animais de carga eram essenciais. Nos dias atuais, cavalos e burros seguem bastante valorizados, tanto para o caminho da roça quanto para os passeios. As festas anuais baseadas na cavalgada, como a que ocorreu em julho de 2019 no Quilombo do Cedro (Figura 13), com grande divulgação e participação de cavaleiros e centenas de pessoas de várias comunidades, mostra a relevância desses animais na história e no modo de organização do trabalho e da vida dos quilombos da Barra do Turvo.

Figura 12 – Transporte da lenha que restou da coivara, com auxílio de burro (fev/22).



Fonte: Autor.



Figura 13 – Festa de São Pedro e cavalgada, no quilombo do Cedro (jul/2019).

Fonte: Autor.

### 4.3.3 Trabalho e manejos na agricultura (formato social e técnico)

As relações sociais e produtivas têm especificidades no modo de vida quilombola que as distinguem de outras populações rurais. Além da mão de obra familiar, o trabalho e a gestão dos meios e relações produtivas se movimentam por valores ancestrais regidos pela cooperação entre familiares, vizinhos e comunidade. Aliás, as colaborações entre vizinhos subentendem a vizinhança interna e entre comunidades.

Trabalho na roça é muito sacrificioso. Falam que falta assistência técnica, apoio de máquinas da prefeitura, mas nessas nossas terras não tem como entrar máquina. Aqui nos quilombos é muito morro e tem muito pouco, muito pouco lugar que dá pra entrar uma máquina pra fazer o serviço. Tem que ser na enxada, na foice e na munheca mesmo (...). Mas estou feliz aqui. Me criei aqui, meus pais se criaram aqui, meus avós chegaram pra morar aqui. Posso dormir com a casa aberta, a gente sai de cabeça erguida. Não tem falta de água como outros lugares, tem lenha... (Q-12, fev/22).

#### *a) O trabalho familiar e entre parentes*

A organização e disposição das áreas de moradia, plantios e criações segue a descendência familiar. Uma casa geralmente tem o casal e filhos, por vezes netos (de um filho ou filha que mora ou trabalha fora do quilombo), eventualmente um dos avós. Mas dividindo o quintal, pode haver um conjunto de duas, três, quatro casas das filhas e filhos que vão constituindo suas famílias. A partir de então, o uso das terras pode seguir como uma unidade de trabalho desse núcleo de famílias/casas e, gradativamente, irem distribuindo e separando as áreas entre si. Mas boa parte do trabalho segue sendo de ajuda dentro da família ampliada, mesmo que as áreas, definições dos cultivos e resultados da produção se destinem a cada casal/família separadamente.

Com o tempo, esses filhos casados passam a ter seus descendentes e, então, novos ciclos se reproduzem. E o território do quilombo vai multiplicando os núcleos de moradias e responsáveis pelo uso das terras, a partir de sucessão familiar e de uma organização do trabalho que, embora distribua o direito e responsabilidade do uso, segue tendo na cooperação e ajuda mútua uma característica forte a partir dos núcleos familiares e, abrindo o leque, entre vizinhança (que, a rigor, são parentes de gerações mais velhas, como tios/tias).

Sobre a abertura da estrada que passa pelo quilombo e liga a cidade de Barra do Turvo com a BR 116, uma agricultora diz que a obra ocorreu no ano de 1977, e que lembra da data

porque foi o ano em que nasceu uma de suas filhas. O asfalto veio em 1979. O companheiro dela fala que “onde a família fazia roça, já era morada deles ali. A gente nascia por esses matos aí e se criava pelos matos” (Q-03, fev/22). Para ilustrar, diz que na época da abertura da estrada as crianças e jovens desciam dos morros ondem moravam para ir ver as máquinas trabalharem. Ao relato sobre viver “nos matos”, a esposa completa: “A gente é sofrido, mas a gente plantava tudo que precisava. Não faltava nada” (Q-02, fev/22).

Uma preocupação das lideranças mais antigas da comunidade é sobre manter e inserir os jovens nas atividades do quilombo: “Hoje não tem gente pra fazer roça grande, de um alqueire ou mais. Falta gente pra trabalhar. Só faz roça pequena, de meio alqueire”. O agricultor faz uma reflexão conectando suas práticas na agricultura com suas crenças: “A gente é natural, é filho de Deus. E como vou destruir as coisas de Deus?” Diz que se tornou vegetariano há mais ou menos 10 anos, “por causa da saúde e por causa do entendimento das coisas de Deus” (Q-14, fev/22).

A demonstração de preocupação com o êxodo da juventude é expressa também nas palavras de outra liderança, que relata uma situação mais ampla: “Não só da comunidade, da região inteira tem gente morando e trabalhando em Curitiba, Santa Catarina, São Paulo, todo canto... Tem muita gente daqui no Boqueirão, Campina Grande do Sul, Quatro Barras, Piraquara...” (Q-15, fev/22).

Sobre as razões para os jovens permanecerem ou saírem da comunidade, ele reflete:

É uma pergunta que até eu penso nessa pergunta. O maior esforço hoje aqui é só búfalo; os jovens só querem criar búfalo, porque dá mais lucro. Só que vai ter problema, porque pode ter leite à vontade e o dinheiro do leite, mas não vai comer dinheiro (Q-15, fev/22).

E conclui o agricultor: “Com 15, 16 anos vai embora pra Curitiba morar com um primo ou tios até ter idade pra fichar. Aqui ele não fica pra enfrentar esse morro e esse matão que você vê ali” (Q-14, fev/22).

### ***b) Os mutirões e as reunidas***

As ações coletivas no trabalho, em grupos por vizinhança, envolvendo toda a comunidade e até entre comunidades, são práticas ainda vivas. Entre os quilombos da Barra do Turvo, há uma variedade de termos para essas empreitadas: mutirão, reunida, auxílio. A nomenclatura se diferencia, por vezes, de acordo com o número de pessoas que participam de uma ação. Além de mutirão, termo mais comum também em outras regiões, as pessoas

seguidamente se referem a *reunida* (que pode ser *reunidinha* e *pixeca*). As distinções se referem ao tamanho e, em certa medida, à importância que o evento recebe.

- **Mutirão:** é o significado geral de trabalho coletivo, em que um conjunto de pessoas da comunidade se reúne para cooperar com o trabalho (seja planejado ou por um imprevisto de doença ou ainda pela grandiosidade da demanda de serviço) de uma família, geralmente vinculado à produção agropecuária (roçada, capina, colheita), mas também pode ser voltado à construção de uma casa (para uma família) ou mesmo de uma ponte ou estrada (para uma ou várias famílias). No quilombo RGTS, mutirão passou a ser usado mais para se referir aos encontros mais numerosos, que envolvem 30, 40 e há relatos de até 60 pessoas em atividade. O trabalho em torno da coivara era uma tarefa que poderia motivar um mutirão; já nos últimos anos, a roçada do pasto vem sendo a que mais mobiliza gente para os mutirões.
- **Reunida:** em geral, tem o mesmo significado de mutirão, com uma certa especificidade de linguagem local/regional. Mas se as pessoas forem perguntadas se há diferença entre as expressões, dirão que mutirão é para os eventos grandes e reunida é chamada nos casos em que reúne um número menor, que pode variar entre 5, 8 ou 10 pessoas. Outras variantes, como *reunidinha* e *pixeca*, são praticamente sinônimos de reunida, sempre com a ideia de serem menores, sem necessidade de grande divulgação e para trabalhos que não demandam tanta mão de obra de uma só vez. Os grupos organizados de mulheres quilombolas que vêm promovendo a produção, processamento e venda diversificada de produtos alimentares e artesanais têm adotado com mais frequência esta forma de trabalho e tais denominações (TELLES, 2018; e depoimentos).

Uma tendência tem sido a realização de mutirões maiores, os que reúnem em torno de 50 pessoas, para a atividade de roçar/limpar o pasto, como relata um quilombola:

Um mutirão certa vez deu 60 pessoas; tivemos que sair pra buscar mais uma panela grande porque as que tinha não dava pra fazer comida pra todos. Antes da pandemia, era divertido, todo sábado tinha mutirão, por todo lado. É muito divertido e rende o serviço (Q-12, fev/22).

Muitos depoimentos se referem ao trabalho na roça, enfrentando a mata e áreas muito inclinadas, como “sacrificioso”. Porém, ao ser questionadas sobre esse trabalho penoso, algumas pessoas tem uma resposta animadora: “Mas fazem muitos mutirões, com trocas de dia de serviço” (Q-06, jan/22). Então se percebe uma energia que vai além do número de braços para o trabalho, mas apela para a simbologia do grupo que produz enquanto se diverte, faz render o serviço e atenua o sofrimento que pudesse se abater sobre uma pessoa isoladamente.

“Sempre tem. Os grandes são mais pra roçada de pasto. Os mais pequenos são as reunidinhas, principalmente entre as mulheres. Reúne de 5 a 8 pessoas. Tipo troca de dia (de serviço)” (Q-19, fev/22).

Os mutirões na comunidade ocorrem geralmente aos sábados pela manhã, das 7 horas ao meio dia, aproximadamente. A recepção é com café da manhã, segue com água, frutas e por vezes cachaça servida aos trabalhadores e se encerra com almoço. Outros casos que são lembrados e cujo retorno é aguardado, são os mutirões seguidos de baile.

### *c) Os mutirões e a festa comunitária*

Mutirão é encontro, é troca de experiência que vem junto com o trabalho e com as conversas; é aprendizado (PONTES, 2018). As pessoas contam as boas recordações dos mutirões; quase sempre esses relatos vêm com um sorriso no rosto, uma expressão de contentamento. Pode-se interpretar essa alegria como a de quem viu o trabalho avançar, mas há outros valores inseridos nas reuniões de pessoas para o trabalho: há a expectativa da festa, do baile, da integração que anima a comunidade. E há também o orgulho e a satisfação de falar disso, de anunciar essa fortaleza que os identifica enquanto comunidade quilombola.

Explicam que nas *reunidas* ou *pixecas*, eventos com menos participantes, não promovem baile, que são feitos quando saem os mutirões mesmo, com muita gente. Relatam que “antigamente” (sem precisar o período) os mutirões eram sempre seguidos de um baile na casa de quem recebia o grupo. A atividade iniciava bem cedo, as pessoas chegavam na madrugada, eram recebidas com um café, trabalhavam até o meio dia, almoçavam juntas, e retomavam o trabalho pela tarde. À tardinha, paravam o serviço e se preparavam para a janta e o baile. Dançavam na sala da casa, mesmo que fosse de chão batido, à luz dos lampiões. Então, o mutirão é quando reúne um número grande de pessoas e tinha baile depois.

O baile começava lá pelas oito, com lampião, que lumiava. Pnhava um lampião em cada canto da sala e dançava. Só que hoje o baile é no barracão da igreja. Todo mundo está ansioso pra passar a pandemia pra voltar a ter os bailes; e também as cavalgadas, uma por ano (Q-16-fev/22).

Os depoimentos exaltam a ideia do encontro, da comunidade viva que, a partir da cooperação no trabalho (‘com a desculpa do trabalho’, como diz o senso comum), promove o encontro, a festa, estreita os laços e se fortalece enquanto comunidade. Essas são manifestações típicas de valores e práticas de reciprocidade que operam para além dos benefícios objetivos das ações coletivas. O exercício da reciprocidade, além dos benefícios materiais, leva à geração

de valores éticos e afetivos, pois são relações sociais que visam “criar, manter ou reproduzir a sociabilidade e comportamento” (SABOURIN, 1999, p. 41).

As pessoas mencionaram que tais atividades em grupo estão suspensas em razão da pandemia da Covid-19, mas fazem questão de ressaltar a expectativa pela volta da normalidade e com ela os eventos que reúnem e integram a comunidade. Os mutirões, neste contexto, representam mais que trabalho, pois exercem também um papel na coesão social. Aliás, os mutirões e as reunidas são exemplos de um conjunto de práticas de ajuda mútua, que inclui as trocas de sementes e mudas, a doação de ovos para a família que quer aumentar o plantel ou ampliar a base genética da criação de galinhas, a junção de pessoas para a construção de uma casa ou que vão atender a uma família que tem alguém enfermo, etc.

#### ***d) Os grupos produtivos e a comercialização***

Mesmo com a agricultura e os derivados dessa produção sendo voltados prioritariamente para o autoconsumo, há um esforço e movimento voltado para a comercialização dos produtos e a geração de renda. As iniciativas de comercialização ocorrem geralmente em dinâmicas organizativas. A partir da história de cooperação interna na comunidade, da adesão e do aprendizado com a Cooperafloresta e, principalmente, com a fundação da *Associação* representativa do quilombo, as experiências de organização serviram de incentivo e aprendizado para outras práticas associativas.

Nos anos recentes, grupos por vizinhança e parentesco têm sido criados pelas mulheres para lidar com a produção, o processamento e a comercialização de produtos. Neste início de 2022, são três grupos compostos por mulheres do quilombo (*As Perobas*, *As Rochas* e grupo *Raiz*), que mesmo sem a instituição formal, possuem uma dinâmica de discussão e ação sólidas e valorizadas por toda a comunidade. Esses grupos constituídos no quilombo RGTS se articulam a outros das comunidades vizinhas e de quilombos e comunidades tradicionais de outros municípios do Vale do Ribeira, formando a Rede Agroecológica de Mulheres Agricultoras (RAMA), que, mediadas pela Sempreviva Organização Feminista (SOF), interagem em discussões e na comercialização com consumidores de Grupos de Consumo Responsável da Grande São Paulo (SEMPREVIVA, 2018; 2020; TELLES, 2018).

Além dessa estratégia, os grupos de mulheres do quilombo RGTS participam da Feira Agroecológica que é realizada na cidade de Registro, quinzenalmente. Esses espaços de venda direta têm sido importantes para a comunidade e especialmente para a visibilização e valorização do trabalho, da produção e da renda obtida pelas mulheres. Além de uma

diversidade de alimentos *in natura* vindos dos quintais, roças e agroflorestas, uma parcela dos produtos vendidos são processados caseiros, como biscoitos, banana e inhame *chips*, açúcar mascavo e melado, entre outros.

A comunidade já teve uma experiência coletiva de produção de açúcar mascavo, a partir de uma pequena fábrica que funcionou onde hoje é o alojamento das caravanas que vêm conhecer e trocar experiências com os quilombolas. Essa unidade de processamento operou por alguns anos, composta por um conjunto de famílias do quilombo. No entanto, uma série de dificuldades levaram ao fechamento da unidade.

Há duas versões para seu fechamento. Uma fala das restrições impostas pela legislação e vigilância sanitária, que exigia alterações na estrutura, que buscavam cumprir, mas em seguida vinham novas demandas, até que o grupo foi desistindo. Outra versão diz que a fábrica foi desativada por não ter condição (contatos e gestão) para a venda. Um dos participantes relata que chegaram a ser 14 famílias envolvidas; e que a união e cooperação interna já foram mais valorizadas: “Nossa crise hoje: ‘cada um por si prope’”. Apesar disso, ele acredita no potencial da comunidade e da integração da juventude: “Se alguém da *Associação* puxar uma fabricação de açúcar, por exemplo, vai ter serviço; uma fábrica de doce de banana...” (Q-15, fev/22).

Outro casal que também fez parte da iniciativa do açúcar mascavo lembra que antes disso, outras estratégias de comercialização tiveram seu ponto alto e depois declinaram. Dizem que em torno de 40 anos atrás, quando abriu a estrada e ligou com a BR 116, foi a febre do feijão (citam, entre outras, as variedades pardinho, carioca e roxinho). Depois teria sido o período da banana, que não iniciou com as agroflorestas, mas aumentou nesse período (a família chegou a vender 30, 35 caixas por semana). E então mencionam o grupo do açúcar mascavo: “Começou bonito, mas não durou muito tempo, foi mais baruío” (Q-03, fev/22). Ele diz que o açúcar era processado e saía embalado, com rótulo e tudo. Essa experiência ocorreu em torno de 15 anos atrás e acabou fechando “pela exigência da vigilância”. Essa dificuldade quanto à adaptação das instalações às exigências da legislação sanitária foi comentada em outros momentos e por outras pessoas. A esposa dele resume: “O povo tava animado, foi desanimando, o povo foi caindo fora...” (Q-02, fev/22).

As atuais iniciativas dos grupos de mulheres, que integram produção, processamento e comercialização, com organização e cooperação interna e articulação com grupos externos, podem ser interpretadas como uma nova fase dos processos de construção de alternativas, que já partem das dificuldades e aprendizados das experiências anteriores, como a fábrica de açúcar mascavo e mesmo a participação na associação da Cooperafloresta. Por meio desses grupos, as mulheres vêm dando visibilidade aos seus trabalhos de gestão dos processos produtivos e o

papel protagonista que desempenham na sustentação/segurança alimentar do quilombo e no abastecimento de grupos de consumidores nas grandes cidades.

Além desses grupos, há outras estratégias de comercialização, como os projetos coletivos de entrega nos programas institucionais (PAA e PNAE), a própria Cooperafloresta (que atualmente conta com seis famílias do quilombo RGTS) e iniciativas individuais, como as vendas na propriedade, na beira de estradas, na feira municipal de Barra do Turvo e, ainda, a comercialização esporádica para empresas, como é o caso do leite de búfala e de bovinos para carne. A Feira Agroecológica de Registro foi suspensa durante o período da pandemia da Covid-19.

Há, também, vendas e trocas de produtos entre vizinhos ou para conhecidos que chegam na comunidade. Um exemplo é de um dos líderes da comunidade, hoje com 75 anos, que produz e vende rapadura e açúcar mascavo desde os anos 80. Ele prefere vender sem sair de casa; para isso fixou uma placa de anúncio na beira da rodovia (Figura 14). Mas quando as procuras diminuem, ele junta parte de seus produtos e vai até a BR 116, onde circula em algumas casas e vende também na beira da rodovia. Ele diz não saber escrever e ter aprendido a ler com a Bíblia, e compartilha uma reflexão: “A agricultura é pra alimentação. Como aquele que espalha a semente e traz o sustento pra casa” (Q-14, fev/22).

## Vivência 2 – *Caminhada de identificação e aprendizado pelas matas e roças do seu Pedro*

É sábado, 5 de fevereiro. Às 8 hs, seu Pedro, seu neto Caíque e eu começamos a subida para a roça. Às dez chegamos ao ponto mais alto e distante que iríamos naquele dia. Esta roça não fica longe para o senhor vir cuidar? “Deixa eu ser parte da natureza. Aqui eu contemplo Deus e a Natureza”.

No local tem um barracão de lona para apoio ao trabalho e descanso. Ali seu Pedro tira um tempo para nos relatar sobre passagens bíblicas. Mas entre a partida de sua casa e este relato, tem muito cauro e biodiversidade. Desde o início da subida, quando a trilha entra na mata, impressiona a quantidade de frutas de araçá pelo chão e as mudas que germinam por todo lado. Ali próximo, a plantação de cana para a fabricação de açúcar mascavo e rapadura.

A subida segue, as paradas se sucedem para conversar e descansar. As árvores nativas e as trazidas de fora para compor as agroflorestas se misturam o tempo todo: banana, laranja, limão, abacate; e surgem graviola, café, outras variedades de banana (encontramos 6). As mudas pequenas de palmito juçara parecem brotar como água; as plantas grandes, carregadas de frutos, explicam tantas outras nascendo. Frutas de uma castanheira, espalhadas pelo chão, nos fazem parar. Seu Pedro quebra a polpa de uma e me mostra a noz. Mas deixamos para carregar algumas na volta. Ainda estamos na metade do caminho.

Encontramos um cacho de banana prata madura. Decidimos cortar, comer algumas e deixamos o resto do cacho alto do chão, para nos abastecer na volta.

Num ponto de fácil acesso, paramos para beber água. O copo é feito a partir de garrafa pet; os locais com água acessível ficam preparados com um desses copos para todas as vezes que eles circulam pelas roças.

Chegamos a um terreno mais plano. Uma clareira onde se destacam as cítricas (laranja, limão, mexerica), cercando os restos de uma construção, mostram que ali já foi moradia. Seu Pedro nos conta que era lugar da família de sua esposa; e quando se casaram ficaram morando ali por 15 anos.

Um aperto no passo e chegamos na roça que ele queria mostrar. O arroz é o xodó do Seu Pedro, a começar pela semente, que havia perdido, resgatou e agora multiplica e distribui para quem precisa. Mas tem bem mais que arroz no terreno: milho, entremeado pelo arroz, além de abóbora, pepino e um quadro de amendoim.

Seu Pedro vai tirando as pontas (brotos) das abobereiras para levar para casa e preparar refogada. Tornou-se vegetariano há 10 anos e criou uma capacidade enorme de aproveitar como alimento aquilo que eu não imaginaria. Também colhemos alguns pepinos, que se espalham em meio ao arroz.

Os tocos no meio da roça, o solo escuro e a mistura de culturas mostram uma roça ‘diferente’, ainda mais se comparada com lavouras de monocultura mecanizada carregadas de adubos, sementes industriais e agrotóxicos.

Diz que ali já faz roça há alguns anos, mantendo a área aberta. Recentemente haviam “passado a enxada”, uma capina das plantas que competem com as que foram semeadas. Entre uma safra e outra, quando gramíneas e capoeira começam a fechar, precisa fazer uma roçada ou capina para preparar o solo para o novo plantio.

No entorno da área plantada, de menos de um ha, dois lados de mata nativa, um lado faz divisa com o fazendeiro (onde se vê um pasto degradado) e na direção de onde viemos, um mosaico de matas, capoeiras e agroflorestas.

Ao longe, olhando para o sentido das casas, vê-se as encostas do outro lado do rio Turvo e as matas do quilombo em contraste com o pasto de uma fazenda que permaneceu em território que é reclamado pela comunidade. Dizem que está nesta situação porque o Estado não indeniza, e os fazendeiros não desocupam a área.

Ficamos ali mais um tempo. Seu Pedro explica os cultivos, os manejos, porque não tem feito coivara: “Fazer seguido vai desgastando a terra”. Mostra orgulho da sua roça e destaca o arroz que está pra botar cacho.

Começamos a voltar. Logo, uma pausa para beber água na primeira das paradas da descida. Para baixo é mais fácil, o passo é acelerado. O sol é forte, mas nosso caminho é na sombra das árvores. Paramos pra pegar as castanhas, ver o taiá (não confundir com taioba, diz seu Pedro). Caíque segue brincando com o avô, que ri e devolve a graça.

As bananas e a cana voltam a aparecer com maior frequência. Estamos perto das casas. Uma pausa para ver os porcos num misto de chiqueiro e mangueira, parcialmente coberto e no chão de terra.

E logo ali está nosso descanso. Na chegada, pergunto sobre o trabalho, se ainda fazem mutirões e se ultimamente são mais para roçada do pasto, como ouvi de outras pessoas: “Faz pra roça também. O melhor mutirão é o de plantar, é o de roça”, conclui seu Pedro.



Figura 14 – Divulgação dos produtos processados por Seu Pedro (fev/2022).

Fonte: Autor.



Para outra família, a renda principal também vem do processamento da cana de açúcar. Fazem melado, rapadura (tradicional, com amendoim e com gengibre) e açúcar mascavo. A demanda pelos produtos é grande. Parte da produção é entregue para um mercado na cidade e para uma mercearia que fica nas proximidades, na beira da rodovia. Além disso, passaram a fazer venda direta na feira da agricultura familiar organizada pela prefeitura, que ocorre semanalmente no centro da cidade da Barra do Turvo.

Nos dias da semana dedicados à fabricação, o trabalho é intenso e sem hora para parar, pois são várias etapas até que a rapadura esteja pronta para ser consumida ou comercializada. A cana vem da produção própria e também doada ou trocada com vivinhos por outros produtos ou serviços. A lida do processamento inicia com o corte e passa pelo transporte desde as roças o quintal da casa, onde se seguem outras etapas até se chegar ao produto final. Todo o processo é realizado com trabalho manual, com exceção da moenda, que ultimamente passou a ser feita em moedor movido a óleo. Mas o engenho puxado com animais segue nas proximidades; e já houve incentivo para que fosse reativado.

Desde a limpeza da cana, passando pela moenda, a fervura, até chegar aos distintos derivados, a família fica dois ou até três dias da semana nessa atividade. Isso varia de acordo com a quantidade que farão, que por sua vez é definida pela demanda e potencial de comercialização que os produtos vêm tendo no período. Ou seja, não há uma quantidade fixa a ser fabricada, mas uma estimativa que é feita pela família a partir da experiência com a produção e a venda.

Figuras 15 e 16 – Transporte e processamento da cana de açúcar por uma família do quilombo



Fonte: Autor (jul/22).

Uma família (Q-06/07) informa que vendem um pouco de feijão, milho e arroz, mas em pequenas quantidades e para terceiros. Já a banana e todas as demais variedades de frutas são canalizadas para o projeto do Programa de Aquisição da Agricultura Familiar (PAA) da *Associação*.

No caso dos produtos agroecológicos entregues aos grupos de consumo, uma agricultora relatou que “Duas vezes por mês vai um pouco de produtos. Atualmente vende mais banana, batata doce, açafrão, gengibre, chuchu...” (Q-04, fev/22). A organização que ela faz parte é o *Grupo Raiz*. Fala com orgulho que sua sobrinha ajuda nos registros de qual e quanta produção cada mulher está disponibilizando no momento e faz esta comunicação com a organização que articula a demanda em São Paulo. Toda a comunicação é realizada por aplicativo de mensagens (WhatsApp).

Só no quilombo RGTS são três grupos de mulheres agroecológicas: *As Perobas* (Terra Seca); *Rochas* (Terra Seca); e *Raiz* (Ribeirão Grande). Tanto no apoio local aos grupos para a produção e o processamento, quanto na articulação com os grupos de consumidores em São Paulo, as famílias e lideranças do quilombo reconhecem a importância da atuação da *Sempreviva Organização Feminista (SOF)*.

Mesmo que não se aprofunde aqui o estudo e entendimento dessas dinâmicas comerciais, a constatação dessa dinâmica evidencia uma variedade e uma versatilidade em termos de comercialização que contribui para a formação da renda entre as famílias quilombolas e auxilia na reprodução socioeconômica da comunidade.

Pelos relatos, percebe-se uma diversidade e uma certa inconstância nos meios de venda da produção: para intermediários; depois via *Cooperafloresta*; depois PAA e PNAE; agora

PAB, SOF<sup>32</sup> e outros (feira na Barra do Turvo, feira em Registro, vendas ocasionais; e o leite de búfalas para um laticínio da região).

### *Histórico da comercialização*

Tradicionalmente (até aproximadamente 30 anos atrás), a venda dos produtos agrícolas (como feijão e banana) ou da criação animal (principalmente de porcos, em décadas anteriores) era feita para intermediários. Também houve períodos em que foi explorada madeira e o palmito da juçara, mas essas questões são pouco explícitas e discutidas na comunidade, possivelmente pelos problemas e proibições que tais atividades foram provocando<sup>33</sup>.

Depois, entre 2002 e 2015, a maioria das famílias era associada à Cooperafloresta e os produtos, principalmente as frutas, eram vendidos pelos projetos desta associação. Foi um período de renda mais significativa e estável. Mas outros fatores, como o questionamento das normas de certificação em relação à coivara e, de parte da comunidade, o desejo de seguir com as roças tradicionais, levaram a uma crise nas relações e na participação de boa parte das famílias do quilombo na Cooperafloresta.

Nestes anos recentes (entre 2015 e 2021), as famílias foram se desligando da Cooperafloresta e dizem que estão praticamente sem comércio. “Saímos faz uns 3 anos, porque tinha muita reunião” (Q-05, fev/22). “E porque agora estamos aposentados”, complementa a esposa. Ela comenta que agora seria um período da vida para diminuir o ritmo de trabalho, principalmente aquele mais pesado, e fala sobre o canal e os produtos comercializados atualmente (via a organização SOF): “Mas tudo de pouquinho, porque tem vez que aquilo que a gente tem pra vender, outras pessoas já mandaram. Ou então os consumidores não estão precisando daquilo” (Q-04, fev/22). Assim como as várias famílias visitadas, o casal destaca os canais de comércio que vem sendo dinamizados em grupo, seja essas encomendas/vendas

---

<sup>32</sup> No Quilombo RGTS, vários grupos de mulheres, organizadas por vizinhança e parentesco, articulam-se ao projeto da Sempreviva Organização Feminista (SOF), que intermedia os contatos para o planejamento e a entrega de cestas de alimentos a grupos organizados de consumidores em São Paulo. Isso vem ocorrendo desde 2016 (SEMPREVIVA..., 2018) e já conta com três grupos de produtoras no quilombo: *As Perobas*, *Raiz*, *Rochas* (e outros que estão em formação). Cada grupo tem uma coordenadora que recebe a lista de produtos que são demandados naquele mês e, na comunidade, faz o levantamento de quais produtos estão disponíveis para entrega. Entre a demanda e a oferta, é realizado um esforço para que as várias famílias possam entregar quantidade relativamente parecidas, para que todas sejam beneficiadas.

<sup>33</sup> Bernini (2015, p. 126) aponta que “A fiscalização sobre as práticas tradicionais fez aumentar a pressão sobre as áreas de mata dentro das UC’s, já que a muitos pequenos produtores restou somente a alternativa do extrativismo ilegal do palmito Juçara”. A autora questiona, porém, que a legislação não tenha sido aplicada com o mesmo rigor nos casos de empresas que especulam áreas públicas ou terras tradicionalmente ocupadas visando extrair recursos naturais. Nesses casos, as multas não são eficientes para coibir os delitos, pois muitas vezes já estão embutidas nos cálculos do negócio.

realizadas para os Grupos de Consumo Responsável, de São Paulo, seja através do PAA da *Associação*.

O grupo *As Perobas* atualmente é composto por 9 mulheres. Uma das participantes do grupo relata que elas preparam e enviam para São Paulo o que tiver no momento/época: mandioca, abacate e outros alimentos. Mas ela ressalta os processados: chips de banana e de taioba/inhame, paçoca de amendoim, açúcar mascavo. A família dela é uma das poucas que segue associada à Cooperafloresta. Ela diz que o produto mais vendido por meio da Coopera é banana, que é o que vem proporcionando a maior renda.

Eu achava que o sistema de agrofloresta tinha que ser mais valorizado que a agroecologia. Parece que a gente não é bem valorizado, quem trabalha com agrofloresta. O produto não é tão valorizado, as escolas podiam pegar mais, por exemplo. A gente que faz, como pessoa, valoriza. Mas os outros não (Q-19, fev/22).

Esta mesma liderança mostra preocupação quanto fala que “agora o pessoal quer ir pro lado do leite de búfalo, que é valorizado”. O marido dela entra no assunto para lembrar que estes anos recentes são de crise:

A organização do movimento deu uma parada, um pouco pela pandemia, um pouco pela politicagem. Também veio a crise com os preços das coisas. Não temos salário certo pra dizer que estamos sossegados; somos agricultores. Não podemos dizer que estamos bem. Estamos sofrendo, vivendo de dinheirinho de feira. Comemos do bom e do melhor que produzimos, mas no mercado... (Q-20, fev/22).

Outro agricultor (Q-15, fev/22) fala que atualmente vende pouca produção (basicamente banana, jaca, pupunha), por meio de entregas pelo projeto do PAA da *Associação*. Mas muda a expressão do rosto quando começa a contar sobre um período e atividade mais agitados na sua vida, quando foi intermediário de compra e venda de feijão das localidades do entorno para um comerciante da região metropolitana de Curitiba. Isso durou 6 anos e meio, e fazia o transporte com ônibus da Princesa dos Campos, “levando sacos e sacos de feijão no bagageiro”, e com tal recurso conseguiu sustentar os filhos. Com o acesso por rodovia asfaltada, a partir dos anos 80 o feijão substituiu em grande parte a renda das famílias, antes proveniente da criação e venda de suínos; e assim o feijão foi produto comercial importante até o final dos anos 90 (BERNINI, 2015).

De uma pequena área um pouco afastada de casa, uma das agricultoras que compõe o grupo *Raiz* colhe boa parte dos produtos que envia aos consumidores de São Paulo. Ela diz que de 15 em 15 dias o caminhão da *Associação* leva uma carga de alimentos dos grupos de Barra

do Turvo. “O preço é bom, só que é muito pouco o pedido. Mas ajuda muito” (Q-02, fev/22). Ela vende banana, batata doce, mandioca, laranja, limão, pupunha, abacate... Tudo do quintal. Hoje a renda (além da que vem da aposentadoria do casal) vem do gado e das ‘miudezas’ que vende pela SOF. A demanda é distribuída entre as agricultoras agroecológicas dos vários grupos de diversas comunidades; por isso cada produtora e participante da articulação entrega uma parte, permitindo que todas possam dispor e comercializar uma parcela.

#### 4.4 A ROÇA DE COIVARA COMO BASE DA AGRICULTURA TRADICIONAL QUILOMBOLA

Até o momento procuramos descrever, com base na observação e entrevistas com as famílias, a agricultura tradicional do quilombo RGTS, com ênfase nas práticas envolvidas na realização da roça de coivara, que caracteriza a agricultura de todos os quilombos do Vale do Ribeira. Como diz um agricultor de outro quilombo do Vale:

Hoje em dia tem outros tipos de plantio, o pessoal faz também o bananal, algumas comunidades usa a agrofloresta. Mas na minha comunidade até hoje todo mundo ainda faz a coivara, pode ser uma coivara mais pequena, pode ser maior, mas ainda todo mundo usa fazer a coivara (Q-25, mai/22).

A agricultura tradicional é questionada do ponto de vista da sua produtividade, que se vincula aos rendimentos proporcionados, e de seus impactos ambientais. Por outro lado, entende-se que um conjunto mais amplo de variáveis precisa ser considerado em relação à coivara e seu futuro para as comunidades quilombolas. Por exemplo, um indicador pouco observado diz respeito aos jovens e adultos que vêm saindo do quilombo para trabalhar fora, em partes, devido ao rigor da fiscalização ambiental que passou a ocorrer a partir criação do PEJ, dificultando a realização das roças tradicionais desde aquele período em que o feijão era o produto principal de geração de renda (Bernini, 2015, p. 199).

Em compensação, no ano de 2018, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) reconheceu a agricultura de coivara praticada por comunidades quilombolas do Vale do Ribeira como *Patrimônio Cultural do Brasil* (ANDRADE *et al.*, 2019). De modo geral, a definição dos sistemas de agricultura itinerante diz respeito a “qualquer sistema agrícola contínuo no qual clareiras são abertas na floresta para serem cultivadas por períodos de tempo mais curtos do que aqueles destinados ao pousio, implicando numa rotação das áreas sob cultivo” (INSTITUTO..., 2017, p. 9).

Na sequência do trabalho o desafio é trazer as percepções dos quilombolas, suas formas de se colocar, questionar e propor (levando-se em conta a perspectiva do *diálogo de saberes* e da *tradução* desses saberes, como diz Santos (2002).

#### 4.4.1 Agricultura e alimentação nas comunidades de quilombos

*Planto mais pro sustento da família. Quando o pessoal me procura eu vendo algum pouco, mas o principal é pra subsistência (Q-25, mai/22).*

O quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca apresenta uma agricultura diversificada e voltada à produção para o atendimento dos hábitos e demandas alimentares das famílias. Aliás, estas são características observadas nos quilombos vizinhos no município da Barra do Turvo assim como em outros do Vale do Ribeira. O modo de fazer agricultura é historicamente voltado à própria subsistência e reprodução social da comunidade. Mas como se pode observar nos relatos, busca combinar a produção com a capacidade de regeneração da fertilidade do solo.

Esse sistema de roça que a gente faz é pro nosso sustento, dá para alimentar toda a família, dá pra passar o ano e ainda sobra um pouco pra vender e pra comprar outras coisas que a gente precisa porque não gasta tudo, então vende o que sobrou. E esse tipo de trabalho a gente vai continuar, porque é o jeito de sobrevivência que a gente tem. A gente fez coivara toda vida. Ali planta e colhe de tudo na roça: arroz, milho, feijão, mandioca, banana, ali cria os animais, galinha, porco. Tem de tudo que a gente precisa pra subsistência e também pra vender (Q-25, mai/22).

As roças de coivara eram pra milho, feijão e logo em seguida (na tiguera) largava os porcos. Fazia roça grande, de cinco, seis alqueires; largava os porcos e ia fazer roça noutra lugar. Voltava ali cinco ou seis anos depois, quando já dava pra roçar de novo (Q-05, fev/22).

Historicamente, o feijão, o milho e o arroz compõem a base alimentar e, ainda hoje, são componentes comuns a todas as famílias visitadas ou entrevistadas. A dieta é muito mais ampla e se alargou com o incentivo ao plantio de uma grande variedade de frutíferas que compuseram os sistemas agroflorestais implementados nos últimos 20 anos. Mas desde antes, acompanhavam os grãos a criação de porcos, galinhas e consumo de carnes e ovos. O consumo de peixes já foi maior, já que a comunidade é cortada pelo Rio Turvo e pelo Ribeirão Grande, mas ultimamente as pessoas do local dizem que a pesca diminuiu, juntamente com a redução da quantidade e qualidade da água.

Aqui no nosso caso o importante é a gente plantar e colher, é fazer a roça. E a queimada é uma necessidade pra isso. Nós não faz queimada porque gosta. E

sempre, desde que eu me conheço por gente, foi assim. O meu pai, no tempo dos antigos, toda vida se gerou assim. Cada morador morava cinco, seis quilômetros um longe do outro. E não existia essa capoeirada. Então o que eles faziam? Eles cortavam capoeirão ou mata virgem, botava fogo em um ou dois alqueire e queimava. Quando era amanhã ou depois era um mutirão, reunia a companheirada e plantava milho de canto a canto. Quando dava cinco meses, seis meses, aquele milho tava em verde, comia em verde, pamonha, curau, de tudo... (Q-15, jul/22).

A agricultura tradicional das comunidades quilombolas (também denominada *Sistema Agrícola Tradicional Quilombola – SATQ*) é baseada nos conhecimentos e nas técnicas que os antepassados desenvolveram na região, adaptando-se às condições da Mata Atlântica e sua biodiversidade, aos solos e às montanhas do Vale do Ribeira. Neste sistema, a roça de coivara exerce uma centralidade tanto na produção de alimentos quanto na compreensão da dinâmica de sucessão da natureza. Porém, a legislação impôs proibições no passado e, atualmente, limites à realização desse tipo de agricultura.

### ***Coivara: direito à roça tradicional, legislação e gestão pela comunidade***

Apesar de sua vinculação com a história e cultura agrícola e alimentar dos quilombos, a roça tradicional de coivara passou a ser fortemente cerceada nas últimas décadas, com base na legislação ambiental, particularmente no tocante à derrubada e queima da vegetação arbórea. No caso do quilombo RGTS, a fiscalização e punição se intensificaram com a criação do parque e com a construção da rodovia que corta o território da comunidade. Um entrevistado relata que bastava a fumaça como indício para atrair a fiscalização:

Essa estrada que passa aqui na comunidade tem na base de 40, 50 anos; foi aberta em 1976, 77, por aí... Antes era só um caminho de tropa. Mas quando abriu a estrada de chão, que já passava carro, quando saía uma fumaça aqui óóó (risos), quando queimava uma roça aqui você já sabia que os caras tavam aí (Q-15, jul/22).

Referindo-se à gestão da UC e da ação da política ambiental, uma agricultora lembra que antes da conquista do reconhecimento do quilombo a pressão sobre a comunidade era maior: “Antes do quilombo, era todo dia complicando com o pessoal por aí” (Q-16, jul/22).

Nós se criamos dessa maneira, e dessa maneira fomos até agora há pouco tempo, tamo até agora, né? Só que agora ninguém faz mais tanto como fazia... (...) E outra coisa: se não for dentro da *Associação* quilombola, debaixo da regra, tudo certinho, se o cara fizer uma roça, os home tão atrás! Então, não vou fazer, eu não vou fazer porque eu não tenho ordem pra fazer. Se eu fizer uma roça lá eu posso perder tudo, tô suspenso, tem multa, 200, 300 cestas básicas que eu não tenho de onde tirar pra dar nem pros meus filhos, ficar trabalhando na escola, plantar mil, duas mil mudas... Então não vou fazer lavoura nenhuma! (Q-15, jul/22).

Isso levou aos conflitos e lutas de resistência das comunidades pelo território, pelo direito de permanecer no lugar e manter seus modos de produção e de vida.

Hoje se derruba mata virgem vai preso. Só roça mato secundário, onde já foi feito roça. Foi sorte nossa ter feito essas roças lá atrás, porque agora naquele capoeirão dá pra continuar fazendo, deixa descansar, recupera a capoeira e depois volta a roçar e fazer roça. Mas se fosse abrir roça em mata virgem, hoje não daria (Q-23, mai/22).

Bernini (2015), a partir de depoimentos de famílias quilombolas, analisa que a intensificação da fiscalização ambiental a partir dos anos 1990 levou à redução das roças de coivara e à saída de membros da comunidade para outras regiões em busca de emprego.

Mas as dificuldades e as lutas também provocaram rearranjos internos, com aprendizados e mudanças das práticas visando manter o fundamental: a roça tradicional que os caracteriza. Para ilustrar, vale trazer aqui o depoimento de uma liderança quilombola de outra comunidade, mas que enfrenta a mesma situação:

Quando eu falo em coivara, que o pessoal estão julgando nós que estamos fazendo coivara, eu digo que não estamos fazendo coivara; estamos fazendo roça de capoeira, não é coivara. No capoeirão não estamos nem fazendo, porque o pessoal tá julgando aquilo como mato virgem. Nós fazemos roça em capoeira de 4, 5 anos que já foi queimado já. A coivara que eu conhecia era a derrubada de mata virgem, era a primeira roça em uma mata virgem, a do primeiro fogo. Hoje chamam coivara a roça já na sétima derrubada da capoeira (Q-25, mai/22).

Uma liderança do quilombo RGTS (Q-19) ressalta que atualmente as roças dependem de autorização do Conselho da RDS, que limita o tamanho das coivaras a um alqueire por ano para cada família. As roças são destinadas à produção de milho, feijão, arroz (culturas que não combinam bem com a agrofloresta, porque não querem sombra, conforme disse outra agricultora (Q-21, jul/22).

Aqui a gente é agricultura tradicional e tem algum direito porque é respeito ao quilombo. Então não dá pra nós perder isso. Só que sobre esse direito que a gente tem, o pessoal às vezes se aproveita, né? Mas se o pessoal começa a abusar, meter pasto em dez alqueire e não deixar a mata recuperar, aí vai complicar pra todo mundo. Vai ter só capim e vai comer o quê? Vai ter que buscar nosso produto só lá na cidade né? Sendo que nós tivemos a vida toda aqui, então porque não podemos retornar essa parte aí, cultivar essa parte aí de tirar o sustento da nossa terra (Q-12, jul/22).

Hoje em dia, toda coivara precisa de autorização: primeiro discute na reunião da *Associação*, depois envia o pedido pro gestor da RDS. Então hoje diminuiu as queimadas. Dá mais tempo da terra recuperar. Onde só tira, a terra vai só fraqueando (Q-12, jul/22).

Porém, todo este processo de escolha/definição do local, tamanho da área roçada, estágio da capoeira, tipos de produtos cultivados, controle do fogo, tempo de cultivo na mesma área e tempo de regeneração, técnicas utilizadas nos manejos das roças, enfim, tudo que envolve propriamente a produção, é de responsabilidade e do trabalho das famílias da comunidade. Não se constatou a presença de um serviço de orientação e acompanhamento a este processo no cotidiano da comunidade, isto é, não há um órgão ou programa oficial e permanente de assistência técnica ou social no quilombo nos moldes dos serviços de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER)<sup>34</sup>. No entanto, por meio da Fundação Florestal (FF), órgão do Estado vinculado à Secretaria de Meio Ambiente, que tem por objetivo contribuir para a conservação, manejo e ampliação das florestas, são propostos projetos de recuperação florestal e manejos agroflorestais em que as famílias podem optar por participar ou não. Nesses casos, há acompanhamento técnico e apoio financeiro e de insumos a quem aderir.

Assim, a FF é o órgão mais próximo da comunidade em razão de ter a responsabilidade direta pela gestão dos parques estaduais, o que implica na função de presidir o Conselho Deliberativo da RDS e de autorizar e fiscalizar as roças de coivara e outras possíveis intervenções nos recursos naturais, como extração de madeira.

Em relação às roças, depois de feitos os levantamentos e ser avaliada pela coordenação da *Associação*, a solicitação de autorização é encaminhada e apreciada pelos técnicos da FF. A Fundação autoriza, sugere mudanças ou nega o corte, fiscaliza e aplica multas quando algo foi realizado em desacordo com a legislação. Mas o ‘fazer de acordo com a lei’ é da responsabilidade de cada família e da *Associação* do quilombo, tanto que a entrega das multas às famílias que porventura tiverem infringido a legislação ambiental é feita pela Polícia Ambiental à pessoa que estiver presidindo a *Associação*; e esta leva até a família multada (viu-se esta cena duas vezes durante a pesquisa de campo).

Portanto, as famílias e a comunidade é que detêm o conhecimento de onde já foi roça e onde cada família vai trabalhar, e para isso precisam ter uma comunicação e organização interna. Obviamente que se desmatarem mata virgem, vem fiscalização, porque há condições de monitoramento à distância e assim os fiscais podem detectar a derrubada e a queima. Mas a gestão e o controle começam pela comunidade, o que agrega maior legitimidade ao processo.

---

<sup>34</sup> A inexistência de uma assistência técnica também foi observada no Plano de Utilização (SÃO PAULO, 2010b). Já na área da saúde, há presença semanal de uma equipe de saúde pública prestando serviços de consultas e acompanhamentos médicos, que atende nos salões comunitários dos dois núcleos de moradores.

Em contrapartida, essa relativa autonomia solicitada e conquistada pela comunidade implica também o ônus de ter de ‘aplicar a lei’ junto a seus pares.

A Resolução 027 de 2010, da Secretaria de Meio Ambiente do estado de São Paulo, deu operacionalidade ao Decreto 6.660/2008, que regulamenta a Lei 11.428/2006 (conhecida como Lei da Mata Atlântica). Esse conjunto de legislações e regramentos reconhece a agricultura tradicional e a presença das comunidades em territórios tradicionalmente ocupados e, a partir desta resolução, ficam estabelecidos os procedimentos para a “(...) supressão de vegetação nativa secundária em estágio inicial de regeneração na área do Bioma Mata Atlântica para implantação de roças de subsistência, inclusive em sistema de pousio, para pequenos produtores rurais e populações tradicionais (...)” (SÃO PAULO, 2010a). A resolução determina que os pedidos de famílias residentes em áreas definidas como Reservas de Desenvolvimento Sustentável devem ser atendidos pelo órgão gestor da referida área protegida.

É em concordância com a legislação que as comunidades organizadas em quilombos têm procurado assegurar o direito à roça tradicional:

Hoje a coivara que nós fazemos hoje é em capoeira. O que a gente estava falando era coivara em mata virgem, que não se faz mais. A que está na lei é de madeira assim [mostra com as mãos o diâmetro], não é madeirão não (Q-23, mai/22).

Nós conseguimos o direito de queimar. (...) Só que pra nós queimar, tem regra, não é queimar de qualquer jeito, né? Tem que fazer os aceiros em volta da roça... E não é grandes roças. Um hectare de roça o que que é? Dez mil metros quadrados. Então, é um buraquinho... Não é igual o cara que limpa aí 300, 400 hectares de mato e mete fogo. É bem diferente né? (Q-23, mai/22).

Além da observância da legislação; aliás, antes do estabelecido pela lei, as comunidades já seguiam princípios e ensinamentos dos seus ‘antigos’ em relação aos cuidados a serem observados na atividade da queima do material roçado:

Nosso pai ensinava a gente: vai lá, pega um pouco de mato, esfrega nas mãos e joga pra cima. Se aquele mato for pra lá, então o vento tá indo pra lá. Não ponha o fogo de cá, vai lá do lado de lá e ponha o fogo de lá pra cá, que o fogo venha na contramão do vento; e vai arrodando ela, vai arrodando e vai indo contra a fumaça, que afoga você. Aí eu fazia isso. Quando chega mais ou menos no meio da roça, aí você coloca fogo de cá, que vai rápido e quando o fogo chega no meio da roça, ele encontra o outro e apaga. Já no mato fino você pode arrodar já, mas tem que jogar contra o vento primeiro. Aí o fogo vem fraquinho, porque o vento não deixa ele andar rápido. Porque com o vento [a favor] ele joga 5, 6 metros de altura. E de lá pra cá ele vem baixinho, porque ele tá contra o vento. Então não tem como o vento assoprar ele pra lá. Isso aí ajuda até hoje a fazer uma queima. É um conhecimento dos antigos, que aprenderam com a própria natureza (Q-23, mai/22).

Engraçado que a vida inteira foi feito os aceiros, isso já vem de nossos pais. Podia plantar no meio do mato, mas tinha que fazer os aceiros no entorno. E você não vai queimar uma árvore que você vai precisar dela. Depois quando vai regenerar aquela parte, vai precisar dela, da semente dela... (Q-24, mai/22).

Esses depoimentos dão mostras de conhecimentos que o *saber-fazer* da agricultura tradicional foi gerando e que são comunicados entre os membros da família visando a sucessão. Em uma perspectiva de comunidade e território, demonstram a atenção sobre os efeitos das práticas agrícolas na natureza e um esforço de apreensão de modos mais seguros e sustentáveis para a realização de tais manejos.

Essas observações dos efeitos de suas ações na natureza e a busca de aprimoramento e comunicação dos métodos contribuem na formação do *habitus* (BOURDIEU, 2003) que a prática da agricultura tradicional supõe. Ou seja, tanto esses modos de produção são dinâmicos para permitir aprimoramentos, quanto são componentes próprios da identidade quilombola e, portanto, exercem também uma força de resistência no plano simbólico.

Na mesma perspectiva das mudanças legais que admitem a coivara, profissionais que atuam na mediação estado-sociedade igualmente se posicionam favoráveis às práticas tradicionais, as quais entendem como parte da identidade quilombola:

Coivara é prática viva do que temos nessas comunidades como expressão do patrimônio de conhecimento tradicional. Ela é uma das forças motrizes que sustentam a cultura quilombola, que mais fundamenta a dignidade de expressão do modo de vida das famílias. Suas práticas agregam e relacionam os seus dentro da família, e assim feito, no que é com toda a comunidade (Moderador Social [MS]-31, jul/22).

A pressão sofrida pelas comunidades em relação às suas práticas em torno da agricultura, e que tem na coivara a expressão que mais as identifica enquanto tradicionais, as desafiou a ampliar os diálogos a respeito dessas práticas, seus saberes e racionalidades, de modo a conquistar legitimidade e apoios para a manutenção de seus modos de produção e reprodução social. É interessante notar a mobilização e liderança da comunidade, ou seja, dos próprios sujeitos sociais em movimento, como diz Santos (2002), para demonstrar os atributos ecológicos e sociais na legitimação da roça tradicional.

Esse processo tem conquistado reconhecimento e aliados, porém os avanços ainda são restritos no âmbito institucional. A respeito das implicações legais da modernidade e sua relação com o processo histórico de formação e da lógica da reprodução social e da resistência dos quilombos, é possível deduzir uma dificuldade do Estado e da legislação em compreender a racionalidade produtiva e ambiental que sustentou essas comunidades por tantos anos, sem que

o próprio Estado atentasse para sua existência, suas condições de vida e trabalho e seus direitos. Porém, ao encontrar um ambiente preservado e decidir pela criação de UCs, passou por cima da presença e da necessidade das comunidades em seguir manejando as áreas para sua sobrevivência. Então, antes era omissão, depois, subtração da terra e dos meios materiais de existência.

Neste contexto, destaca-se a resistência e a luta do movimento quilombola para o reconhecimento dos territórios, mas as dificuldades e a demora nos processos de titulação não atendem as expectativas das comunidades. Com a resistência e pressão política dessas populações, o Estado passou a revisar seu conjunto de legislações e admitir a presença das comunidades no interior das áreas tornadas unidades de conservação, com uma série de regramentos que limitam o uso dos bens naturais do território. A agricultura tradicional, entendida como um conjunto de práticas que atendem aos preceitos da sustentabilidade, passou a ser aceita mediante adequação à legislação e o controle pelos gestores das UCs às quais as Reservas de Desenvolvimento Sustentável são vinculadas. Leff (2013) trata como um movimento da ‘ecologia política’ o processo social de resistência, reivindicação e apropriação social da natureza, como podem ser colocadas em perspectiva as mobilizações e diálogos dos quilombolas pelo resgate da legitimidade e do direito de seguirem exercendo seus modos tradicionais de produção e relação com os ecossistemas. O autor destaca a ecologia política como um campo de construção epistemológica e política surgido a partir das lutas e resistências dos povos tradicionais do Sul, enraizadas nas suas condições ecológicas e culturais e suas estratégias de emancipação.

Pelas dificuldades com a legislação ambiental, que impede ou burocratiza as liberações para a realização da coivara, no ano de 2018 foi realizada uma campanha denominada #TáNaHoradaRoça (INSTITUTO..., 2018a), com vídeos explicativos e de sensibilização sobre a coivara nos territórios quilombolas do Vale do Ribeira, acompanhados de uma petição que as pessoas poderiam aderir e assinar eletronicamente. Foi uma campanha conjunta realizada pelas Associações Quilombolas, o ISA, a Eaacone e a CONAQ. Em três meses, foram coletadas mais de 7,5 mil assinaturas; e a entrega de um documento para um representante da Secretaria de Infraestrutura e Meio Ambiente do Estado de São Paulo ocorreu em 07 de dezembro de 2018 (INSTITUTO..., 2018b).

Já em abril de 2020, com a pandemia da Covid-19, o Governo Estadual paulista publicou a Resolução nº 28 (SÃO PAULO, 2020), que “Dispõe sobre os critérios para a concessão de autorizações em caráter emergencial para a atividade de implantação de roças

tradicionais praticadas por povos e comunidades tradicionais no Estado de São Paulo, em resposta à pandemia de Covid-19 (Novo Coronavírus)”.

Tal resolução tinha por finalidade orientar e agilizar a liberação para a realização de coivaras e proporcionar segurança alimentar às famílias em um período sanitário crítico. Esse processo demonstrou a importância da resistência e ação política das comunidades quilombolas (PORTO-GONÇALVES; LEFF, 2012), além do diálogo a partir da ‘experiência não desperdiçada’ (SANTOS, 2002) que permitiu demonstrar às autoridades governamentais o papel que a roça tradicional tem na produção e no abastecimento alimentar das populações. E assim, mediante a apropriação social da natureza e o protagonismo de sujeitos que se colocam em ação política a partir da identidade e desafios dos *territórios-natureza*, abrem-se “(...) novos caminhos para a sustentabilidade através de um diálogo do conhecimento, para construir um mundo global em que diversas formas de ser e viver possam coexistir, apoiadas por uma política da diferença e uma ética da alteridade” (LEFF, 2013, p. 18).

#### **4.4.2 Pousio: regeneração da vegetação e o *descanso da terra***

Como se observou e se ouviu fartamente no quilombo, a agricultura para eles tem a finalidade de alimentar suas famílias, mas isso aparece fortemente associado a assegurar condições para ‘devolver/repor’ a capacidade geradora da natureza. Uma agricultura da qual se alimentam, mas que com suas práticas também busca “alimentar a terra” ou recuperar a saúde do solo. É bastante frequente, nas entrevistas, a ideia de *descansar a terra*:

A gente não queima porque gosta. A gente faz a coivara (e queima) porque sabe que ali tem uma terra boa. Mas a gente cuida muito pra não queimar demais e pra não gastar muito a terra. E também tem que ter muito cuidado com as águas. Se a gente faz coivara em qualquer lugar e todo tempo, sem controle, a gente vai acabar perdendo a água. Então tem que cuidar (Q-21, jul/22).

Os depoimentos deixam claro que os conflitos com o Estado pelo direito ao território e os processos sociais e organizativos das comunidades promoveram uma atualização de sua visão e das práticas de agricultura:

Nessa roça que a gente deixou a terra descansar e faz a coivara, nessa roça colhe muito e no lugar que já tá muito batido, ali colhe menos. Então a gente trabalha nesse sistema e continuou, então quando a gente fala em coivara, eu fico discutindo com o pessoal que não é mais aquilo que era antigamente (Q-25, mai/22).

Eu dou valor pro plano de manejo. Vou contar um causo pra você: quem tem seis alqueire de chão, durante seis anos ele vai cortar um alqueire por ano. Quando ele venceu lá na frente, ele volta aqui de novo. Assim ele manejou a terra, não judiou da terra; conviveu com a natureza (Q-14, fev/22).

Antes, alguns anos atrás, roçava toda hora, não deixava crescer a capoeira e recuperar a terra. Já no sistema dos antigos, era de 10 em 10 anos que voltava pro mesmo lugar. Descansava bem a terra. Na verdade, nós estamos defendendo o sistema antigo; não o do tempo que não deixava voltar o capoeirão (Q-19, jul/22).

As expressões ‘descansar’ e ‘recuperar’ a terra são trazidas frequentemente nas conversas e entrevistas. Outras vezes aparece a noção de ‘regenerar’, tanto para mostrar que a mudança de área de plantio tem a função de recuperar e preservar a mata (a biodiversidade) quanto para explicar que a fertilidade do solo e a produção são fruto desse sistema de pousio/regeneração. Este parece ser o fundamento ecológico-produtivo do sistema de roça tradicional baseado na coivara.

Tais preocupações podem ser analisadas como fundamentos acerca da compreensão das dinâmicas naturais pelas comunidades, e as práticas de agricultura correspondentes que buscam permitir e contribuir para a reciclagem da vida e dos nutrientes do ecossistema. Os saberes quilombolas, localizados e ecossistêmicos, evidenciam nas práticas de uso e manejo produtivo uma visão da terra como organismo vivo e que, nas relações produtivas e socioecológicas, ambos (humano e natureza) se modificam e se (re)produzem. Nota-se um processo em que o ‘alimento’ não tem sentido único (da natureza para o homem). Em vez disso, humanidade e natureza se retroalimentam, numa relação de reciprocidade e coprodução. Neste sentido, a apropriação social da natureza referida por Leff (2013) pode ser entendida como uma apropriação epistemológica e relacional; e não meramente como posse utilitária no sentido questionado por Krenak (2020).

Tomando-se o aspecto da sustentação das famílias nos quilombos, a fertilidade natural do solo é crucial para a produção de alimentos e, enfim, para a subsistência das famílias. Os recursos financeiros são escassos para a compra e aplicação de adubações externas, de origem orgânica ou industrial. Portanto, eles entendem que precisam dar atenção à regeneração da floresta e, conseqüentemente, do solo (da terra, como falam). Esta é uma das estratégias (ainda que indireta) de reprodução social: o pousio das áreas de agricultura visando a recuperação da capacidade produtiva do solo das roças de coivara. Como já mencionado, ‘descansar’, ‘recuperar’, ‘regenerar’ são palavras-chave e processos muito bem compreendidos e valorizados na agricultura quilombola:

A gente sempre trabalhou naquilo que nós chama de rodízio, da coivara de antigamente mesmo, da coivara da mata virgem. Aí então a gente sabe todo lugar que é fértil pro plantio. Daí planta naquele lugar, tira aquela lavoura, abandona a área. A gente pode fazer até três ou quatro safras ali naquela área, mas quase sempre faz só uma safra. Abandona e o mato se regenera outra vez de volta, enquanto a gente faz roça em outro lugar. Ali, colheu, abandonou também e ele se regenera outra vez e a gente faz roça em outro lugar. É por isso que não falta Mata Atlântica pra nós; é costume de todos os nossos antepassados (Q-25, mai/22).

Uma das famílias (Q-11/12) diz, por exemplo, que dificilmente fazem mais que um plantio numa coivara. Nas raras vezes que emendam um plantio antes que a capoeira cresça, dizem que “tem que passar a enxada e limpar aquele matinho pra plantar. Mas quase sempre fazem uma roça e deixam recuperar a área. E vai pra outro lugar”.

Não é toda, toda família que faz coivara. Quase todas. Por exemplo, algum lugarzinho o pessoal faz a roçada e depois que colhe o milho, vai deixando limpo, não deixa voltar a capoeira e segue plantando. Nesse ponto, eu também tenho um pastinho, que a gente sempre tem um animal pra soltar. Mas outros que quer fazer queimada e depois plantar capim pro gado, fica ruim né? Tem gente que depois que entrou a *Associação*, pegou uma área pra trabalhar, só que hoje tá cheio de capim, não deixa mais recuperar o mato. Só que nesse caso, o pessoal tá de olho. Esses que fazem isso, não vão mais ter autorização pra derrubar e fazer coivara (Q-12, jul/22).

### ***O pousio e a regeneração como fundamentos ecológicos da agricultura tradicional***

Os componentes essenciais desse sistema são a ***conversão*** (quando ocorre a derrubada e queima da vegetação), o ***cultivo*** (o período das safras agrícolas propriamente) e o ***pousio*** (período em que a área permanece em recuperação de sua vegetação florestal).

E é precisamente no pousio que se encontra a grande virtude ecológica e produtiva do sistema. As pessoas entrevistadas em vários momentos voltam a mencionar e ressaltar o “abandono” da área depois de fazerem algumas safras; e a importância disso na regeneração da floresta e do solo. É o que chamam “descanso da terra”, expressão recorrente que utilizam para explicar e demonstrar que o manejo da coivara se diferencia de uma agricultura intensiva e que desgasta o solo incessantemente, além de impactar a biodiversidade e as águas.

Essas declarações trazem uma sabedoria que é ignorada pelas correntes hegemônicas da ciência moderna ocidental, sob vários pontos de vista. Primeiro, é um saber local construído nos processos de relação/observação da natureza. Segundo, um saber ecológico produzido pela sensibilidade do observador. E terceiro, um *saber que a ciência não sabe*, pois não reconhece. Não reconhece enquanto método do *fazer* do saber (que vem de um *saber-fazer*); não reconhece

como conteúdo, dado que é vinculado ao mundo real observado e não propriamente às técnicas experimentais ou quantificáveis; e, fundamentalmente, **não reconhece os sujeitos do conhecimento**, como diz Boaventura a respeito das Epistemologias (negadas) do Sul: “(...) a desqualificação incide prioritariamente sobre os agentes, e só derivadamente sobre a experiência social (práticas e saberes) de que eles são protagonistas” (SANTOS, 2002, p. 252).

A produção e o controle da ciência moderna e que se pretende única e universal decorre em grande medida pela negação da diversidade dos conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais e dos povos colonizados. Como diz Santos, os que estão do outro lado da linha (da razão), onde “(...) há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética” (SANTOS, 2007, p. 71). Então, é relevante reconhecer, compreender, traduzir e anunciar esses conhecimentos invisibilizados pelo padrão hegemônico e homogeneizador da ciência que resulta de uma colonialidade moderna (ESCOBAR, 2005a).

Além da recomposição da fertilidade do solo proporcionada pela regeneração da vegetação, a biodiversidade é um grande trunfo no manejo da agricultura tradicional. A diversidade de plantas cultivadas e a presença de matas biodiversas no entorno atraem e dão abrigo aos inimigos naturais das possíveis ‘pragas’ e reduzem o ataque às roças. Analisando os agroecossistemas tradicionais, Altieri (2004, p. 32, *apud* ALTIERI, 1991) referenda as práticas quilombolas ao afirmar que “Onde uma agricultura itinerante é praticada, a abertura de pequenos lotes em áreas cobertas por vegetação de floresta secundária permite também uma fácil migração de predadores naturais das pragas oriundos das florestas adjacentes”.

Em outra publicação, Altieri (1999) destaca o incremento da biodiversidade que caracteriza as agriculturas tradicionais:

(...) uma característica marcante dos sistemas agrícolas tradicionais é o seu grau de diversidade vegetal na forma de policultivos e/ou padrões agroflorestais. De fato, a riqueza de espécies de todos os componentes bióticos dos agroecossistemas tradicionais é comparável à de muitos ecossistemas naturais (ALTIERI, 1999, p. 20).

Além do avanço do desflorestamento que preocupa a sociedade, em especial as pessoas mais envolvidas com os problemas ambientais, as agriculturas baseadas em derrubada-queima são questionadas em relação à produtividade e à concorrência de modelos mais tecnificados. Mas estas duas últimas questões, relativas à intensificação produtiva, não se mostram como as finalidades principais das comunidades quilombolas. A equação entre obter produtos para o sustento e assegurar a capacidade produtiva da natureza se mostra como mais importante e

central no sistema agrícola quilombola. E isso eles entendem ser possível por meio do manejo das roças de coivara.

Isso corresponde ao que mostra Leff quanto à racionalidade ambiental, dado que a comunidade se apoia em valores culturais, economia do auto-sustento, encontros de saberes em vez de optar pela racionalidade tecnológica, a produtividade imediata e restringir seu mundo e modo de vida à produção visando acumulação de riquezas. Fica evidenciada uma racionalidade que combina a agricultura tradicional e a gestão dos bens comuns do território em uma perspectiva socioecológica.

Práticas sociais diversas de agricultura, porém igualmente baseadas no corte-e-queima, foram identificadas e receberam reconhecimento, como é o caso da “roça de toco” na região do litoral catarinense (ULLER-GÓMEZ; DOROW; FANTINI, 2019). Nesse caso, estudos sobre as práticas agroflorestais (independentemente se eram mais agressivas ao ecossistema ou se eram sustentáveis) de um conjunto de famílias do Município de Biguaçu levaram à discussão em torno da viabilidade ecológica, econômica e social de tal modelo de produção. Os estudos e discussões envolveram tanto a observação e mensuração das práticas quanto seus resultados econômicos e seus efeitos ambientais, ou seja, realizou-se um processo que pode ser entendido como pesquisa-ação (estudo-extensão) que oportunizou uma reflexão por parte da própria comunidade. Esse processo permitiu que, em conjunto, pesquisadores e agricultores buscassem ajustes técnicos e uma modalidade de certificação das práticas adotadas pela comunidade.

De modo geral, esses sistemas e práticas agrícolas são identificados e estudados no mundo com a denominação de *agricultura itinerante*, como registram Mazoyer e Roudart (2010) e Altieri (1999; 2004). Nesses sistemas, o manejo segue uma sequência de corte, queima e plantio por algumas safras, seguido de pousio por alguns anos e novo corte-queima-plantio quando a regeneração da vegetação (gramíneas, arbustos e floresta) tenha cumprido a função de recuperação da estrutura e fertilidade do solo e, com o processo do corte-e-queima, libere minerais que contribuem para os plantios<sup>35</sup> que serão realizados na sequência.

(...) os sistemas de cultivo de derrubada-queimada conquistaram progressivamente a maior parte das zonas de florestas temperadas e tropicais, onde se perpetuaram durante séculos, senão milênios, e perderam ainda em certas florestas da África, da Ásia e da América Latina (MAZOYER E ROUDART, 2010, p. 45).

---

<sup>35</sup> O processo da queima acelera a mineralização, disponibilizando minerais que podem ser absorvidos de imediato pelas plantas, mas leva a perder (volatiliza) quantidades maiores de outros, que não serão aproveitados.

Todos os anos, cada família de agricultor deve desmatar uma superfície arborizada suficiente para ali praticar o cultivo principal que corresponda às suas necessidades; a cada ano, esse cultivo muda de lugar e da mesma forma os cultivos secundários que lhes sucedem também se deslocam. É por isso que se diz que os cultivos *temporários* são também *itinerantes* (IDEM, p. 136).

Uma análise voltada para a capacidade de manutenção ou reposição das propriedades físicas, químicas e biológicas do solo e da biodiversidade vegetal em sistema de coivara é tratada por Ribeiro Filho (2017). O autor revisa e apresenta vários fatores de amortecimento e compensação dos impactos ambientais (em especial na relação solo-vegetação, perdas e aproveitamento de nutrientes, fatores climáticos da região, relação demografia-áreas manejadas, etc.) das roças de coivara entre os quilombolas do Vale do Ribeira, a partir de experimentos e de literatura especializada. Ribeiro Filho (2017, p. 53) analisa assim o que denomina como “ecologia humana” do sistema agrícola itinerante (SAI) quilombola e sua capacidade de resiliência.

Neste sentido, uma frase de um dos anciões do quilombo é esclarecedora: “Queimada é bom; vem a plana bonita. Só que a terra sofreu uma consequência, que levou a comida dela. Por isso que a terra tem que ter um descanso pra recuperar o que ela perdeu” (Q-14, fev/22).

### ***Algumas considerações de síntese sobre a prática e os resultados da coivara***

Em relação ao que possibilita a sustentabilidade geral do agroecossistema e explica sua prática pela comunidade, alguns aspectos se destacam:

- ***pousio*** – controla a erosão, recompõe a biodiversidade e repõe nutrientes. Toda agricultura provoca alguma perda de solo, nutrientes e biodiversidade. Tais perdas são mais evidentes nos sistemas de monocultura e intensivos em uso de insumos e maquinário. Na agricultura tradicional de coivara, além de menores perdas, a fase do pousio permite que esses elementos sejam recuperados em grande medida;
- ***pequena escala*** – somando-se ao pousio, as parcelas reduzidas das áreas de coivara possibilitam ao ambiente/agroecossistema uma maior capacidade de resiliência, dado que o impacto é localizado e o entorno serve como fonte de biodiversidade para repovoar a área assim que ela seja deixada em pousio;

- ***policultivo*** – aproveita diferentes estratos de luz, aproveita de maneira mais eficiente a umidade e os nutrientes (diferentes nutrientes são absorvidos por diferentes espécies)<sup>36</sup>, reduz o ataque de ‘pragas’ e/ou dispersa os riscos (se uma espécie plantada é atacada, as demais garantem que haverá colheita, ou seja, as perdas são parciais), proporciona diversidade e segurança alimentar e nutricional, permite diferentes épocas/colheitas, demandando menos serviços e estruturas de armazenamento;
- ***biodiversidade circundante*** – gera controles naturais a possíveis ataques que causem prejuízo às colheitas (relação predador-presa), reposição de biodiversidade, permite acelerar a regeneração das espécies vegetais assim que iniciar o pousio, pelo banco de sementes e mudas das proximidades;
- ***colheitas em diversas épocas do ano*** – a combinação de culturas, além de melhor aproveitar a luz, umidade e nutrientes do solo, fornece às pessoas uma ‘safra quase perene’, ou seja, as famílias permanecem retirando produtos (colheitas) por vários meses durante o ano, em períodos distintos, e isso tem grande importância na diversidade e segurança alimentar das famílias. Em muitos casos, segundo Mazoyer e Roudart (2010, p. 135), são introduzidos cultivos secundários visando “(...) satisfazer as necessidades alimentares escalonadas e variadas, explorando metodicamente o resto de fertilidade do solo cultivado”.

No tocante aos fatores que viabilizam a segurança alimentar e evidenciam os atributos socioeconômicos da coivara, percebe-se uma combinação entre o reduzido uso de *inputs* industriais (configurando baixos custos) e a geração satisfatória das colheitas. Isso é perceptível no balanço entre escassos investimentos em insumos externos em relação às colheitas caracterizadas por diversidade, distribuição temporal e quantidade de produtos (alimentos) gerados, em conformidade com o item *policultivo*, referido acima.

O conjunto dessas características observadas também se assemelha ao que é trazido por Altieri (1999) ao afirmar que

Esses sistemas oferecem um meio de promover a diversidade da dieta e da renda, a estabilidade da produção, a minimização dos riscos, a redução da incidência de insetos e doenças, o uso eficiente da mão de obra, a intensificação da produção com recursos limitados e a maximização dos retornos com baixos níveis de tecnologia (ALTIERI, 1999, p. 20).

---

<sup>36</sup> Além disso, há casos em que espécies podem interferir positivamente para a nutrição de outras, como as leguminosas, que fixam nitrogênio no solo, o qual se torna disponível para outras plantas.

Enfim, mesmo que haja perdas (material de decomposição que é queimado, assim como alguma perda de matéria orgânica e biodiversidade do solo), estas são compensadas ou minimizadas pelos fatores que potencializam a regeneração biofísica (pousio, escala reduzida, diversidade de cultivos e no entorno), além dos ganhos com colheitas mais frequentes proporcionado pelo sistema.

Portanto, em termos técnico-produtivos, deduz-se existirem duas razões principais para as comunidades quilombolas da Barra do Turvo seguirem utilizando a coivara: 1) a facilidade de manuseio (plantio e pouca demanda de capina) e 2) a redução da necessidade de aporte de insumos externos, especialmente adubação. Com isso, o maior investimento é o trabalho, enquanto economizam nos gastos com a compra de adubos. No final das contas, a produtividade por área é relativamente vantajosa em relação aos gastos econômicos feitos na lavoura. Tais fatores devem ser considerados diante da baixa capacidade de investimentos financeiros que as famílias dispõem.

É interessante observar como é abordada a questão das perspectivas das roças baseadas no corte-queima-cultivo-pousio em um estudo clássico sobre a agricultura no mundo. Mazoyer e Roudart (2010, p. 173), defendem que

(...) o desenvolvimento dos sistemas pós-florestais levará algum tempo para se realizar; exigirá trabalho, equipamentos e investimentos importantes. Essa transformação agrícola, portanto, somente será possível se os sistemas de cultivo de derrubada-queimada forem desde agora protegidos da destruição muito rápida e se, além disso, forem suficientemente reforçados. A melhoria a curto prazo das ferramentas, da produtividade e dos rendimentos dos cultivadores florestais condiciona, a longo prazo, o desenvolvimento de sistemas pós-florestais duráveis e perfeitos.

Para autores consagrados no estudo e sistematização da história das agriculturas no mundo, que interpretaram como as distintas condições e contextos socioambientais foram responsáveis pela criação das mais variadas estratégias produtivas e agroalimentares, é sintomática a posição de que as transformações devam ser processadas *a partir* dos camponeses, dos sujeitos das agriculturas tradicionais, de suas condições, conhecimentos e projetos de vida. Neste sentido, ao contrário da condenação, destruição e imposição de um padrão universal de agricultura (que levaria ao modelo da agricultura industrial), defendem o apoio a essas agriculturas locais para que as próprias populações, fortalecidas, promovam as adaptações e mudanças que entenderem necessárias e adequadas ao seu modo de vida. Diegues (2008, p. 103-104) defende a manutenção das populações tradicionais nas UCs de modo a

(...) que elas possam absorver, de maneira mais adequada, as mudanças sócio-culturais provindas da sociedade mais ampla, a tecnológica e industrial. Esse fator

de amortecimento daria mais tempo e oportunidade a essas populações para recriarem, de forma dinâmica, suas relações com a natureza, em virtude das mudanças vindas de fora.

Portanto, o autor pondera que manter essas populações tradicionais nas áreas protegidas possibilita a elas uma adaptação gradual às mudanças do mundo.

Estudos recentes (ANDRADE et. al, 2019) procuram identificar e dar visibilidade e reconhecimento ao sistema agrícola praticado pelas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira; e defendem a manutenção das roças baseadas na coivara:

O SATQ articula áreas de roças individuais e coletivas, quintais e manejo de áreas florestadas e agroflorestadas. O principal elemento desse sistema são as roças de coivara, que são feitas em clareiras abertas na floresta ou na capoeira por meio de derrubada da vegetação e o posterior uso do fogo, e, após 3 a 5 anos de cultivo, são deixadas em pousio (ANDRADE et. al., 2019, p. 58).

Em uma perspectiva macro, os questionamentos e as ameaças a esses sistemas tradicionais de cultivo estão postos. Mazoyer e Roudart (2010) elencam problemas de produtividade e concorrência de modelos mais tecnificados, aliados aos avanços do desflorestamento, como questões que se colocam como desafios ao futuro das agriculturas baseadas em derrubada-queima. Assim, “A questão de sua sobrevivência e de seu aperfeiçoamento, e a questão do desenvolvimento de sistemas pós-florestais capazes de substituí-los é colocada de maneira urgente” (IDEM, p. 169).

No caso em estudo, percebeu-se em todas as entrevistas a preocupação com a questão ambiental. Mas ela é posta em associação com a questão identitária, a segurança alimentar e a reprodução social que seus sistemas de agricultura permitiram por gerações. Esta associação *reprodução da natureza-reprodução social* é uma das fortalezas sobre as quais a comunidade se mantém. Em outras palavras, há uma racionalidade ambiental e socioproductiva que sustenta tais práticas (ver síntese no Quadro 6); geradora e gerada por tais práticas.

Algumas falas dão a entender que houve um período (antes da criação do parque ou antes do trabalho com agroflorestas) em que o impacto das queimadas (por frequência e proporção maior de área queimada) em busca de maior produção, estariam ocasionando um desgaste acentuado na capacidade produtiva do solo, situação que dizem ter sido revertida nos últimos anos. Embora se possa ter esta impressão, seria necessário um estudo comparativo entre as condições atuais e as de 30 anos atrás para relacionar com os possíveis efeitos das agroflorestas; e um comparativo entre agora e 50 anos atrás para relacionar com mudanças ocasionadas pela proximidade e pressão do parque e da legislação ambiental. Mesmo que não se tenha tais comparativos e análises, consideramos pertinente apontar tais possibilidades.

É bem possível que tanto o parque quanto as experiências com agroflorestas, assim como o contexto da crise ambiental e os espaços de trocas de experiências, discussão e diálogo de saberes em que as lideranças e o quilombo como um todo participaram nas últimas décadas, incluindo fortemente a luta pelo reconhecimento e garantia do território, tenham sido importantes na construção de mudanças internas. Como diz Sevilla-Guzmán (2005), as agriculturas tradicionais são dinâmicas, produzem e incorporam transformações a partir de experiências e aprendizados internos e externos, porém, apropriando-se e adaptando as mudanças à sua realidade, seus conhecimentos e expectativas enquanto grupo social.

#### 4.4.3 Aprendizado e conhecimentos da agricultura tradicional quilombola

A invenção da agricultura pela humanidade foi lenta e fruto de contínuas observações, práticas e adaptações. Tudo isso foi revelando uma capacidade inventiva e de construção de saberes (MAZOYER & ROUDART, 2010). A agricultura quilombola é rica em conhecimentos, fruto de experimentações e da transmissão oral que atravessou o tempo, foi e segue se adaptando aos novos desafios: “É um conhecimento dos antigos, que aprenderam com a própria natureza...” (Q-23, mai/22). Nas palavras de uma assessora ligada à ONG que atua junto aos quilombos do Vale do Ribeira:

Insistimos na força, na potência do sistema agrícola quilombola. Vocês já fazem a tal agroecologia muito antes, há 400 anos, manejam este território, carregado de saber, de tanto conhecimento que às vezes nem as comunidades têm a dimensão do seu valor (MS-32, mai/22).

O processo como os conhecimentos são produzidos e compartilhados com os sucessores dentro da família e com os outros (na comunidade ou fora dela) é uma preocupação presente...

A gente nasceu e os pais já mexiam com aquilo. Então vai aprendendo desde pequeno, indo pra roça. O pai, o avô vão embora e os que ficam vão fazendo e seguindo (Q-12, jul/22).

Os conhecimentos vêm dos meus antepassados. Eu trabalho desde os 7 anos na roça e estou com 77 anos. Nós ia com meu pai e minha mãe, meus irmãos pra roça. Os irmãos mais velhos cuidam dos mais novo, balançando numa rede de pano, cuidando ali; os mais grande já trabalhava. E assim a gente foi aprendendo. Todos os nossos irmãos foi assim, aprenderam a trabalhar indo com os pais na roça. Então esse conhecimento vem dos antepassados (Q-25, mai/22).

Quando eu era mais jovem, eu convivia muito com pessoas mais velhas. Aprendendo sempre com os mais velhos, conversando com as pessoas mais velhas, eu fui aprendendo como é a vida. Fui aprendendo de tudo da vida e da

roça. (...) Só traz o sal e o querosene, porque o resto tudo das coisas sai lá do meio do mato. Sai tudo do mato, da terra, só ter cabeça, ter ideia (Q-14, jul/22).

Mas além do aprendizado das roças a partir da experiência e conhecimentos dos antigos, geralmente apontados como patrimônio cultural que assegurou a reprodução social da comunidade, atualmente há também uma reflexão sobre a necessidade de repensar algumas práticas do passado (seja em melhores controles em torno da roça de coivara, seja discutindo criticamente a internalização de tecnologias ou linhas de produção modernas) e, em perspectiva, sobre quem e como irá suceder as atuais gerações.

A agricultura quilombola é baseada em conhecimentos e técnicas desenvolvidos e transmitidos entre gerações, mas está longe de ser um sistema congelado, estático. Há criação e adaptação constantes em relação às demandas da comunidade e da percepção das condições da natureza. Mas as interações com o mundo externo influenciam e internalizam novidades, como as que vieram com a agrofloresta ou, antes dela, no período em que experimentaram o uso de agrotóxicos. Geralmente, as novidades geram questionamentos, trocas de ideias e movimentações internas; e por vezes os polos divergentes estão entre jovens (que querem inovar) e antigos (mais apegados ao tradicional). Um exemplo recente, mencionado em entrevistas, diz respeito aos riscos de um aumento na criação de búfalos e como a comunidade vem procurando lidar com essa questão. Essas preocupações e o modo de conduzir tais discussões são desafios permanentes no quilombo e nos levam a analisar a disposição e capacidade interna de dialogar com distintos saberes, expectativas e modelos de produção.

A questão ganha ainda mais complexidade, dado que estas discussões incorporam a compreensão de território comum, da *natureza do lugar*, como diz Escobar (2005a) e da *racionalidade ambiental* (LEFF, 2006) que sustentaram tais modos de produção, uso e cuidado/reprodução dos bens comuns. Então, o embate entre tradição e inovação é um desafio ao *diálogo de saberes* (SANTOS, 2002) com distintas experiências externas, mas que a comunidade procura mediar a partir de sua *racionalidade socioecológica* construída na relação com o *lugar* e com a *coletividade*, ou seja, com os valores, saberes e *habitus* que formam a identidade coletiva do quilombo.

Em relação à sucessão, percebe-se uma preocupação a respeito dos jovens estarem ou não assumindo o presente e dando perspectiva de futuro à agricultura e às relações comunitárias. O perguntar-se sobre o futuro traz consigo a demonstração de que a agricultura tradicional não significa algo estático, mas sim um processo dinâmico de repensar e adaptar a partir de sua visão de mundo e necessidades.

Os *griôs* [idosos] se indo e a importância de incentivar e trazer os jovens para as lutas em geral, para a participação nas experiências da comunidade... Para dar continuidade aos quilombos, na questão social, política, produção: tudo que envolve a comunidade (Q-30, mai/22).

Roça de coivara você não vai lá hoje e amanhã já terminou. Se não faz reunida, vai semanas inteiras só roçando. Só que antigamente era só na foice e no machado. Não tinha motosserra. Derrubava aquelas árvores grossa tudo no machado. Era pesado. Por isso acho que a juventude não vai seguir isso aí. Talvez algum, mas a maioria não (Q-12, jul/22).

A gente conversa com os jovens: o que que vamos fazer, quando vai começar, como é que nós vamos fazer... Pra entender como é que vai trabalhar. Volta e meia a gente conversa com a juventude dos parentes (Q-14, jul/22)).

As lideranças e os anciões demonstram maior preocupação e dedicação de esforços para a formação e motivação dos jovens para permanecer no quilombo e dar seguimento à agricultura tradicional. Mesmo que muitos estejam fora da comunidade, trabalhando em centros urbanos (foram citados a região metropolitana de Curitiba, PR, e o Vale do Itajaí e região de Joinville, SC, como os destinos mais frequentes de jovens da comunidade), a grande maioria mantém vínculos estreitos com a família que permaneceu e também segue como membro da *Associação* do quilombo, de modo a não perder a condição de quilombola. Para as lideranças e também para a parte da família que permaneceu, esses fatores demonstram que as pessoas saem por um período em busca de melhor renda, mas seguem vinculadas à família e à comunidade para um retorno assim que tenha acumulado algum recurso ou no caso de perder o emprego na cidade. Quando retornam, outro desafio passa a ser a compatibilização entre os saberes e a trajetória construída como território comum e os valores e aprendizados, muito diferentes, que os jovens conviveram nas cidades e empresas onde trabalharam. A este respeito, as observações e entrevistas não alcançaram uma resposta clara e segura das famílias e nem como grupo social. O que se percebeu, em certa medida, foi que as pessoas saem por um período, carregando a expectativa de retorno; que muitas trazem ideias e projetos distintos sobre os sistemas de agricultura (influenciados pelas tecnologias modernas) e que, a respeito da gestão comunitária dos bens, desde o reconhecimento do quilombo isso não tem sido questionado.

Ao mesmo tempo em que refletem sobre a sucessão, algumas falas de lideranças jovens reconhecem os impactos e o desgaste da terra em um período em que se buscou maior produção e comércio. Foi possível entender, embora as datas não sejam precisas, que isso coincidiu com as décadas de 1980 e 1990, quando foram construídas vias de acesso rodoviário e se intensificaram as relações de mercado.

No tempo do meu sogro, eles faziam muita coivara, de roça grande, e queimava demais, muito seguido. E aí tinha lugar que a terra tava muito ruim, muito desgastada. Então a gente tem que cuidar disso... (Q-21, jul/22).

As controvérsias a respeito da coivara não se restringem à legislação, aos possíveis impactos ambientais e nem a questões técnicas (como se isso já não fosse o bastante). A questão dos territórios e direitos quilombolas envolve a comunicação e conquista de apoio da sociedade civil e de força política. A comunidade recebe pesquisadores, ambientalistas, mediadores sociais que atuam em ONGs, grupos das pastorais da igreja e tem buscado aumentar os intercâmbios e as visitas de turismo pedagógico. Mas as pessoas das cidades e de outras regiões, como entendem as queimadas que são parte das roças de coivara?

A gente explica pro pessoal que vem de fora, pros turistas que vem nos visitar, o que que é e porque a gente faz a coivara, mas eles que só moraram na cidade grande não entende o que a gente faz, nunca viram. A diferença entre o que a gente faz aqui e as queimadas que os grandes fazem na Amazônia, é que a nossa aqui tem limite e lá eles não têm limite. A fumacinha que nós faz aqui, nem lá no ar ela não chega; ela subiu aqui um km ou dois, ela já se espalha e some tudo. Agora, lá no norte é muito, lá é coisa descomposto! (Q-15, jul/22).

As famílias da comunidade, quando confrontadas por alguma pessoa que não pertença ao seu grupo social e que não seja quilombola, como explicam e justificam a prática da coivara? Os turistas que o quilombo vem recebendo nos últimos anos, organizados em caravanas escolares, como veem a coivara? O pessoal não confunde com as grandes queimadas?

Ficam curiosos, querem ver e fazem pergunta. E a gente vai respondendo, explicando que tem autorização, faz aceiro com cuidado pra não passar fogo, que é pra fazer roça pra plantar pro mantimento... Vem da tradição, a gente aprendeu isso com os antepassados e sempre deu certo, sempre garantiu a comida das famílias da comunidade. A gente tem a terra pra conviver em cima dela; não é pra ser vendida (Q-12, jul/22).

Quem não mora no quilombo não tá entendendo isso. Então quem tá lá fora e nós aqui dentro também precisa conhecer a verdade. Porque se nós quer vida pra nós, queremos vida também pra terra. Porque a terra ela dá, ela produz, mas ela sofre, acaba com ela. E depois de acabar com ela, vira o quê? Vira um deserto, tudo morre, não nasce mais mato, porque matou a natureza, matou também aquelas pessoas que vivem ali, e os filhos deles também que está naquela base morre também no mesmo buraco. Como diz nas Escrituras: acaba um cego guiando o outro e acaba caindo tudo no buraco (Q-14, jul/22).

Como nós fazemos roça de queimada, isso que o pessoal tá fazendo na Amazônia, derrubando com trator tudo e queimando tudo, por isso condena nós também. Mas não é isso, porque nós trabalhamos em rodízio; depois que a gente faz e colhe uma roça, a gente abandona aquele lugar e deixa recuperar a mata, deixa 4, 5 anos de pousio ali parado e depois volta naquela capoeira que regenerou, derruba, queima e faz roça de novo; esse é o rodízio. A capoeira volta rápido com 2, 3 anos já tá

crescida, porque a terra é boa, a gente não desgasta a terra fazendo uma ou duas colheitas, então a mata atlântica volta rápido (Q-25, mai/22).

O que se percebe de imediato percorrendo as roças é a diversidade de cultivos, que formam a base alimentar da comunidade, e cuja produção é tradicionalmente realizada nos roçados. As pessoas sabem dessa importância e a apontam como uma diferença positiva em relação ao agronegócio: “Nós trabalha com muitos produtos, muita cultura. E eles, os grandes, só com um produto, não se preocupam com a alimentação do povo” (Q-11, jul/22).

Um dos líderes do quilombo, que entre outras funções, faz parte do grupo que organiza e recepciona as caravanas de estudantes, diz que uma fala necessária e que fazem aos visitantes é sobre a diferenciação entre o modo de produção do quilombo e o dos grandes fazendeiros, que provocam queimadas para a instalação de monoculturas.

A vantagem que tem pra nós aqui em comparação, é que quando nós queimamos meio alqueire de roça, nós queimamos pra produzir a lavoura, a mercadoria pra nós comer, tirar o sustento pros filhos, né? Nós queimamos pra isso! Agora, na Amazônia, eles não fazem pra isso, pelo jeito que eu percebo, não! Que a gente sempre assiste as queimadas, as coisas que acontece lá (Q-15, jul/22).

O pessoal da cidade deve entender a queimada que fazemos pra roça, porque é diferente das grandes queimadas. E fazemos com cuidado, com aceiro, e pra nós a queimada produz melhor. Quando planta na roça de segundo, terceiro ano, o milho já fica meio amarelo. A queima também reduz alguma praga, tipo a lesma (Q-16, jul/22).

Lá na Amazônia não é o que nós fazemos aqui; o problema lá é outro problema. É grande fazenda pra boi e talvez até nem seja, né? Tem muito tipo de queima que você nem sabe pra que que tá queimando; porque nem capim não semeia (...). Queima hoje, amanhã, depois, o fogo vai pra cá vai pra lá, fica 15 dias, um mês queimando. Então aquilo é uma coisa fora de controle, fora do equilíbrio, e você não sabe qual é o fundamento que tão fazendo aquilo (Q-15, jul/22).

#### 4.5 AGRICULTURA TRADICIONAL E A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA

Seja por questões da própria comunidade, seja pela criação do parque abrangendo área do quilombo, seja ainda pelas iniciativas de agrofloresta e discussão da agroecologia, a agricultura tradicional praticada pelas famílias e a própria comunidade quilombola vêm enfrentando nas últimas décadas uma situação de controvérsias no tocante à sustentabilidade de seus sistemas de produção e à conservação das florestas.

#### 4.5.1 Territórios dos comuns e unidades de conservação

O debate, a legislação e as práticas de conservação têm exposto contradições nas últimas décadas. A primeira grande questão é propor a separação entre áreas que se protegem integralmente (o “mito da natureza intocada”, segundo Diegues) e outras em que a exploração e esgotamentos dos recursos da natureza não têm limites, como ocorre nas áreas de mineração e as de agricultura intensa à base de monoculturas e insumos industriais. Isso fica evidenciado na distinção radical entre parques e áreas utilizadas pelo chamado agronegócio.

Um segundo problema a se destacar é a separação entre pessoas/comunidades e conservação, também referida por Diegues. Esta é a maior geradora de crise nos ‘territórios de vida’, ocupados por comunidades tradicionais, e sobre os quais a criação de UCs visou retirar as populações, sendo que essas pessoas eram diretamente responsáveis tanto pelos ecossistemas preservados quanto pelo agroecossistemas sustentáveis encontrados nesses locais, como afirma um dos líderes do movimento quilombola do Vale do Ribeira:

O povo sempre fez preservação. Tanto é verdade que criaram os parques em cima das comunidades, onde acharam mato, floresta. Então o povo sempre conservou, do jeito dele. Agora, o que complica é que eles colocaram leis, criaram os parques e tudo mais; por outro lado eles criam regras que atrapalha a vida do povo e afastaram o povo de dentro da área que era deles; e passaram a área pro Estado. E aí criou o problema, criou o conflito (Q-23, mai/22).

O modelo de conservação da natureza adotado no Brasil, baseado em parques sem a presença humana, que por sua vez se baseia no modelo implantado nos Estados Unidos da América (DIEGUES, 2008), ignora a presença, modos de vida, conhecimentos, usos e manejos das populações tradicionais no interior dessas áreas por décadas ou até centenas de anos, sem que fossem destruídas.

Durante um encontro realizado em maio de 2022, organizado pelo Instituto Socioambiental (ISA), que presta assessoria às comunidades tradicionais no Vale do Ribeira, uma pergunta motivou intenso debate em grupos de trabalho: *É o Governo que vai dizer como a conservação ambiental deve ser nos territórios quilombolas?* Devido à história de negação de direitos e desconfiados dos interesses e grupos políticos que predominam nas instâncias do Estado, os quilombolas responderam, resumidamente, da seguinte maneira: ***o governo não conhece e não reconhece a realidade das comunidades e nem as demandas. Quem deve dizer como é e como quer que seja a conservação ambiental é a comunidade, que já cuida dos seus territórios há séculos.***

Como se viu, um dos elementos constitutivos da coivara e que lhe permitem maior grau de sustentabilidade é a rotação de áreas; ou, como dizem alguns autores, o fato de ser uma agricultura itinerante (MAZOYER & ROUDART, 2010), que não repete sucessivamente o cultivo na mesma área sem o período de pousio e regeneração da vegetação e da fertilidade do solo. Então, a limitação territorial para a realização das roças de coivara é um fator de esgotamento dos recursos naturais e produtivos. No entanto, a comunidade passou a receber a pressão de restrição de área com a criação da unidade de conservação em grande parcela do território que dispunham.

Nas palavras de um agricultor ao se referir à fiscalização e multas: “Antes do quilombo, era todo dia complicando com o pessoal por aí” (Q-17, jul/22). A fala expressa a percepção de mudança nas formas de pressão por parte do Estado depois que a comunidade fortaleceu sua organização e representação por meio da *Associação* e conquistou o reconhecimento e o direito ao território como quilombo.

Moradores do quilombo RGTS e Cedro falam que a criação do parque limitou as áreas e tirou a autonomia das famílias para a realização das roças:

A gente trabalhava pro lado de lá e de cá do Turvo. Fazia roça aqui, depois deixava descansar e ia fazer roça do lado de lá. Depois do parque mudou tudo. O parque chegou em 1969, mas nós já estava aqui. Foi o parque que chegou em cima de nós. Nós não atropelou ninguém (Q-12, jul/22).

Nós não tivemos a oportunidade de estudar, de se informar. Fomos sabendo da história do território com nossos pais e avós. E tudo começou a mudar em 1969 quando o parque veio em cima de nós (Q-28, jul/22).

Ouve-se de lideranças que a conservação da natureza encontrada do Vale do Ribeira motivou a criação dos parques, e que essa condição seria decorrência das formas de ocupação e uso pelas comunidades tradicionais, que fazem uso e manejo sustentável dos bens naturais (florestas, solo e água). Para quem atua na mediação social, as razões para a criação das UCs se devem tanto às condições de conservação presentes na região quanto ao fato de serem, à época, terras devolutas, do ponto de vista do Estado, mesmo que fossem ocupadas pelas populações tradicionais.

A criação dos parques no Vale do Ribeira ocorreu em distintas épocas, e assim não sei se a motivação para se tornarem parques foi sempre para retirar das mãos de populações tradicionais, porções de território, que se eram destas, eram em terras ditas devolutas (...) Essa condição de terras sem titulação (devolutas), em momentos antes de 1988, e principalmente como remanescentes florestais em região de topografia acidentada, preterida em relação ao planalto paulista, e diante aos ímpetos depredatórios que se voltariam também para essas porções, a

definição por áreas protegidas tornava-se forte, buscando confrontar essas forças de capitalismo extrativista (MS-31, jul/22).

Essa qualidade da conservação da Mata Atlântica é sim resultante e contribuição de manejo, ao que se tem de práticas das comunidades tradicionais. E chega agora, ainda que timidamente, à observação de que áreas comunitárias, de manejos por agricultores familiares tradicionais são ou podem ser entendidas e tratadas como áreas protegidas, e assim a primazia das comunidades para continuidade dessas formas de vida e ocupação de territórios seja respeitada, reconhecida e valorizada (MS-31, jul/22).

Apesar do cenário ambíguo e inseguro que resulta da condição que se encontra o quilombo de não ter assegurada a autonomia para acesso e uso dos bens naturais comuns, as famílias mais antigas, que têm raízes profundas no território e nas práticas agrícolas tradicionais, reconhecem avanços na relação com a unidade de conservação:

Tem as discussão na reunião da RDS, que dá orientação; só fala de plano de manejo. Se fizer uma roça, tem que ser na medida certa, até meio alqueire, fazer aceiro... E isso que pra nós ainda libera pra queimar, porque é tradicional, mas outros não pode (Q-03, jul/22).

Hoje em dia somos parceiros, porque o parque trabalha com nós. Mas antes, tinha mais problemas, porque as pessoas não sabia o que podia e o que não podia fazer. Ou tirava madeira, palmito porque precisava, dependia daquilo... Hoje tem outros meios pra sobreviver (Q-04, jul/22).

Assim, a demarcação do território e os acordos de uso da área a partir da criação da RDS (ainda que seja um uso cercado de normas) com a participação da comunidade no Conselho da reserva, têm levado a um contexto relativamente pacificado entre quilombolas e parque, o que alimenta uma perspectiva de moderado otimismo em parte das lideranças nas possibilidades de convivência e até de cooperação com a unidade de conservação.

### **Questões de síntese acerca dos conflitos e avanços na relação com a UC:**

- A comunidade demonstra certa insegurança sobre a condição para permanecerem (as famílias atuais e seus descendentes) no território, já que ainda não obteve a titulação da área;
- A situação de terem a permissão de uso da terra para agricultura condicionada, ou seja, sem a autonomia de acesso e uso dos bens do território que tinham antes da criação do parque;
- A questão que envolve legislação, controle, fiscalização e multas, que dizem não ser aplicada igualmente para os grandes produtores e desmatadores;
- A maior confiança no seu próprio cuidado com as águas (por sua disposição e necessidade) do que nos interesses e capacidade do Estado, por meio do parque, para tal garantia;

- A UC como agente ambíguo: externo-interno; interveniente e parceiro. O espaço de discussões e deliberações participativas que se constitui no Conselho da RDS representa uma abertura para relações de maior cooperação entre a gestão do parque e as comunidades, mas este é um processo de construção lenta e de conquista de confiança de parte a parte.

#### 4.5.2 Agrofloresta: avanços, conflitos e limites no diálogo

A partir dos anos 1990, os quilombos e outras comunidades rurais da Barra do Turvo e de municípios da região se mobilizaram em torno de propostas alternativas de produção. A mais destacada experiência se desenvolveu em torno dos chamados sistemas agroflorestais. A partir da implantação e das orientações sobre o manejo agroflorestal, surgiram projetos de apoio e iniciativas de organização associativa e de comercialização.

As famílias quilombolas da Barra do Turvo participaram ativamente das ações (reuniões, intercâmbios, mutirões, implantação de agroflorestas, comercialização de produtos, etc.) e como membros associados à Cooperafloresta (STEENBOCK *et al.*, 2013). Os depoimentos da maioria das pessoas apontaram para o reconhecimento de um importante e inovador processo de mudanças nas formas de manejo e na comercialização dos produtos das agroflorestas oportunizado pela organização. “Na época forte da agrofloresta, vinha gente de todo lado pra conhecer, visitar; e outros pra fazer estudos, levantamento...” (Q-03, jul/22).

Fonini e Lima (2013, p. 220) apontam que

(...) as agroflorestas possibilitaram o acesso a uma variedade de alimentos, principalmente frutas, que tem elevado valor nutricional e riqueza em vitaminas e minerais essenciais ao organismo. Por outro lado, a associação influenciou na proibição do uso da queima no plantio – agricultura tradicional de coivara – o que interferiu sobremaneira na relação das famílias de agricultores com a roça, reduzindo o plantio de alimentos básicos, principalmente o arroz.

Com o passar dos anos, as famílias do quilombo RGTS foram se retirando da associação criada para coordenar os trabalhos agroflorestais. No decorrer do processo, as diferenças de visão de mundo, das práticas agrícolas e dos métodos de condução dos trabalhos foram aflorando entre as famílias quilombolas do Ribeirão Grande-Terra Seca e algumas lideranças e técnicos da Cooperafloresta (DE BIASE, 2016), o que levou a tensões e a uma paulatina desassociação.

Um dos motivos de divergência diz respeito à contrariedade dos ‘agrofloresteiros’ à prática da coivara e como essa ‘norma’ chega de fora para dentro da comunidade. Um agricultor resume a nova situação: “No tempo da Coopera não podia queimar nem usar veneno. Todo

mundo entrou, mas depois foram saindo pela exigência de não queimar” (Q-14, fev/22). E nas palavras de uma agricultora: “A Coopera até hoje não aceita a queimada. Mas a Coopera também ajudou muito” (Q-04, jul/22). Na caixa de texto Relato 2, um dos pioneiros na agrofloresta entre os quilombolas do Ribeirão Grande-Terra Seca traz um pouco da trajetória e dá uma dimensão desse processo.

Mesmo sem ter ocorrido um conflito aberto com a Cooperafloresta, nem sequer por aqueles que se retiraram, percebe-se que os conhecimentos e os valores que subjazem à agricultura que tradicionalmente praticavam exerceram uma força contrária ao seu abandono e, inclusive, levou a um movimento de resgate daquelas práticas. Como disse um líder da comunidade: “No sistema nosso, de quilombo, vai ser difícil acabar com a coivara. Levamos pra assembleia da *Associação* pras pessoas não queimar logo depois da outra; que maneje e plante sem queimar” (Q-12, jul/22). Ele se refere a incentivar as pessoas, ao fazerem um novo plantio logo em seguida à roça de coivara, que não queimem a pouca vegetação que se formou. Em vez disso, pode-se fazer uma roçada e capina seletiva e plantar nos espaços abertos. Depois de uma segunda ou terceira safra, a área então seria deixada para a regeneração da capoeira até atingir um estágio de desenvolvimento que permitida uma adequada recuperação da capacidade produtiva e reprodução da biodiversidade da área.

#### Relato 2 – *Um ponto de vista sobre a história das agroflorestas e da Cooperafloresta*

*“A Coopera foi criada aqui assim: apareceu por aí um cara, um técnico da CATI<sup>37</sup>. Ele foi lá em casa e falou assim: “Seu (...), vamos fazer um serviço assim, assim aqui na sua produção?” Vamos. “Então na segunda-feira vamos fazer uma reunidinha aqui pra você”. E acabou que eles foram lá em casa e fizeram uma reunida. Aqueles seis, sete caboclo que fez a reunida pra mim, dali a cinco dias era pra outro, dali uns dias era pra outro e assim foi indo... Fomos fazendo aquelas trocas, fazendo aquelas trocas.*

*E ali onde a gente foi fazendo aquelas carpidas, ele foi arrumando semente de hortaliça: era feijão andu, feijão de porco, crotalária e vai daqui, vai dali, semente de uma coisa e de outra. E plantava aquilo ali e plantava lavoura. E conforme plantava lavoura, aquele troço ia produzindo também, quando foi uma conta em diante, for crescendo e foi virando tipo um reflorestamento. E dali por diante, quando foi umas horas veio vindo muda. Veio muda de fruta de toda qualidade e de árvore também. E fomos fazendo. E aí sei dizer que de uma conta em diante, nós fomos reflorestando e fomos fazendo plantação sem queimar. O que que ele trouxe aquela produção daquele jeito pra nós? Era pra nós não usar fogo. Usar mercadoria orgânica, o adubo daquela plantação, e nós fomos produzindo. Fazia aquele plantio e não usava fogo, plantava, adubava a terra, tirava e vai e vai...*

*Depois achamos um jeito de fazer uma feira em Curitiba. E nessa história de feira a gente foi vendendo. Todo sábado vendia e na segunda recebia. Vendia de tudo que a gente tinha: banana, batata-doce, mandioca, abobrinha, de tudo! Criou a associação (a Cooperafloresta) e essa feira continuou muito*

<sup>37</sup> A Coordenadoria de Assistência Técnica Integral (CATI) é um órgão vinculado à Secretaria de Agricultura e Abastecimento do Estado de São Paulo para atuar na assistência técnica e extensão rural (ATER) junto aos agricultores paulistas.

*tempo. Quando foi uma conta em diante, o problema que eu falo pra você, foi ficando grande e gerando muito gasto. No início era pequena e com baixo custo, mas depois cresceu e passou a ter muito gasto. Quando foi uma altura em diante, foi virando empresa, ela ocupou estagiário, engenheiro agrônomo, contador, foi comprado carro, foi comprado moto, foi comprado isso e aquilo. E esse negócio foi gerando grande gasto. E o que aconteceu? O agricultor que vendia 5 mil por mês, 2 era dele e 3 tava ficando com a associação. Porque tinha que pagar... E aí os produtores caíram tudo no chão, porque ele vendia aquela quantia e o dinheiro vinha só a metade e não dava pra pagar o que era preciso. E foi ali que ela faliu. Os agricultores foram saindo porque não valia a pena; achavam que tava fazendo dinheiro só pra ela e pra adubar a terra.*

*Mas a Coopera teve muitos sócios, chegou a fabricar tudo quanto é coisa lá dentro: era sorvete, tudo que é tipo de doce, banana chips... Mas foi acabando... Quando o pessoal viu que tava trabalhando e não tava dando pra manter eles, tava dando pra manter só a firma, saíram tudo. No meu caso, quando que eu percebi isso aí, eu passei a mão na caneta e fiz um calculamento. Fui fazendo, fui fazendo e quando deu um mês que eu vi o que eu tinha mandado e o que sobrou pra mim, eu fui lá e disse “Me dá todos os meus documentos aí e pode encerrar”. Eu fui um dos primeiros que entrou e um dos primeiros que saiu” (Q-15, jul/22).*

Sobre os métodos de promover a agrofloresta na Barra do Turvo, lideranças de outros quilombos da região relatam que acompanharam o processo e que discordavam com o que ocorria, principalmente em relação ao modelo fechado de manejo agroflorestral e à forma como as roças tradicionais eram rechaçadas.

Tinha um pessoal lá na Barra que tinha vontade de ainda continuar com a cultura da coivara. Enquanto a agrofloresta não dava essa margem pra eles ter as duas coisas; teve essa radicalização. Aí se você vai pra cultura da coivara, não poderia entrar na agrofloresta. A gente participou de alguns debates deles lá na época (Q-24, mai/22).

Meio que obrigava a ter agrofloresta, meio na marra. E isso veio de encontro dos ambientalistas, veio de encontro e pegou forte. O pessoal que plantava bastante milho no meio daqueles morro, feijão... Você não pode plantar feijão no meio do mato, não tem como. Plantar milho no meio do mato, arroz a mesma coisa: não sai. Tem que ser numa área limpa; verdura, legume não tem como plantar no meio do mato. Agora cará, alguns pés de banana, esses sai, mas não é muita coisa. Se você plantar banana só no meio do mato, vai ter serviço e não vai ter banana com retorno equivalente ao que você vai gastar ali (Q-23, mai/22).

A Cooperafloresta faz parte da Rede Ecovida de Agroecologia e trabalha com base na certificação participativa. Um entrevistado explica que quando vendiam na feira, em Curitiba, havia uma verificação final para a certificação orgânica da produção agroflorestral:

Quando nós vendia na feira em Curitiba, tinha o cara lá que aprovava que era orgânico. Era um camarada lá que chegava: é orgânico? É! Se o cara falasse que era, tinha que ser. Porque se não fosse orgânico, se desse qualquer problema com uma pessoa lá, aí o pau quebrava (Q-15, jul/22).

Uma liderança quilombola (Q-29) de outra comunidade do Vale do Ribeira relata que, no período em que as experiências e discussões em torno da agrofloresta estavam em alta, houve trocas de experiências e discussões na região; e que eles chegaram a comentar com o pessoal da Barra do Turvo para não abandonarem as roças de coivara quando da implantação das agroflorestas.

### *A Coopera e a agrofloresta na vida e nos modos de produção da comunidade*

Eu saí logo da Coopera porque não me enquadrei no sistema deles; era muita regra. Não permitia fazer a coivara, era só no manejo. Também era proibido usar agrotóxicos, o que eu concordo, nunca gostei. Não sou contra e até aprendi muito com a Coopera. Ajudou na conscientização e orientação pra cuidar mais das coisas, da natureza (Q-12, jul/22).

O problema com a Coopera é que o pessoal não se acertava porque muitos da comunidade queira fazer as duas (coivara e agrofloresta, separadas). Eles eram muito rígidos; não aceitavam a queimada. Só se falava e aceitava o *manejo* [ênfase do entrevistado, que quando fala isso, cita um agrônomo da CATI]. (...) A nossa era uma área demonstrativa; eles não queriam que a gente sáisse (Q-03, jul/22).

Na região dos quilombos da Barra do Turvo, toda fala ou experiência que envolvam o manejo agroflorestal são imediatamente ligadas/relacionadas à Cooperafloresta. Isso por si já demonstra a força que a associação e sua proposta de trabalho, produção e comercialização tiveram por aproximadamente 20 anos. Mesmo as pessoas que já saíram da Coopera, em distintos momentos da conversa relatam passagens e expressam sentimentos contraditórios, ora falando de avanços obtidos, ora apresentando um problema, uma queixa. Enfim, na última década a Coopera começou a perder rapidamente a adesão de muitas famílias quilombolas.

Quando a gente trabalhou bastante com agrofloresta, a gente recuperou muita área, muita terra que o solo tava muito pobre, a terra tava muito ruim, não produzia mais. Então, a gente agora aprendeu a fazer a coivara mais controlada, só faz o necessário. A gente faz porque alguns produtos só produz bem na roça e não dão bem na agrofloresta; como é o milho pra gente fazer a farinha. A gente tem a cultura de produzir o milho e fazer a farinha, mas pra isso a gente tem que fazer roça, porque o milho não vem bem na agrofloresta (Q-21, jul/22).

Maioria deixou de fazer coivara quando era sócio da Coopera. Num ponto até que foi bom, (...) também que ensinou a gente a trabalhar de outro jeito. Mas depende o plantio, isso não serve. E pra nós aqui, pra nós bastante gente aqui, a Coopera não deixou boa lembrança não. Não criticando as chefias, eles dava bronca e multa pra um e outro não. Não era muito de acordo com a democracia, né? Até que nós fomos desistindo, garremo em quatro vizinhos e parentes aqui, e saímos fora de uma vez só. Do Ribeirão Grande hoje não tem ninguém (Q-12, jul/22).

Esses depoimentos revelam parte das tensões surgidas no processo. Primeiro, mostra a disposição das famílias da comunidade em participar e aderir à proposta. Porém, em seguida aparecem os problemas no modo de condução pelos técnicos e dirigentes da Cooperafloresta: uma inflexibilidade em torno de um modelo fechado das técnicas de manejo que expôs contradições no processo de mediação, com claras limitações para dialogar com os saberes da comunidade, a partir da racionalidade quilombola. Como se percebe em repetidas falas no decorrer deste trabalho, a comunidade reconheceu que seus sistemas agrícolas poderiam ser aprimorados, seja na relação com as agroflorestas, seja em relação à legislação ambiental. Porém, reclamam a falta de reciprocidade nos esforços de mediação, tradução e diálogo de saberes (SANTOS, 2002).

Tanto na produção agrícola e na criação animal quanto na comercialização, os relatos demonstram mudanças gradativas em relação aos modos como essas atividades eram realizadas décadas atrás. Um exemplo está no modo como eram realizadas a criação/engorda e comercialização de porcos até pouco mais de meio século atrás (como resumimos na caixa de texto Relato 1) e como atualmente enfrentam a ‘onda’ da criação de búfalos. A comunidade, seja nas conversas de vizinhança, seja no espaço da *Associação*, mostra estar atenta à introdução de processos que ameacem direta e objetivamente a agricultura tradicional e o modo de gestão compartilhada do território. Mas tal atenção não se mostra como proibição às mudanças, e sim como cuidado para que a internalização de práticas, tecnologias, etc. passe por um processo de “digestão” pela comunidade, como diz Sevilla-Guzmán (2005), de modo a que a novidade se ajuste à racionalidade socioecológica local; e não o contrário. E assim, os sistemas produtivos, de cooperação e de gestão vão dialogando com o mundo externo, adaptando novidades aos sistemas locais e mostrando uma gradual hibridização de saberes, práticas, modos de produção, que vão sendo apropriados pela comunidade. Esses processos, onde o endógeno se apropria criativamente do externo, permite que as mudanças fortaleçam o território e a identidade quilombola. O caso dos grupos de mulheres que se organizam em torno da agroecologia é uma demonstração destes processos que promovem o protagonismo feminista, dão visibilidade à racionalidade ambiental que gera segurança alimentar e abastece grupos urbanos e fortalecem a identidade quilombola.

Voltando às questões relativas à tensão criada entre agrofloresta e roça de coivara, uma das questões que fizeram parte do contexto de conflitos diz respeito à certificação, já que a Cooperafloresta se vinculou ao processo de comercialização dos produtos agroflorestais como orgânicos. Então, o tratamento que foi dado à prática da agricultura tradicional de coivara pelo processo de certificação orgânica foi o da proibição. Como relatou um ex-membro da Coopera:

A certificação participativa era o que apertava, porque se um jogasse um veneno e fosse descoberto, ia pro conselho da Coopera e tinha seis meses de suspensão pro grupo. Às vezes era rígido com uma liderança pra dar o exemplo. E aí, acabou que fraqueou e o comércio não tinha mais. A Coopera acabou; uma pena (Q-03, jul/22).

Por sua vez, uma liderança que ainda faz parte dos quadros da Coopera lembra que

Para quilombolas e indígenas a roça de queimada está em discussão. A Rede Ecovida aceita na certificação, desde que em áreas separadas. Já na Cooperafloresta, o regimento não aceita que família associada faça queimada, mesmo em área separada da que será certificada (Q-19, jul/22).

Outra agricultora cita algumas orientações e também normas que eram seguidas: não podia ter um lixo no quintal; e se queimasse, tomava suspensão. Relata que ela mesma já levou suspensão quando o marido dela fez uma coivara lá longe, no sertão do Ribeirão Grande.

Quando entrou o reconhecimento do quilombo, que voltou a ter o direito de fazer coivara, todo mundo foi ficando com a *Associação* e saiu da Coopera. (...) Não tem mágoa, eles incentivaram muito pra plantar muita coisa, frutas, trouxeram muita coisa... E abriu venda em Curitiba e levava e vendia de tudo (Q-16, jul/22).

A *Associação* quilombola, criada inicialmente para coordenar e representar a comunidade no processo de reconhecimento do quilombo, foi ampliando seu papel e legitimidade e, com o tempo, constituiu-se também como espaço de discussão e articulação das demandas da produção. Neste sentido, acabou por assumir parte do papel que as famílias viam na Cooperafloresta.

Então criou a *Associação* quilombola e o que aconteceu? Todo mundo, a maioria que tava na Coopera saíram e passaram pro quilombo. Porque no quilombo é o seguinte: quanto você vai cortar? É um alqueire por ano: meio alqueire pras águas e meio alqueire pra seca. E esse alqueire pode queimar. Você pede a ordem pra coordenadora da *Associação* que assina o papel e manda pro gestor da Florestal, aí ele manda pra central e a central da Florestal manda o papel pra você. Aí você pode roçar. Se um dia a Florestal chegar ele vai pedir se você tem o papel, a autorização. Aí você mostra pra eles o papel e tchau! Porque vem a polícia ambiental na sua roça e você tem que ter o papel pra eles conferir, senão complica (Q-15, jul/22).

Na Coopera, se o cara fizesse uma roçada e queimasse ela tava expulso por 90 dias: “Você não vai vender nada, nem fazer nada”. Aqueles que entrou na Coopera, que é a maior parte, teve que parar de fazer roça de coivara, porque não podia queimar. Os outros continuaram como antes. Só que aqueles que entraram, quando eles viram que aquele jeito de plantar no facho ia judiar da família deles, eles saltaram fora. Já a *Associação* do quilombo é diferente. Porque pelo quilombo, pode queimar. É a mesma área ambiental, o quilombo. O mesmo rendimento da Coopera, ele também é. Porque dizer que ele pode queimar, um direito que ele tem particular? Não! Ele pode fazer tudo dentro da regra e da

Fundação Florestal. Então ele trabalha num jeito de associação e como era a roça dos antigos, mas tem regra (Q-15, jul/22).

Composta e criada para representar o conjunto da comunidade, a *Associação* tem procurado resgatar elementos da história do lugar e que fortaleçam os laços comunitários e a identidade quilombola. Neste sentido, a roça tradicional também é colocada como tradição, conhecimento e direito da comunidade, ao mesmo tempo em que os cuidados com os bens comuns precisam ser levados em conta nas práticas agrícolas. “Nos últimos anos melhorou muito. Se não fosse a *Associação*, estava tudo acabado: cabeceiras d’água, capoeirão não tinha mais, se não fizer aceiro é multado...” (Q-05, jul/22).

A *Associação* quilombola é tratada em tópico adiante, mas convém aqui registrar que muitas falas sugerem um sentido de respeito à entidade, tanto pela representatividade quanto pela transparência e firmeza como defende os interesses coletivos, desde o processo de reconhecimento do quilombo. Neste sentido, buscam evidenciar um formato de discussão democrática e legítima exercido pela *Associação*, em consonância com a história, a identidade e os valores comunitários do quilombo (apesar de uma liderança relativizar este espaço como representação formal, como se verá adiante).

#### Considerações de síntese acerca da relação entre a agrofloresta proposta e a roça tradicional de coivara:

- Identificou-se uma sensível diferença entre o sistema agrícola tradicional quilombola e o que a Coopera propunha como agrofloresta, tanto nas práticas de manejo quanto nos produtos gerados. Enquanto as roças tradicionais aportam o que as famílias têm como hábitos alimentares (milho, feijão, arroz, mandioca), as agroflorestas privilegiam as frutíferas; e mesmo que se buscasse trabalhar com tais culturas alimentares, a exigência de manejo em SAF impossibilitava a produção de culturas anuais da base alimentar da comunidade. Com isso, as culturas tradicionais tiveram menos espaço no sistema de agrofloresta;
- O tipo de trabalho, de manejo, foi outro fator de divergência, não permitindo o corte-queima-plantio-pousio, que é o que repõe nutrientes ao solo para a agricultura tradicional (poupando aportes de adubos externos) para as roças que serão feitas anos depois. Esta racionalidade produção-regeneração parece não ter sido compreendida ou aceita pelos técnicos agrofloresteiros;
- A proposta e o desenvolvimento da agrofloresta com base em um modelo externo (o *modelo Ernst*) introduzido como um ‘pacote técnico fechado’. Os relatos indicam que a proposta foi

trazida com pouca ou nenhuma abertura para entender a agricultura tradicional e dialogar a respeito da situação e de possibilidades de combinação de formas de produção e manejo. Então, não houve *diálogo de saberes* e *'tradução'* entre diferentes experiências e conhecimentos, como propõe Santos (2002);

- Finalmente, a proibição de que as famílias seguissem com as práticas tradicionais de agricultura baseadas na coivara, mesmo que fosse em locais distantes das agroflorestas. Com base em tal proibição, as famílias que persistissem nos dois modelos recebiam punições, que foram relatados como suspensões de poder comercializar através da associação, por exemplo.

Santos (2002) chama atenção da sociedade para um fenômeno que ele denomina “desperdício da experiência”. O autor nos provoca a refletir sobre os modos de organização da vida social, produtiva e de relação com a natureza que comunidades tradicionais mantêm e que representam possibilidades enquanto racionalidades construídas pelas diferentes culturas, mas que a sociedade e as epistemologias modernas desprezaram e, então, foram perdendo a sensibilidade e capacidade de compreender e dialogar com tais conhecimentos. Em razão disso, ele identifica a necessidade de um esforço de *tradução* e mediação desses saberes para o conjunto da sociedade. No caso da comunidade estudada, ressalta a constatação de que mesmo as experiências “alternativas” que pessoas e organizações externas levaram ao quilombo (como foi o trabalho com as agroflorestas) demonstraram dificuldades em interpretar a racionalidade local e propor abordagens e metodologias baseadas no diálogo de saberes. Ainda que não houvesse, a priori, o propósito de impor um modelo de manejo e produção, o decorrer da experiência evidenciou a tentativa de silenciamento das práticas e saberes da comunidade.

Quanto à proibição da roça de coivara, essa posição contradiz teórica e metodologicamente o paradigma agroecológico que fundamenta suas origens nos conhecimentos tradicionais e, mesmo considerando que todas as modalidades de agricultura sejam dinâmicas, a posição de rejeição à prática tradicional afronta o princípio de que as transformações se constroem a partir e em relação ao que já está constituído (SEVILLA-GUZMÁN, 2005), e o novo seria resultado da digestão do externo processada pelo endógeno.

Ressalta, também e fortemente, a ideia de que a Coopera era ou é “eles”. Com raras exceções, as famílias quilombolas não demonstram sentido de pertencimento ou de poder decisório enquanto estiveram associados à Cooperafloresta. As falas expressam uma dificuldade de participação efetiva, uma ideia de algo externo, que eles não se sentiram membros associados, acolhidos e com protagonismo. É possível interpretar o processo como

uma experiência/organização que “trouxe benefícios” ao mesmo tempo em que “impôs condições”, mas sempre na terceira pessoa. As noções de ‘decidimos’, ‘fizemos’ ou ‘construímos coletivamente’ não aparecem nas falas das/dos quilombolas do Ribeirão Grande-Terra Seca que já se desligaram da Cooperafloresta, que são a grande maioria.

#### 4.5.3 Agricultura tradicional quilombola e agroecologia

*A minha briga lá na ANA é pelo reconhecimento da roça tradicional no campo da agroecologia.*  
(Nilce, maio de 2022, durante evento do ISA)

A participação e debates em encontros, a organização de grupos produtivos e o uso do termo agroecologia nos espaços quilombolas é uma realidade. No quilombo RGTS, desde o período em que a maioria das famílias era associada à Cooperafloresta e, sendo assim, faziam parte da Rede Ecovida de Agroecologia, esta questão tem estado presente e, ao menos as lideranças, discutem seu significado e as possíveis interações e distinções com a agricultura tradicional quilombola.

Estranhamente, por outro lado, algumas lideranças mais antigas dizem não ter a compreensão dessa proximidade de discussão entre agricultura tradicional, agrofloresta e agroecologia: “Se fala por aí, dessa agroecologia. Mas sabe de uma coisa, que sobre isso aí eu já não sei te falar. Ouvi falar, mas não peguei ao menos a experiência disso aí” (Q-12, jul/22).

Essa agroecologia, pra falar a verdade pra você, eu nem entendo isso aí. Não sei se a agroecologia é a mesma agrofloresta, eu não posso decidir! Eu não conversei com ninguém dessa parte. Aqui no tempo da Coopera nós só trabalhava com agrofloresta. Nunca teve conversa de agroecologia na Coopera, só agrofloresta (Q-15, jul/22).

Os conflitos com a Coopera, na visão quilombola, não significam defender uma agricultura convencional. As queixas em relação às restrições que enfrentaram à roça de coivara muitas vezes eram seguidas de valorização das frutas, da comercialização e das alternativas para evitar o uso de agrotóxicos.

A agricultura quilombola tem uma diferença muito grande, gigantesca (!) com o agronegócio. Aqui a grande maioria não usa veneno. E tem a questão do volume, que é menor né? (...) Eles tentam massacrar os agricultores tradicionais e familiares, porque na produção convencional, o lucro pra Bayer e a Monsanto é maior, porque além dos agrotóxicos, tem os transgênicos, que você não pode plantar duas vezes, não pode guardar a semente pra plantar ano que vem. Tipo o milho: se plantar da semente que colheu, vai dar um milho deste tamanho! Não dá nada! Tem que comprar a semente de novo. (...) Então é um modelo pro

agricultor ser escravo deles! Só que nós estamos desviando esse caminho, usando o caminho velho que nós sempre usamos, né? E isso atrapalha o modelo deles, não gostam! (Q-23, mai/22).

A parte da produção que a gente era acostumado, o arroz, milho, feijão, mandioca, era plantado no facho, na capoeira seca. Então era assim: pega essa matinha ali, por exemplo, roçava por baixo e deixava as árvores maiores, se derrubava alguma, você podava todo o facho aqui embaixo, moía tudo e aí você plantava no facho. Quando dava muita palha, aí tinha que abrir, juntava o mato aqui e ali pra poder deixar as leiras pra plantar. E aquele facho, quando fosse dali 6 meses a um ano, aquela fachada que deixou tava tudo podre e virava adubo pra terra. Mas o que não podia era queimar. Só que pra quem não tem outro sustento, não compensa. Porque o giro nosso de antigamente não era assim, era roçar e queimar (Q-15, jul/22).

A contribuição de agentes e informações técnicas tem receptividade, desde que orientada a partir e pela compreensão dos agroecossistemas locais, que respeite e consiga estabelecer diálogos com os conhecimentos e técnicas quilombolas. O caso da adesão inicial à Cooperafloresta e da abertura para parcerias com as ONGs SOF e ISA demonstram esta disposição à cooperação externa. Neste sentido, convém lembrar Sevilla-Guzmán (2005) a respeito das possibilidades de diálogo dos conhecimentos tradicionais com o campo da agroecologia: a agricultura tradicional não é estática e tem desafios de aperfeiçoamento, mas isso ocorre de maneira construtiva nos processos em que o endógeno *digere* o externo, adapta e se apropria daquilo que tem coerência com a sua racionalidade.

Dadas as dificuldades dos agentes de outras culturas se colocarem dessa maneira e também para fortalecer a identidade dos quilombos, a formação de técnicos quilombolas, que possam retornar para as comunidades, é uma perspectiva:

Um apoio, um olhar técnico ajuda muito na produção, orienta... Não no sentido de impor um conhecimento. Mas claro que tem que agregar nossas sabedorias de observar a natureza: estrelas, vento, movimento dos pássaros, a lua, com o dos técnicos. E também precisamos formar nossos próprios técnicos pra orientar (Q-23, mai/22).

De parte de um líder quilombola do Vale do Ribeira, ouve-se uma posição de questionamento em relação às disputas sobre concepção de agroecologia e quanto ao protagonismo no processo social e político que envolvem este campo. Desde que a agroecologia avançou em espaços de políticas públicas, a proposta e as experiências de transição agroecológica ampliaram seu alcance, mas isso pode não ter contemplado e demonstrado de maneira satisfatória as intersecções da agroecologia com as agriculturas tradicionais dos territórios sociais:

Eu acho que a gente sempre fez agroecologia, nossa agricultura orgânica sempre foi agroecológica, sempre foi. Eu acho que quem tem que ser dono disso somos nós, os agricultores. Agora, tem o apoderamento, em parte o Estado quer ser o protagonista daquilo que ele não fez. Eu acho que quem faz somos nós... (Q-23, mai/22).

E tem também os que depois querem trazer regras; eles legalizam a questão da agroecologia (que até a legalidade é bom), mas depois querem dizer quem está fazendo certo ou errado. Na minha opinião, não havia necessidade dessas coisas, dessas disputas... Nós já fazemos, então pra que discutir se já está na prática há muito tempo essa agricultura, então não precisava essas coisas, criar leis, regras... Na minha opinião, eu penso dessa forma. Não sei se tem algumas coisas que a gente ainda não consegue enxergar direito... (Q-23, mai/22).

É pertinente atentar para os questionamentos feitos por lideranças quilombolas em relação à discussão da agroecologia. Antes de mais nada, ressalta-se que este debate vem sendo crescentemente internalizado no movimento quilombola, como disse uma liderança nacional em reunião de nosso grupo de pesquisa ainda no ano de 2019: “A discussão da agroecologia está sendo feita na CONAQ; o movimento está cada vez mais priorizando esta questão” (Q-26, mai/2019). Naquela oportunidade já era mencionada a participação de uma liderança do quilombo RGTS representando a CONAQ na coordenação da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA).

Ressalta-se, também, trecho do próprio documento final do IV Encontro Nacional de Agroecologia (ENA), realizado no ano de 2018, o qual reconhece que a participação e posicionamentos das comunidades tradicionais significa a

(...) expressão de que a agroecologia se encontra com ela mesma, com suas raízes fundadoras. Esse é um avanço decisivo para reafirmar a essência de nosso movimento e nos prevenirmos contra as tentativas de cooptação que pretendem reduzir a agroecologia a um enfoque tecnocrático de “esverdeamento” da agricultura industrial (ENCONTRO..., 2018, p. 42).

A Carta Política do IV ENA diz ainda que o movimento agroecológico “(...) se amplia e se enriquece pela construção de alianças políticas e pelo crescente engajamento de outros movimentos e coletivos que lutam pela democracia e pela sustentabilidade da vida” (ENCONTRO..., p. 42). Tanto esses registros do IV ENA quanto os pontos de vista de lideranças quilombolas recolocam o debate sobre a relação entre as formulações teóricas e políticas do campo agroecológico com os povos e comunidades tradicionais, que em grande medida constituíram as bases epistemológicas que fundaram e postularam a agroecologia como paradigma para discutir as agriculturas e as relações humano-natureza na produção de alimentos (ALTIERI, 1989; NORGAARD, 1989).

Ao passo em que a agroecologia avançou em espaços de políticas públicas e na orientação de experiências, tais considerações soam como alertas para os riscos de cooptação (instrumentalização técnica que tende a uma produção para mercado elitizado) e o controle e garantia desse alinhamento mediante burocratização. Os questionamentos se apresentam, em certa medida, como resgate e prevenção com vistas a uma concepção de agroecologia como um campo de conhecimentos em permanente construção, que além das ciências modernas, retome sua identificação com os territórios socioecológicos que a originaram e os desafios que estes apresentam.

No caso da Cooperafloresta, a introdução de um modelo de manejo agroflorestal sucessional se mostrou como o centro de sua proposta agroecológica. Deste modo, parece que a organização, que orienta suas ações e discussões pelo paradigma agroecológico, teve dificuldade para encontrar e desenvolver um caminho de construção de conhecimentos e práticas que aproximassem os princípios e métodos da agroecologia com os conhecimentos e práticas dos atores sociais dos territórios tradicionais e suas agriculturas.

No sul do Brasil, as experiências baseadas em estratégias e ações de transição agroecológica junto à agricultura familiar são bastante estudadas; e demonstram avanços qualitativos e quantitativos na conversão dos sistemas produtivos e na construção de mercados alternativos. Porém, são escassos os estudos localizados que buscam compreender as racionalidades que fundamentam as agriculturas tradicionais, do mesmo modo que são raras as experiências e estudos críticos sobre os processos de ecologização junto a grupos sociais tradicionais (SCHMITT, 2013). Ainda que não se trate propriamente de transição agroecológica, a autora sugere que se busque dialogar no sentido de possíveis aperfeiçoamentos das experiências de manejo visando assegurar a sustentabilidade de tais agroecossistemas.

Então, nota-se um recente e incipiente esforço de aproximação, tentativa de diálogos e produção de conhecimento crítico das teorias agroecológicas junto aos povos e às agriculturas tradicionais, a exemplo de De Biase (2016). Há uma certa quantidade de estudos, porém mais orientados a evidenciar as experiências de produção e comercialização em bases agroecológicas (ROVER, 2011; PEREZ-CASSARINO, 2012; ROVER & LAMPA, 2013), mas com pouca ou nenhuma problematização acerca da relação dessas experiências com os sistemas agrícolas tradicionais das comunidades.

E assim a roça tradicional de coivara segue marginalizada (ou condenada) e parece representar um tabu para as pesquisas em agroecologia. Um estranhamento que não afetou os epistemólogos das bases da agroecologia, como Altieri (1989) e Norgaard (1989), que, ao contrário, buscaram nas agriculturas tradicionais camponesas importantes referências para

pesquisas que contribuíram para apresentar a agroecologia como um paradigma oriundo das práticas sociais milenares e que, na ciência moderna, interpela um conjunto de áreas do conhecimento no intuito de dialogar com a complexidade da vida das comunidades, de seus modos de produção, da sua relação com a natureza e do abastecimento alimentar.

De qualquer modo, as interações do quilombo com o mundo externo são inevitáveis e é sabido que as agriculturas que mantêm estilos e vínculos imediatos com as demandas e os valores do *lugar* (dos territórios sociais) também são dinâmicas, se modificam, se apropriam, intercambiam e reformulam conhecimentos e práticas. Nas situações em que as comunidades buscam e conseguem autonomia para direcionar essas mudanças (e não sejam meramente submetidas aos interesses da modernidade e da globalização dos mercados), os desafios estão na construção de pontes ao diálogo com o diferente, com o novo, em condição de alteridade e não de assimilação. É nesta perspectiva que as lideranças quilombolas se colocaram durante o Encontro Nacional de Agroecologia, sentido este compartilhado por uma liderança do quilombo RGTS:

[A] agroecologia que queremos para os nossos territórios é aquela onde a gente produz os nossos próprios alimentos, onde a gente consegue manter as nossas técnicas e modelos de produção, mas ao mesmo tempo a gente consiga se desenvolver economicamente, também podemos tirar nossa renda (PEREIRA, 2021).

Durante a pesquisa de campo, as entrevistas e as conversas informais no acompanhamento a atividades cotidianas fizeram emergir aspectos críticos que, ao serem confrontados com o pensamento agroecológico, indicaram certas contradições do modelo agroflorestal levado ao quilombo com a teoria agroecológica. Uma primeira questão é que não se encontra uma definição normativa do campo agroecológico que possa servir para refutar práticas locais. As bases epistemológicas da agroecologia constituem um paradigma teórico e metodológico para orientar estudos e discussão de práticas de agricultura e de transição de modelos convencionais para propostas de base ecológica, sem, no entanto, formarem um conjunto de normas legais ou mesmo preceitos técnicos específicos. É neste sentido que são propostos ‘princípios agroecológicos; e, assim sendo, não é a partir da teoria agroecológica que pode ser justificada a proibição à coivara.

Desdobrando-se da questão acima, o conjunto de áreas do conhecimento mobilizadas pelo campo agroecológico tem como ponto de partida o reconhecimento e estudo crítico das agriculturas locais, sem partir de um “ideal” de agroecologia (tampouco um conjunto de preceitos técnicos padronizados) que venha a ser parâmetro para todos os contextos locais onde

se dão as práticas sociais das agricultoras, abastecimento e consumo, políticas públicas, atores sociais, etc. Ou seja, a abordagem agroecológica parte dessas experiências e conhecimentos locais; tem base nas agriculturas dos povos tradicionais (ALTIERI, 1989; NORGAARD, 1989); e não os refuta ou proíbe.

Outra questão é a metodologia que implica nos processos de ecologização dos sistemas produtivos, nos saberes e nas relações sociais e de produção-consumo que integra este processo. Em outras palavras, envolve a complexidade daquilo que as discussões e publicações do campo agroecológico denominam *construção do conhecimento agroecológico* (PETERSEN; DIAS, 2007), e outras sistematizações e estudos na América Latina identificam como a metodologia *campesino-a-campesino* (QUIROZ, 2016).

No caso em análise, pode-se observar um problema em relação à noção de construção coletiva e participativa da agroecologia se se considerar a proposta da agrofloresta levada ao quilombo como deste campo, dado que se procurou introduzir um modelo de manejo (sistemas agroflorestais sucessionais) em substituição à agricultura tradicional quilombola. A problematização da realidade e construção coletiva de alternativas considerando as experiências e conhecimentos da comunidade, então, não se mostraram claramente.

Convém considerar ainda que a agroecologia, embora estude, sistematize e formule teorias e princípios que podem ser mobilizados para a discussão e a orientação à agricultura orgânica, não pode ser confundida com uma lei ou como normativa técnica. A agroecologia é tomada como paradigma para orientar processos de transição agroecológica (CAPORAL, 2004), mas isso não significa dizer que ela seja sinônimo de agricultura orgânica (que tem outras bases teórico-filosóficas), mesmo que tenham também aproximações.

(...) como ciência integradora, a agroecologia reconhece e se nutre dos saberes, conhecimentos e experiências dos agricultores(as), dos povos indígenas, dos povos da floresta, dos pescadores(as), das comunidades quilombolas, bem como dos demais atores sociais envolvidos em processos de desenvolvimento rural, incorporando o potencial endógeno, isto é, presente no “local” (CAPORAL, COSTABEBER & PAULUS, 2011, p 46).

### ***Considerações sobre a agricultura quilombola, a conservação da natureza e agroecologia***

As observações e informações empíricas nos levaram a compreender a existência de uma agricultura quilombola que tem como missão e compromisso a sustentação das famílias e a reprodução social e dos bens naturais que integram e são integrados pela comunidade. Esses modos de produção e reprodução são dinâmicos e, como se verificou no processo de conflitos e

interações das últimas décadas, resistiram e ao mesmo tempo se adaptaram (hibridizaram) para sobreviver.

Tal modo de produção e de relação com os bens naturais procura equacionar um conjunto de dimensões da vida das famílias e da reprodução social da comunidade, os quais aqui sintetizamos nos aspectos social, econômico e ambiental (conforme sistematizados no Quadro 6).

Quadro 6 – A racionalidade quilombola nas práticas de agricultura e da gestão dos bens comuns

Dimensão	Aspectos práticos e evidências empíricas observadas a campo
<b>Socioeconômica</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Produção diversificada de alimentos (em policultivos compartilhando área ou em áreas distintas) para o abastecimento das famílias em quantidade, diversidade e disponibilidade no decorrer do ano (gerando soberania e segurança alimentar que tem permitido a reprodução social por décadas);</li> <li>• Reprodução e conservação das sementes e doações ou trocas entre vizinhos e comunidades. Também, em menor grau, em relação às mudas florestais e frutíferas, assim como em raças animais (galinhas e porcos);</li> <li>• Doação e/ou troca de produtos intra e entre comunidades;</li> <li>• Doação ou troca de dias de trabalho (ajuda mútua), tanto nas roças, pastagens, manejos agroflorestais, instalações de água ou construções destinadas às famílias quanto em atividades destinadas à comunidade, como na organização de festas, na construção/manutenção de centros comunitários, estradas, pontes/passarelas, etc.;</li> <li>• Combinação família-comunidade-associação na definição das áreas e condições para que todas as famílias possam realizar suas roças, assim como moradias e benfeitorias;</li> <li>• Projetos coletivos (com maior ou menor sucesso) de estruturas de processamento, como a do açúcar mascavo e, atualmente, o caminhão da <i>Associação</i> para o transporte de produtos;</li> <li>• Produção para abastecimento das famílias e para comercialização e/ou troca dos excedentes;</li> <li>• Os trabalhos com agroflorestas e a comercialização nos mercados orgânicos, incentivados pela Cooperafloresta, proporcionaram melhoria de renda às famílias;</li> <li>• Projetos coletivos de comercialização (institucional ou direta a grupos de consumidores), tanto internos ao quilombo quanto em conjunto entre os quilombos da Barra do Turvo.</li> </ul>

<b>Socioambiental</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ordenamento de áreas de manejo e áreas de preservação, a partir de um processo que foi sendo consensuado e consolidado no decorrer do tempo com base nas relações e modos ancestrais de uso dos recursos naturais;</li> <li>• Cuidado com as águas, tanto dos rios quanto das nascentes e que abastecem a comunidade. (A preocupação com a conservação das nascentes de água gerou discussão no espaço da <i>Associação</i> e questionamento ao MOJAC sobre as divisas entre o parque e o território do quilombo, já que a comunidade reivindicava uma área rica em nascentes visando sua proteção);</li> <li>• Atenção com a biodiversidade, especialmente da flora, e reprodução e uso comunitário das sementes e mudas florestais e medicinais;</li> <li>• Manejo da paisagem mesclando quintais diversificados, criações animais, sistemas agroflorestais e roças tradicionais (coivara), ainda assim permitindo que se mantenha no território uma grande proporção de cobertura florestal, da ordem de 60,3% (BIM, 2012);</li> <li>• Manutenção da cobertura florestal do território, mesmo nas áreas de roça, com a prática da coivara e pousio/regeneração, assim como o uso sustentável da floresta (seja com manejo agroflorestal ou extrativismo);</li> <li>• Controle social sobre os locais, tamanhos e técnicas na realização das roças de coivara, especialmente definindo a área (com rodízio nas mesmas áreas, evitando derrubar floresta nativa) e cuidados em relação ao aceiro e aos dias e ao vento ao proceder a queimada;</li> <li>• Ajustes e controle comunitário nos procedimentos da realização das roças tradicionais de modo a atender aos novos desafios ambientais, ajustes negociados e regulados por legislação;</li> <li>• Preocupação em limitar a criação de búfalos, que consideram agressivo ao meio ambiente, de modo particular ao solo e às águas (nascentes e córregos);</li> <li>• Pesca nos córregos e rios da comunidade voltada para o consumo e, esporadicamente, para troca ou venda interna;</li> <li>• As reuniões, assembleias e os projetos coordenados pela <i>Associação</i> quilombola (como o da entrega/comercialização de produtos pelo PAA) orientam no sentido do não uso de agrotóxicos nas lavouras e criações/pastagens.</li> </ul>
-----------------------	--

Fonte: Autor (2022).

A agricultura e os demais meios de relação com os bens da natureza demonstram um permanente esforço de conhecimento e manejo dos processos naturais, tanto pela necessidade de melhor interação com os meios de existência material, quanto como devoção e cuidado do *território-lugar* em que a comunidade está ancestralmente enraizada. Desta relação decorre, portanto, uma racionalidade ambiental geradora e mantenedora da comunidade e da natureza.

As relações sociais de cooperação e reciprocidade exercem papel central no processo de constituição e resistência da comunidade, exemplificados nos mutirões de trabalho, na ajuda mútua em situações diversas e na construção e uso comum de equipamentos como o monjolo para a fabricação de farinha. No mesmo sentido das relações com a natureza como *lugar de vida*, as relações de reciprocidade atendem tanto às demandas materiais existência comunitária quanto fortalecem a dimensão simbólica e identitária do quilombo.

Nos últimos 50 anos, o quilombo RGTS se viu pressionado e demandado a intensificar as relações com o mundo externo, seja pela criação do PEJ/MOJAC, seja pelos desafios das questões territoriais, socioambientais e políticas que passaram a repercutir no *lugar*. Esses

desafios levaram a comunidade a criar novas formas de organização e representação, assim como a interagir com outras organizações (como o Estado), atores e redes sociais.

Nos enfrentamentos com a UC que se sobrepôs ao seu território, o quilombo acumula certa perda de autonomia no acesso e uso dos recursos naturais, mas também se organizou para a conquista do reconhecimento enquanto quilombo e enquanto território tradicionalmente ocupado. A definição de Reserva de Desenvolvimento Sustentável repôs parcialmente a condição de discussão e participação em espaços que implicam nos usos dos bens territoriais e nos destinos da comunidade. Mesmo ali, em espaços onde prevalece a linguagem institucional, a representação quilombola compartilha suas experiências e conhecimentos e se coloca em relações de reciprocidade. Neste caso, *reciprocidade ternária*, dado que é exercida para além de sua composição interna e dialoga com outros atores (SABOURIN, 2011), o que permite que avanços socioecológicos que possam resultar desse processo sejam compartilhados de forma generalizada.

Nas últimas décadas, o trabalho de organização social e de apoio técnico em torno de um modelo e prática de agricultura que busca conciliar a produção com o meio ambiente (o que no Vale do Ribeira está estreitamente vinculado com a conservação da floresta e das águas), deu origem a uma associação de promoção de sistemas agroflorestais, a Cooperafloresta. Com a implantação dos SAFs e com a articulação aos mercados orgânicos, a Cooperafloresta proporcionou significativas conquistas aos agricultores.

Deve-se considerar, no entanto, que o SAF é um entre tantos sistemas de manejo que buscam a produção, o consumo e a comercialização de alimentos em bases ecológicas. O campo teórico e prático da agroecologia tem experiências e estudos em torno de múltiplas estratégias e práticas produtivas que visam a sustentabilidade e o atendimento das necessidades de alimentação e renda das comunidades camponesas e urbanas.

Nos anos recenes, passadas as dificuldades de entendimento e das práticas entre quilombolas e técnicos/lideranças da Cooperafloresta, uma série de trabalhos vêm sendo desenvolvidos nessas mesmas comunidades, com o protagonismo das mulheres e parceria da organização feminista SOF, de São Paulo, que facilita o encontro entre as agricultoras quilombolas, sua produção e os grupos de consumo. A esses trabalhos as mulheres reconhecem e divulgam como da agroecologia, como parte de um processo social de organização, trocas de experiências, formação e cooperação visando a produção e comercialização em bases ecológicas.

Estranhamente, mesmo que ainda existam práticas agroflorestais e que os trabalhos da Cooperafloresta estejam no campo da agroecologia (a associação faz parte da Rede Ecovida de Agroecologia), as famílias do quilombo que eram associadas à Coopera não reconheciam nela

um espaço da agroecologia; ao menos, isso não se ouviu das pessoas mais velhas e que faziam parte da associação agroflorestal.

Os processos e ações dessas quase três décadas suscitam questionamentos acerca da abordagem agroecológica e de como ela pode contribuir em contextos de territórios e comunidades tradicionais quilombolas. A experiência problematiza as determinações técnicas vindas de fora, fundamentalmente as limitações em buscar compreender e dialogar com os conhecimentos e práticas da comunidade; e coloca dúvidas sobre os fundamentos e a metodologia de construção da agroecologia nesses territórios sociais. Uma suposta ‘superioridade ecológica baseada na técnica’ vinda do meio acadêmico teria melhor sintonia com o meio ambiente diante de uma ‘ecologia secular’ das populações tradicionais?

Um possível sentido de discussão desta questão pode estar na retomada e no aprofundamento de observações e estudos das agriculturas tradicionais, não para que se tome tais experiências como exclusivas na formulação agroecológica, e sim no sentido de restabelecer o diálogo com as experiências e saberes dessas comunidades, que desenvolveram e mantiveram modalidades de relação com a terra e a produção de alimentos que sustentou por séculos esses povos e comunidades enraizados ao *território-natureza* que tratam como *lugar de vida*, diferentemente de espaço de produção intensiva de *commodities* e negócios como vem se alinhando a agricultura moderna industrial. A aproximação aos modos de produção e existência dessas comunidades possibilita o diálogo de saberes, como propõe Santos (2002), com as experiências geradoras dessas (re)existências e territorialidades socioecológicas.

A promoção e facilitação do diálogo entre esse mundo de *ecologia de saberes* (SANTOS, 2007) é fundamental para a visibilização, o entendimento das diferenças e complementaridades e, enfim, uma evidenciação substantiva dos conhecimentos próprios dessas experiências como possibilidades alternativas ao conhecimento auto apresentado como científico e universal que é a base do colonialismo moderno, que se apresenta na forma do capitalismo global e, no campo da agricultura, é instrumentalizado pelo modelo agroexportador das monoculturas intensivas em tecnologias de origem industrial. Diante deste quadro, pode-se afirmar que ‘agribusiness’ e ‘commodities’ constituem a antítese, em termos de sistemas agroalimentares e socioecológicos, às agriculturas tradicionais das comunidades quilombolas. Como já dizia um intelectual e líder negro a respeito da experiência de Palmares:

(...) Seu modelo econômico era o contrário do modelo colonial. Em vez de produzir um item só para exportação e depender da matriz imperial, tinham uma produção agrícola diversificada que provia seu próprio sustento e mantinham relações de troca e intercâmbio com as populações circundantes (NASCIMENTO, 2002, p. 71).

Desde o final da década de 1980, quando começaram a circular publicações baseadas em estudos que sistematizam e analisam distintas modalidades de agricultura tradicional no mundo, as bases da agroecologia (NORGAARD, 1989) são assentadas sobre tais experiências e os saberes que as sustentam em diálogo e complementaridade com os conhecimentos críticos das ciências modernas (agrárias, florestais, biológicas, sociais, econômicas, etc.). Apesar dessa matriz epistemológica, no caso das experiências com agroflorestas nos quilombos da Barra do Turvo percebeu-se um processo que ignorou tal abordagem e andou por uma cisão entre os conhecimentos de manejo propostos e os saberes tradicionais da comunidade.

As limitações e até uma certa indisposição em construir pontes que facilitassem o diálogo entre a agricultura tradicional quilombola e o modelo de sistema agroflorestal introduzido pelos técnicos mostram uma compreensão restrita e enviesada da agroecologia em termos teórico-metodológicos e, até, em termos de sua abordagem de *processo social*, que, segundo as principais correntes do pensamento agroecológico, integra este paradigma no mesmo grau de importância dos princípios técnico, ecológico ou econômico. Afinal, seja em uma prática de manejo de solo, uma escolha da semente que será plantada, um tipo de alimentação para os animais, **é com as pessoas que se trabalha e dialoga sobre tais questões**. Sem negligenciar a importância das tecnologias alternativas, é necessário frisar que mesmo os ‘gurus’ da agroecologia a entendem como uma proposta social e política de resgate de conhecimentos e práticas e de enfrentamento e superação de um modelo exógeno à trajetória histórica do campesinato, que buscou e logrou antes de tudo a sua sustentação na relação e adaptação aos diferentes ambientes onde vivia e que manejava.

Despontam dois aspectos a serem questionados na proposta da Cooperafloresta ao se considerar as epistemologias da agroecologia que relacionam sua origem aos conhecimentos das agriculturas tradicionais. Um aspecto questionável encontra-se no apego ao modelo técnico (exógeno) de manejo, o que podemos chamar pacote agroflorestal *modelo Ernst*.

Outro aspecto a se destacar decorre do anterior, já que o condicionamento às agroflorestas relegou a um segundo plano as culturas e hábitos alimentares da comunidade, que eram baseadas em ‘culturas de roça’. Em boa medida, essas mudanças nos produtos colhidos (embora possam ter ampliado a dieta alimentar) vincularam-se ao interesse pela comercialização dos produtos no mercado orgânico e, para este propósito, à certificação orgânica (o que também serviu de argumento para contrapor a roça de coivara).

Isso levou a um processo que se fechou para a agricultura tradicional praticada pela comunidade e inviabilizou o diálogo entre as visões de mundo, de ecologia, de agricultura e de estratégias de reprodução social. Privilegiou-se uma racionalidade técnico-econômica e

desconsiderou-se a racionalidade socioambiental que é fruto da trajetória de formação e da identidade da comunidade, que tem nas roças de coivara o principal elemento da agricultura tradicional.

Neste sentido, parece ter havido uma radicalização em torno de um pacote de preceitos orgânicos no modelo de agrofloresta proposto, em detrimento de princípios caros à agroecologia, como partir dos conhecimentos locais, privilegiar a participação e o protagonismo da comunidade, fomentar o diálogo entre o conhecimento técnico-científico do manejo agroflorestal e os saberes e práticas seculares que fundamentam a agricultura tradicional quilombola.

Por esta perspectiva de análise, interpreta-se haver contradições com as abordagens teórica e metodológica da agroecologia. No campo teórico, o problema foi partir e conceber o conhecimento técnico-científico como o único válido e que deveria prevalecer diante do saber e da prática local. Em relação ao método, a contradição está na indisposição ou incapacidade dos técnicos em se colocarem em nível de igualdade para a promoção do diálogo de experiências e saberes, processo que poderia levar a uma construção participativa dos manejos agroflorestais de maneira integrada e complementar à agricultura tradicional. Isso ocorreu parcialmente nas fases iniciais, de sensibilização e implementação dos SAFs, mas, com o tempo e a determinação do abandono da prática tradicional da coivara, levou ao distanciamento e à saída da Cooperafloresta por quase todas as famílias do quilombo RGTS.

Em relação à agricultura tradicional, constatamos um processo contínuo de mudanças e adaptações das práticas a partir das relações e tensões com o mundo externo. No entanto, foi resgatando o sistema agrícola tradicional, como parte da identidade quilombola, de suas estratégias de resistência, de reprodução social e da racionalidade ambiental, que tal *atualização* foi possível. Assim como propõem Mazoyer e Roudart (2010), é preciso compreender esses sistemas para então contribuir em eventuais mudanças ou aperfeiçoamentos, pois deles dependem as populações que os praticam. No caso do quilombo RGTS, foi pelo esforço da comunidade em manter seus conhecimentos e cultura em torno dos sistemas agrícolas e alimentares que os ajustes à prática da coivara foram produzidos. Como refletiu uma liderança: “A coivara é a roça que garante as sementes para os próximos plantios e é da nossa cultura. Por isso não se abandona facilmente” (Q-08, nov/22). Esta declaração corrobora o que diz Escobar (2005a) a respeito de como se formam e se consolidam as culturas locais, vinculadas com a natureza, com os ciclos da vida e das relações entre as pessoas e seus meios de sustento.

Mesmo que não fosse o objeto central desta pesquisa, convém registrar que outras experiências e perspectivas vêm sendo desenvolvidas no quilombo e comunidades vizinhas com

a organização e produção pelos grupos de mulheres agroecológicas, como mostram estudos recentes (TELLES, 2018; FRANCO, 2021). Tais experiências e métodos vêm oportunizando novos olhares e possibilidades de análise para os processos agroecológicos nas comunidades quilombolas a partir do protagonismo das mulheres e dos saberes e práticas construídas localmente.

Compreende-se, ademais, que os modos de produção e reprodução socioecológica presentes na comunidade são sustentados por relações de reciprocidade, compartilhamento de saberes e valores identitários, ou seja, uma dimensão de intersubjetividade que opera como que proporcionando a ‘liga’ ao modo de vida quilombola. O capítulo a seguir, que trata dos modos de gestão e cuidado dos bens comuns, aborda aspectos dessa dimensão.

## 5 O MODO QUILOMBOLA DE GESTÃO DOS BENS COMUNS E DE COOPERAÇÃO

*Para nós, vender a terra é vender a mãe (Ditão)*

### 5.1 CARACTERIZAÇÃO DOS BENS COMUNS E SUA GESTÃO NO QUILOMBO RGTS

Entre os povos e comunidades tradicionais, o compartilhamento de bens e serviços é uma característica importante, um fundamento de seus modos de produção e de vida que os distingue em relação ao conjunto da sociedade moderna. Mas o que pode ser entendido como *bem comum* em um quilombo? E como é realizada a gestão social desses bens? Como são criadas as “regras” que regem tais relações?

#### 5.1.1 O que são bens comuns na comunidade quilombola?

Como já apresentadas no capítulo sobre a agricultura, as diversas modalidades de ajuda mútua, a exemplo dos mutirões de trabalho, são características marcantes do quilombo RGTS. Para enriquecer a representação e compreensão dos elementos que constituem os bens comuns do território, descrevemos outros casos de acesso e gestão compartilhada de bens: a água com as matas que a cercam, o monjolo comunitário e benfeitorias de acesso comum.

#### *Água e biodiversidade/florestas (bem natural)*

A água é o bem mais exaltado pelos mais velhos. Contam que os rios já foram muito maiores e que as águas eram mais limpas. “O rio Turvo já foi três vezes maior, no meu tempo de criança, hoje dá pra atravessar caminhando em alguns lugares” (Q-14, fev/22). O relato é de um dos membros do “grupo de anciões” que atua na *Associação* como conselheiro nas discussões e tomadas de decisões. Quando as lideranças estavam questionando e buscando revisar os limites do território em sua divisa com o MOJAC, em outubro de 2021, ele falava de uma preocupação central: “Temos que brigar pelas cabeceiras de rios que passam na comunidade”.

Esta preocupação levou à mobilização de lideranças da comunidade, que organizaram caminhadas pelas extremidades do território, em áreas menos

Figura 17 – Água chega às casas



Fonte: Autor (fev/22).

habitadas, procurando mapear as nascentes e conferir a correção das divisas entre o quilombo e o parque (uma dessas incursões é descrita na caixa de texto Vivência 3).

As águas, os rios, o matão lá no sertão são de todos. Mas só que é da comunidade, é do quilombo. O pessoal daqui pode ir pra lá, mas gente estranha pra entrar lá tem que falar com as lideranças da comunidade. Porque entrar de qualquer jeito, tá sujeito entrar na mão da justiça, sem ele conhecer. Porque uma parte é da comunidade e uma parte é do governo, que é parque. Só que não pode tirar da comunidade porque é quilombo, descendência de escravo quando começou o Brasil. Entende, né? (Q-14, jul/22).

Mas apesar das mudanças ocorridas nas últimas décadas, a água ainda segue correndo livremente pelas grotas, riachos e mangueiras que levam às casas. Há nascentes nos altos dos morros, que são protegidas e a água encanada até um ponto mais próximo dos núcleos de moradias, ainda assim no meio da mata. Dali, a partir de vários depósitos, saem as mangueiras para as casas. Havendo algum problema que interrompa a chegada de água a uma casa, alguém da família vai andando pelos encanamentos, chega à caixa e, se não aparecer o problema, segue morro acima até detectar o ocorrido.

Em uma temporada de 11 dias no quilombo, entre janeiro e fevereiro de 2022, apenas duas tardes passaram sem as típicas chuvaradas de verão. Nos demais dias, com as fortes chuvas, era comum que a mangueira que trazia água para o alojamento se desligasse pela força da água e pelos restos de folhas da vegetação que forçavam as emendas. Então, uma subida pela mata para verificar e reconectar a mangueira passou a ser frequente. Assim, também se faz o aprendizado e são geradas as estratégias a partir da prática: nos últimos dias, ao se iniciar a chuva, uma torneira era aberta, deixando a água correr e reduzindo a pressão; e já se evitava alguma subida à mata, principalmente quando a chuva vinha ao anoitecer.

### Vivência 3 – *Pelas cabeceiras das nascentes: jornada nos limites quilombo-parque*

O farto almoço com boa prosa na casa da família do Ditão, no quilombo do Cedro, vizinho ao RGTS, nos dá energia e ânimo para a caminhada que duraria toda a tarde. É dia 13 de outubro de 2021. Três dias antes, num domingo à noite, lideranças antigas que chamam “conselho de anciões” reuniram-se na casa do seu Juvenal. Duas preocupações tomaram conta da conversa: a dúvida surgida sobre a divisa do território quilombola com o MOJAC e a possibilidade de a comunidade perder a condição de cuidar e usufruir das águas que nascem na área que reivindicam como sua.

Essa questão motivou uma série de incursões em grupos de pessoas da comunidade para tentar entender e marcar pontos em GPS nos locais onde os mais antigos dizem que ocupavam e trabalhavam desde que seus antepassados chegaram a estas terras e que, portanto, seriam parte do território quilombola.

As famílias dos quilombos RGTS, Cedro e Pedra Preta têm muitas relações de parentesco. Ditão é uma liderança bastante respeitada e com grande carisma na região. Ele nos convidou para almoçar em sua casa quando nos encontramos durante a festa de Nossa Senhora Aparecida, celebrada na Terra Seca. Então veio

a combinação de fazermos a visita e, depois do almoço, seguirmos a pé pelo ‘sertão’ para registrar pontos que ajudariam a esclarecer dúvidas em relação à delimitação territorial entre o quilombo e a área do parque.

Mas a tarde reservava muito mais que georreferenciar pontos. Na trilha por matas, roças e pastos, transpassando terrenos manejados por distintas famílias, a natureza se expressa em um mosaico que parece infinito: a diversidade de plantas, as nascentes e córregos se formando, os animais nativos e os de criação, as ondulações e os tons da paisagem. Tudo suscita atenção e admiração; e ameniza as dificuldades das subidas, descidas, trechos alagados, cercas a transpor.

A Nilce e o Jardo parecem saber onde estamos e por onde devemos seguir. Jardo faz a frente, abrindo caminho pela vastidão do espaço à nossa volta. Nas pequenas paradas, me explicam o que estamos vendo, que família usa tal área e apontam para o alto das montanhas mais distantes indicando onde seria a fronteira do quilombo. Mas a Nilce, manejando a tecnologia, não perde a concentração do registro dos pontos de GPS para seus propósitos de esclarecimento sobre o perímetro do território.

Por um tempo, andamos por um carreiro em área de mata alta e densa, seguindo as curvas de um pequeno córrego. O terreno, especialmente partes alagadas e com muito barro, apresenta as marcas da criação de búfalos que tem avançado na comunidade e preocupado algumas lideranças (situação mais grave vimos quase no final da jornada, passando em frente à sede de uma propriedade com o entorno acentuadamente degradado pela criação e pisoteio intensivos de búfalos).

Voltando algumas horas... Ah, teria que haver uma parada pra beber água. Embora desta vez eu tenha levado uma garrafa, não seria necessário, pois a água por aqui ainda é abundante e as que direcionam às casas e cabanas, é limpa e fresca.

Passa da metade da tarde e nos aproximamos de uma área que dá início a um conjunto de parcelas onde as famílias fazem as roças no ‘sertão’; e então os sinais da ação humana são mais frequentes. Pequenas casas, mangueiras que levam água do córrego até as casas, uma modesta estrada (que permite o trânsito de pessoas, animais e motos), algumas passarelas criativas (feitas com pedras ou com o tronco de uma árvore), áreas cultivadas com enorme variedade de espécies: banana, café, repolho, feijão, milho, etc.

Nilce e Jardo seguem na frente, apontando com os braços enquanto conversam e decidem se devem ou não registrar aquele ponto. Por vezes, param e relatam alguma situação ou acontecimento que tenha envolvido aquele local. Estamos num vale entre duas encostas que abrigam o Ribeirão Grande, que vai passar lá no agrupamento de casas onde fica o alojamento em que estou hospedado (aquele rio que me acorda durante a noite com o ruído de suas corredeiras).

O entardecer e o cansaço começam a aparecer. Paramos no sítio da família da Nilce, que nos mostra a produção e nos orienta a colher frutas e hortaliças. Daqui em diante vamos mais carregados e ainda há um bom caminho por fazer. Pra nosso alívio, um quilômetro depois, onde se chega de carro, o Jonas, filho da Nilce, vem nos dar uma carona até o núcleo de casas do Ribeirão Grande.

Hoje, as questões do território, suas águas, paisagens e agriculturas me revelaram um pouco mais do humano e da natureza dos quilombolas da Barra do Turvo.

Como se ouviu nos relatos, há tanto a preocupação com a manutenção das matas que protegem as nascentes quanto com os rios que cruzam o quilombo (o Turvo e o Ribeirão Grande). Os quintais da maioria das casas têm um dos rios como limite, e a percepção de variações na qualidade (cor, cheiro, presença de espuma) e no volume das águas dos rios tem sido um motivo de preocupação, especialmente pela possibilidade de contaminação por agrotóxicos e resíduos dos postos de combustível que ficam à montante, na BR 116.

Os córregos e rios são de acesso livre a todos os moradores, e com frequência as pessoas pescam para sua alimentação. Do mesmo modo que falam das águas, dizem que a quantidade, variedade e tamanho dos peixes já foi maior.

As florestas mais afastadas das moradias e em terreno mais declivoso são bastante preservadas. Grande parte dessas áreas está em recuperação (pousio) ou é florestada e não destinada a nenhuma família em particular para uso como roça, pastagem ou construção. No entanto, podem ser transitadas e delas as famílias podem retirar lenha (especialmente das árvores ou galhos caídos), folhas ou raízes medicinais e frutas.

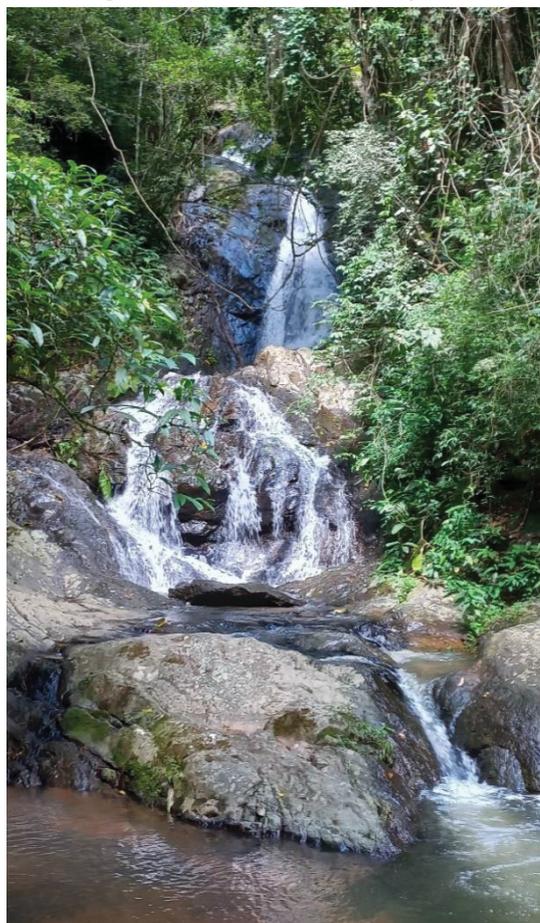
A caça de animais da mata já foi mais praticada, em tempos de maior abundância de animais e insegurança alimentar das famílias. Atualmente, não se ouve relatos de caçadas, o que não significa que não ocorram ocasionalmente.

### ***Monjolo: construído, usufruído e mantido como bem comum***

Entre a rodovia e a cachoeira que é formada no córrego Terra Seca, a comunidade construiu e mantém uma estrutura de processamento de milho e outros grãos. O bem comunitário construído e usufruído pelas famílias é tão importante e reconhecido, que deu nome à queda d'água, que consta nos mapas e nas referências das pessoas da região como Cachoeira do Monjolo (Figura 18).

As várias nascentes que brotam nas terras do quilombo formam córregos, riachos e ribeirões que deságuam no rio Turvo, que atravessa todo o território quilombola. Além da Cachoeira do Monjolo, cujas águas movimentam o monjolo onde funciona o moinho comunitário para fabricação de farinha e biju (Figuras 19 e 20), há outras quedas de água e lugares de banho e de pesca nos rios e córregos do quilombo, todas de livre acesso da comunidade.

Figura 18 – Cachoeira do Monjolo



Fonte: Autor (fev-22).

O monjolo é movido pela água que chega por um pequeno canal desviado do curso d'água que vem da cachoeira. A sua construção resulta da engenhosidade dos mais velhos membros da comunidade. É utilizado principalmente para quebrar e moer o milho e produzir a farinha e o biju. Nas duas oportunidades em que acompanhamos as atividades no monjolo e no fogão de *téipa*, os grupos familiares que estavam trabalhando nos acolheram, ensinaram o funcionamento do processo e ofereceram o biju para ser provado e até para ser levado para casa, sem qualquer cobrança. Na caixa de texto Relato 3, os depoimentos de duas agricultoras se complementam na descrição do passo-a-passo do processamento do milho até o biju ser servido ainda quentinho da torra.

### Relato 3 – *Etapas do processamento do milho e fabricação da farinha no monjolo comunitário*

<p><u>1º passo:</u> quando o milho é de paiol (armazenado, então mais seco e endurecido), precisa antes ir para o monjolo para ‘pindocar’ ou picar (passar por uma primeira quebra do grão) para facilitar as etapas seguintes.</p> <p><u>2º passo:</u> depois de pindocar e limpar parte da casca (tirar a pele do grão) e também sair o miolinho branco, deixa o milho pindocado (quebrado) de molho por 10 a 20 dias, conforme a necessidade, na água corrente do canal criado para movimentar o monjolo. Explicam que o ‘zóio’, ou broto do milho, também é retirado nesse momento.</p> <p><u>3º passo:</u> finalmente, o milho já bem amolecido, depois de quebrado e submerso na água corrente por vários dias, volta para o monjolo para ser moído e então se transformar em biju e farinha, na chapa de fogo de <i>téipa</i>.</p>	<p>Figura 19 – Monjolo comunitário</p> 	<p>Figura 20 – Dona Maria Aparecida produzindo biju</p> 
---	--	--

Fonte: Autor (2022), a partir de relatos de agricultoras do núcleo Terra Seca que processam produtos e contribuem ativamente na manutenção do monjolo e na sua revitalização enquanto bem comum material e simbólico.

Além do milho, o monjolo também é utilizado para pilar (descascar) arroz, assim como para pilar o café, o que também chamam “pindocar”, que é o processo de quebra parcial do grão de modo a facilitar a torra.

O uso do monjolo e da casa de fabricação é aberto a toda a comunidade. O que ocorre é uma organização simples, uma comunicação para agendar os dias que os grupos familiares estarão utilizando a estrutura, de modo que toda a comunidade possa usar, em dias alternados. Há também alguns combinados para quando as benfeitorias necessitem manutenção, seja de

trabalho ou ainda alguns reparos que gerem gastos financeiros. Nesses casos, ocorre uma divisão de custos entre as famílias que utilizam o monjolo.

### *Outras estruturas e dinâmicas de compartilhamento*

Entre outros elementos constitutivos da comunidade que são dispostos ao uso comum, pode-se observar os caminhos (trilhas) pelos vários espaços do território, as dezenas de “passarelas”, pontes de madeira suspensas por cabos de aço (Figura 21) que atravessam os rios Turvo e Ribeirão Grande e até, recentemente, o sinal de internet que chega ao centro comunitário (alojamento) e não requer senha para que cada pessoa que precise tenha acesso ao se aproximar do local.

Os caminhos que levam às roças, às fontes de água, à pescaria, ao lazer, às visitas entre famílias, às ajudas mútuas, enfim, que conectam a comunidade, cumprem o chamado “direito de ir e vir” tão propalado na sociedade moderna. Mas no quilombo isso é plenamente exercido sem alarde, sem legislação específica que garanta tal direito; faz parte do *habitus* estudado por Bourdieu (2003).

Figura 21 – Passarela para travessia dos rios



Figura 22 – Jovens acessam internet comunitária



Fonte: Autor (fev-22).

Por sua vez, a democratização da internet criou uma situação inusitada, quando pequenos grupos de adolescentes e jovens se formam, geralmente no entardecer, ao lado da casa que recebe e distribui o sinal para acessar, se comunicar e jogar (Figura 22).

Entre os bens da natureza que são amplamente valorizados e compartilhados comunitariamente, além da terra, observa-se as matas preservadas e as águas. Os usos do solo no quilombo RGTS, com destaque para as áreas com cobertura florestal e as de manejo agrícola ou agroflorestal, segundo Bim (2012, p.110) estão assim dispostos:

Os usos do solo são a agricultura para produção de alimentos através do sistema de pousio e da agrofloresta, criação de pequenos animais e pecuária de corte e leite. A área tem cobertura florestal de floresta ombrófila densa, em mais de 60,3% da área, com relevo ondulado.

Além do acesso aos meios de existência material, as relações sociais de cooperação são práticas marcantes na comunidade e compõem a identidade quilombola. Os mutirões são mais evidentes, mas outras relações sociais e produtivas constituem os bens comuns imateriais da comunidade, como as trocas, empréstimos ou doações de sementes; como o compartilhamento de saberes e de técnicas de trabalho e produção, de uso e cura com as plantas, de experiências buscadas de fora e transmitidas internamente...

### **5.1.2 Os locais de roça e pasto (agricultura) e como são definidos**

Nos territórios rurais quilombolas, a terra não é formal e legalmente dividida entre seus membros, embora não reine a noção ou a prática social de que tudo é de todos, que o interesse coletivo se imponha absoluta e formalmente aos interesses familiares ou individuais. Não se trata disso, como se verá. Nem tudo é privativo, nem tudo é coletivo.

(...) estudos antropológicos têm visibilizado a diversidade fundiária brasileira e as distintas formas de apropriação dos recursos em terras tradicionalmente ocupadas e espaços de produção camponesa onde opera um mosaico de modalidades de apropriação que não se pautam pelas formas de propriedade formalizadas no ordenamento jurídico vigente (MALERBA, 2021, p. 152).

As formas tradicionais de posse (diferentemente de propriedade) e uso das terras para as roças merecem ser observadas; e, a partir delas, os demais bens e as dinâmicas de gestão e uso vão se delineando.

Os/as quilombolas do Ribeirão Grande-Terra Seca respeitam uma distribuição e uso da terra entre núcleos familiares que vêm da ancestralidade, de usos antigos que vão se sucedendo por gerações. Esta lógica é percebida tanto para os espaços de moradias quanto os de produção<sup>38</sup>; e não é questionada e nem necessita novas justificativas. Parece haver uma informação clara, consciente e consensuada que está à vista de todos, menos de quem vem de fora. É como se fossem metadados, que estão ali e definem as relações e usos, sem placas de

---

<sup>38</sup> Da mesma forma, respeitam-se os espaços e estruturas de integração social, como escolas, igrejas, salões comunitários e campo de futebol, mas neste estudo procurou-se observar a dinâmica voltada para a agricultura, a natureza e as relações família e comunidade.

aviso de propriedade ou cercas que impeçam a entrada, mas tais informações “invisíveis” organizam e regulam a vida comunitária. Onde há cercas, são duas possibilidades: a divisão entre quilombo e proprietários não-quilombolas ou então a delimitação de área para animais ou para evitar a entrada de animais (horta, por exemplo).

Para estes movimentos, se trata de afirmar que a terra para eles é mais do que meramente um bem material, mas condição de vida, espaço identitário e que comporta uma relação diferenciada com a natureza (ALENTEJANO; CHUVA, 2021, p. 754).

A conquista do reconhecimento como território tradicionalmente ocupado tem muitos significados: a possibilidade de terem o seu local delimitado e garantido pelo Estado, como grupo social com identidade própria e especificidades a serem respeitadas, com gestão interna a partir de seus valores e necessidades... No contexto da sociedade moderna, a ausência da propriedade privada da terra é uma característica distintiva e que demonstra outras possibilidades de posse:

É vantagem, é bom, porque não é individual, é o grupo. Aí tem mais acesso a direitos. Quando se busca um apoio, um projeto, não é pra mim, é pro quilombo. E também pra poder fazer coivara: se é individual, também não conseguia fazer coivara. Antes de ser reconhecido o quilombo, tinha muita perseguição (multas e até gente presa). Depois, foi mudando (Q-12, jul/22).

A terra em comum, embora não seja o único, é um dos fatores que contribui para condições de vida relativamente equilibradas entre as famílias do quilombo. Segundo um entrevistado “Não tem muita diferença de posses dentro da comunidade. Tem um que tem um pouco mais, outro um pouco menos, mas todo mundo tem o básico” (Q-12, jul/22).

A gestão dos bens comuns, que faz a moderação sobre, por exemplo, em que lugar, que tamanho de área e como uma família maneja sua produção (como lidam com as matas e águas, uso ou não de agrotóxicos, criação animal, etc.) tem critérios não claramente verbalizados (tampouco escritos e formalizados), mas que as pessoas conhecem e entendem. Vem de uma relação e regulação construída na histórica e passou a integrar a cultura e modo de vida da comunidade.

Não são privados, mas tem regras, tem cuidados que vem da própria ancestralidade... Por exemplo, porque é dele, o cara vai destruir? Então isso é uma regra, que não pode, né? Por isso que a legislação ambiental ela ajuda a controlar essa parte aí. A licença ambiental é uma regra. Pra nós não precisava, mas pra eles, eles acham que... Porque assim, quando os quilombos começaram a ser organizar, no final dos anos 80, começo dos 90, foi mapeado... Só que tinha muita desmatção, muita desmatção em todos os quilombos, porque? Porque quem tava ali era os fazendeiros. Mas como eles mapearam a área, eles acharam que era

da comunidade... Demorou muito tempo pras comunidades provar pra eles que aquela desmatção era dos fazendeiros. Quando a comunidade começa a pedir a desintrusão, sabe? Aí começou a aparecer... E começa a retirar os fazendeiros e a mata começa a voltar... (Q-23, mai/22).

Certamente há momentos de divergência de interesses e desentendimentos (difíceis de serem percebidos por quem é de fora), os quais as lideranças dizem que são resolvidos em conversas e, quando necessário, em reuniões da *Associação*.

Os locais das moradias e seus entornos, os quintais e eventualmente um espaço para pequenos animais, variam bastante de tamanho, o que poderia suscitar reclamações de quem se sentisse com menos direitos. Mas isso não é observado. Como a área total (a partir do reconhecimento do território) é de pouco mais de 3.400 hectares e o quilombo é formado por 77 famílias, pode-se deduzir que há área suficiente para todos, sem que uns questionem uma maior ou menor parcela por alguma das famílias. Portanto, no geral observa-se um acordo tácito e que decorre do tempo sobre os usos das terras.

Ainda assim, o que vem ocasionando preocupação em lideranças com maior antiguidade e na diretoria da *Associação* é a solicitação para aumento das áreas de coivara, que segundo relatam e também pelo discutido na reunião, tem relação com a instalação de pastagens logo em seguida à primeira safra. Nesses casos, a estratégia tem sido a de levar os casos para reunião e, caso os acordos internos sejam difíceis, que as solicitações sejam submetidas ao Conselho Deliberativo da RDS, que tem a prerrogativa para impedir o avanço do desmatamento.

Respeitando o uso tradicional, as famílias cedem parcelas de áreas (que seriam de seu direito histórico, por um sistema assentado no uso e na tradição e não na propriedade formal) para outras utilizarem, com certa frequência e sem pagamento por esse uso. Por isso, é muito comum que uma família relate manejar 3, 4 ou 5 pequenas áreas, distribuídas em vários locais.

Isso permite que algum terreno desses seja situado mais próximo da casa, que contenha as miudezas ou ainda que seja preferencialmente trabalhado pelas mulheres, que assim percorrem menores distâncias, considerando-se também que elas fazem quase todo o trabalho doméstico, especialmente o de preparar a comida. Ao mesmo tempo, essas pequenas áreas, associadas à organização em grupos e ao processamento de produtos que as mulheres vêm promovendo, têm se tornado cada vez mais importantes na subsistência (seja pelo consumo ou pela venda/compra do que falta para o abastecimento da família).

Os seus roçados distribuem-se, segundo uma certa dispersão, pelas várias áreas destinadas, consensualmente, aos cultivos. Não se registra também contigüidade entre estas áreas e aquelas onde se localizam os demais recursos apropriados.

Delineiam-se ainda, intercaladas entre as áreas de cultivo apropriadas individualmente pelos grupos familiares, domínios de uso comum, que não pertencem a nenhuma família em particular e que são considerados vitais para a sobrevivência do conjunto das unidades familiares (ALMEIDA, 2008 p. 162).

No entanto, o fato de as mulheres manejarem os quintais e as parcelas das “miudezas” não significa que não trabalhem nas coivaras. Quando uma capoeira e mata são roçadas para iniciar uma roça, toda a família se envolve no trabalho, quando não se contrata companheiros ou se faz mutirão. Depois, para os manejos do dia-a-dia, pode acontecer da mulher ficar com os trabalhos de casa ou roças mais próximas, enquanto o homem ou jovens homens da casa se deslocam de moto ou no lombo de burros para os trabalhos na coivara, que fica mais distanciada dos núcleos habitados.

A discussão e decisão sobre as famílias terem direito a explorar um determinado terreno no sertão (aquelas que ainda não o faziam) ocorreu a partir do ano de 2005, depois de criada a *Associação*. Percebeu-se que havia famílias que não usufruíam áreas de terras mais retiradas e estavam precisando, pois os espaços próximos de suas casas eram limitados. Levou-se a discussão para o espaço da *Associação* e então foi tomada a decisão e tiradas orientações para que isso ocorresse. Esse processo foi realizado antes do reconhecimento oficial do direito do quilombo à terra (que ocorreu em novembro de 2008), portanto, à maneira dos diálogos e construção de resoluções a que a comunidade era tradicionalmente habituada.

(...) regras de um direito camponês que prescrevem métodos de cultivo em extensões que podem ser utilizadas consoante a vontade de cada grupo familiar, sem exigência de áreas contíguas e permanentes ou de ter o conjunto de suas atividades produtivas confinadas numa parcela determinada (ALMEIDA, 2008, p. 162).

Enfim, no tocante à distribuição do bem *terra* no quilombo RGTS, de forma semelhante a outros grupos que vivem em territórios tradicionalmente ocupados, é possível interpretar a existência, como um pano-de-fundo, de um “direito” de uso da terra que tem uma base na história do lugar (da família que vem manejando aquele terreno), mas que não exclui mudanças quando necessárias para o bem estar da comunidade. O que, no quilombo RGTS, se mostrou uma demanda após o reconhecimento pelo Estado, quando passaram a ter a noção dos “limites legais” do território do quilombo, percebendo-se que algumas famílias estavam utilizando áreas limitadas e então tomaram a decisão de abrir posse no sertão (área distante e ainda não manejada) para essas famílias.

Então, a noção de território social, de gestão compartilhada dos bens comuns se sobrepõe a um possível apego e propriedade individual “do meu pedaço”. Essa posição de

manter a noção do todo, de coesão do grupo social em torno do território, de acordo com Almeida (2008), contribui para fortalecer o grupo diante das investidas externas pela compra ou tomada gradativa das terras.

Neste contexto, a noção de *território-lugar* de uma comunidade faz frente à posse individual e os bens são rearranjados. Estes indicativos coincidem com os vários estudos que referenciam estas análises no que diz respeito ao significado ampliado e complexo de território, dado que inclui os meios de produção, os conhecimentos e as práticas socioecológicas que proporcionam o bem comum, isto é, o acesso de todos aos meios de subsistência e à reprodução socioecológica. É nesta perspectiva que Escobar (2005a) interpreta as relações de proximidade entre as pessoas e delas com seus meios de vida na natureza como práxis formadora do pensamento e da cultura local, o que ele denomina “modelos culturais da natureza”.

No quilombo RGTS, depreende-se que a relação humano-natureza e o compromisso com a manutenção da comunidade formaram uma territorialidade, uma identidade a partir do território ‘em comum’ para assegurar e viver. As práticas de produção da vida (agricultura, cooperação, ajuda mútua, compartilhamento) geraram experiências de conhecimento, valores e cultura que identificam essas populações e criam sentidos de pertencimento e enraizamento a seus territórios.

### ***Composição e gestão dos bens comuns e sua relação com o território e a natureza***

A pesquisa junto à comunidade revelou uma diversidade de elementos naturais e edificados e modos como o quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca exerce o uso e trata de manter os bens comuns. Mais do que isso, demonstrou que os ‘bens’ são de ordem material, mas também estão nas ações e relações e, ainda, nos valores, como o cuidado do outro e da natureza, que dão sustentação ao modo de vida quilombola (conforme mostra o Quadro 7).

O compartilhamento de bens e serviços, ao olhar mais detalhado, é sensivelmente maior e mais representativo do que conseguimos observar e sistematizar. O objetivo, num primeiro momento, foi agrupar e demonstrar o que ficou mais evidente durante o trabalho de campo para exemplificar as dimensões da vida comunitária abrangidas por ações e bens compartilhados no quilombo RGTS.

Quadro 7 – Síntese de elementos que constituem os bens comuns do quilombo

Bens comuns	Componentes
Bens naturais	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ água</li> <li>▪ terra</li> <li>▪ biodiversidade</li> </ul>

Bens de uso comum construídos/instalações	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ salões, cozinha comunitária, salas de reuniões</li> <li>▪ igrejas</li> <li>▪ monjolo e casa de processamento de produtos</li> <li>▪ passarelas sobre os rios e caminhos internos</li> <li>▪ internet</li> <li>▪ alojamento para grupos visitantes</li> <li>▪ caminhão (em nome da <i>Associação</i>)</li> </ul>
Práticas e relações de compartilhamento	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ mutirões e reunidas de trabalho e de organização de festas e eventos</li> <li>▪ acolhida e cursos para estudantes, professores, pesquisadores</li> <li>▪ trocas de experiências e saberes em torno de práticas ecológicas, produtivas, de saúde, artesanato, processamento de alimentos, etc.</li> <li>▪ doação e/ou trocas produtos, sementes, mudas, insumos</li> <li>▪ <i>Associação</i> do quilombo e grupos produtivos de mulheres agroecológicas</li> </ul>

Fonte: Autor (2022).

Para além de uma listagem, o Quadro 7 demonstra um entrelaçamento entre dimensões objetivas e subjetivas da comunidade, uma teia complexa de elementos formadores dos modos de produção, de vida e da identidade quilombola. Alguns aspectos desse modo de vida e gestão dos bens comuns discutiremos a seguir.

## 5.2 TERRITÓRIO E OS BENS COMUNS NATURAIS E CONSTRUÍDOS

Para um quilombo rural e camponês, a disponibilidade de terra (que compreende solo, água, biodiversidade) para a produção é a base para seu sustento e sobrevivência. Mas a compreensão acerca dos bens comunitários vai além da terra e, inclusive, extrapola os meios e condições materiais de existência, incluindo espaços de lazer, festas, cerimônias, etc.

Além disso, o território comum é lugar da existência e manifestação da natureza toda, extrapolando uma visão e atitude utilitarista ou instrumental dos recursos. O sol, a chuva, as montanhas, árvores, pássaros... compõem o organismo vivo Terra e cada *lugar de vida* sem que a tais elementos se imponha a condição objetiva de utilidade às pessoas – como escreve o líder indígena Ailton Krenak (2020) a respeito da vida ser muito mais do que a visão e lógica utilitária que forma a base do modelo econômico voltado para a acumulação, a satisfação dos privilégios (e a morte do planeta). No transcorrer da história, um ‘clube exclusivo’ da humanidade relegou todo o mais à sua servidão, a ‘sub’ qualquer coisa; e com este propósito, foi “devastado tudo ao seu redor”:

É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade. Não são só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte, estamos indo para lá, e vamos largando no percurso tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade — alguns de nós fazemos parte dela (KRENAK, 2020, p. 10).

Na virada da década de 1970 para 1980 (quando o ambientalismo no Brasil era incipiente), o professor e líder do movimento negro Abdias do Nascimento (NASCIMENTO, 2002) já compreendia e incluía uma visão profunda da ecologia da vida ao apresentar sua proposta para uma sociedade não-racista e solidária, referenciada nas experiências dos quilombos<sup>39</sup>:

O quilombismo essencialmente é um defensor da existência humana e, como tal, ele se coloca contra a poluição ecológica e favorece todas as formas de melhoramento ambiental que possam assegurar uma vida saudável para as crianças, as mulheres e os homens, os animais, as criaturas do mar, as plantas, as selvas, as pedras e todas as manifestações da natureza (NASCIMENTO, 2002, p. 372).

Compartilhar e conviver com o meio caracteriza *o lugar da natureza e a natureza do lugar*, segundo Escobar. Isso cria e molda um sistema de valores e práticas de relação socioecológica, da qual depende a sustentabilidade da vida de humanos e não humanos. Isso cria e molda estilos de vida, os *modelos culturais da natureza* ou *modelos locais*, que podemos entender também como definidores de uma racionalidade ambiental, conforme Leff; uma racionalidade da vida.

As práticas do cuidado e do tratamento na forma de bens comuns pelos povos tradicionais são reconhecidas e crescentemente estudadas:

Os povos originários e comunidades que vivem no modo de vida tradicional (indígenas, quilombolas, camponeses etc.) estabelecem vínculos de valor de uso com a água e os ecossistemas. A terra, a vegetação, a água e a paisagem são meios de produção e reprodução de vida, que conformam a identidade, portanto, têm uma *dimensão simbólica*. Esses povos e comunidades são os que protegem o ambiente. Onde há ecossistemas e biomas preservados na América Latina, há o modo de vida tradicional (COSTA, 2021, p. 113).

Ainda que não se trate de objeto central deste estudo, registramos que os *bens comuns* do quilombo evocam tanto aqueles que dizem respeito à existência material quanto os que compõem a dimensão simbólica da vida das famílias e da comunidade. Portanto, assume-se a noção de *território-lugar* carregado de significados, incluindo seus meios de produção e reprodução e as expressões culturais, os valores e crenças que permeiam as relações socioprodutivas com a ancestralidade e a transcendência.

---

<sup>39</sup> Abdias do Nascimento apresentou a tese do Quilombismo durante o 2º Congresso de Cultura Negra das Américas, realizado no ano de 1980, no Panamá, como alternativa de poder sócio-político e modelo de sociedade, a partir da sua compreensão das experiências de negros aquilombados que criaram e mantiveram comunidades libertas e igualitárias. Além da questão de justiça racial e de acesso e gestão dos bens comuns, chamam atenção as questões de gênero e a visão ecológica que já naquele tempo o autor agregava à sua visão de mundo.

### 5.2.1 Os valores tornados *regras* vêm dos antigos

O quilombo não está imune à sociedade e às transformações da modernidade. Por um lado, os avanços democráticos na sociedade brasileira, que no caso dessas populações incluiu o direito ao território tradicionalmente ocupado, como prevê o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) (BRASIL, 1988) e os dispositivos infraconstitucionais que lhe deram efetividade, como o Decreto 4.887 (BRASIL, 2003).

Por outro lado, a interferência cada vez maior do Estado na definição, documentação e proteção da propriedade sobre a terra (desde a chamada Lei de Terras, de 1850) e na criação de unidades de conservação da natureza (vinculadas legalmente às estruturas do Estado), acarretou em um novo contexto de ameaças sobre as populações de ex-escravos que desde seus antepassados recorreram à formação dos quilombos como estratégia de resistência e sustento. E nesses territórios constituíram modos próprios de governança:

É o jeito do nosso povo organizar as coisas do quilombo. Os estudos e as leis que fazem em cima disso não conseguem entender. A academia, por exemplo, não entende isso aí não. Eles estudam no geral, vão por um caminho que aprenderam lá e que é uniforme pra todos, mas quando você diz alguma coisa que eles não estudaram, eles não entendem e não vão concordar nunca. E a lei que eles fazem também lá, é baseada nesse modelo. Por isso que muita coisa não dá certo na realidade, porque teria que diversificar, né? (Q-23, mai/22).

A gestão dentro a comunidade é de acordo com as regras dos antigos, mas também com a consciência do coletivo, né? (Q-24, mai/22).

Entende-se, assim, que a gestão dos processos locais está intimamente ligada ao *habitus* (BOURDIEU, 2003), seguidamente atribuído à agência e legado dos ‘antigos’, e aos saberes localizados, produzidos e reproduzidos sobre as particularidades e demandas que formaram o território e a comunidade em sua trajetória sócio-histórica. Esses modos de produzir conhecimentos e os sujeitos que os constroem não são considerados pelo conhecimento científico universal que prevaleceu, como denunciam Santos (2002) e Escobar (2005a). Um campo da ciência social crítica e pertinente, a que esses e outros autores se incluem, vem se empenhando em compreender, reconhecer e contribuir na tradução desses saberes para facilitar o diálogo dessas experiências para além dos seus territórios. Santos (2002; 2007), no entanto, alerta para o reconhecimento e o protagonismo, nesses processos de diálogo, dos movimentos organizados e representativos desses sujeitos de saber, ou seja, os movimentos sociais em espaços de articulação e intercâmbio que potencializam as experiências. Ele chama atenção para o cuidado com a *tradução*, ou seja, linguagens que facilitem o diálogo entre as distintas

experiências e que, apesar e sobretudo por essas diferenças, constituem possibilidades de mundos sustentáveis e pós-coloniais.

A gestão comunitária e mesmo entre parentes está longe de significar a ausência de conflitos. Porém, o que é efetivamente distinto do que ocorre na sociedade moderna e global, com seu emaranhado de leis, instituições e a prevalência de interesses, é que no quilombo os desentendimentos demandavam mediação e resolução local e dialogada:

(...) dava problema, um queimava roça do outro [por descuido ao preparar a coivara], ou fazia coivara perto do rio... Tinha que ir meio na conversa, no grito, no acordo. Às vezes dava certo, às vezes não dava. Mas bem antigamente aí era os mais velhos que diziam como tinha que ser. Eles falavam e o pessoal obedecia, porque respeitava né. Vamos supor que tinha uma roça sua lá e tinha alguém doente na família, aí os mais velhos chamavam, juntavam pessoal e todo mundo ia lá pra resolver aquele problema, fazer aquela roça. Quando os mais velhos chamava, o pessoal obedecida (Q-12, jul/22).

Agora, também quando dava um problema entre vizinho, de escapar o fogo de um lugar pra outro e até uma roça, tinha que se resolver na conversa. E os mais velhos sempre ajudavam a fazer os acertos e também no final era tudo parente né. Se conversava e se acertava. Mas hoje em dia é mais na reunião da *Associação*. Mesmo assim, a comunidade segue unida, vai lutando e não se divide (Q-12, jul/22).

Vê-se nas falas referências constantes ao modo como os problemas eram/são tratados na comunidade, nos levando a identificar as disposições do *habitus* (BOURDIEU, 2003) como o conjunto de valores, comportamentos e práticas que rege e atua na moderação das relações sociais, notadamente nas situações de resolução de conflitos. Confirma-se, com base nessas situações relatadas, a herança de *habitus* e seu estabelecimento pelos exemplos e conhecimentos ancestrais, fornecendo os elementos subjetivados que se apresentam como princípios nas relações e na manutenção da coesão social. O ‘jeito’ como os antigos faziam e comunicaram por gerações foram se constituindo em valores e condutas que se reproduzem como se fossem ‘leis naturais’ que colocam o sujeito diante do grupo. Essa predisposição para agir da maneira esperada pelo grupo, independentemente de haver uma norma explícita e também sem advir de uma escolha estratégica, é que o autor traduz como *habitus*, que se mostra “(...) princípio do encadeamento das “ações” que são objetivamente organizadas como estratégias sem ser de modo algum o produto de uma verdadeira intenção estratégica (...) (BOURDIEU, 2003, p. 54).

Como diz Bourdieu (2003, p. 58): “(...) o “inconsciente” não é mais que o esquecimento da história que a própria história produz ao incorporar as estruturas objetivas que ela gera nessas quase-naturezas que são o *habitus*”. É dessa maneira, pela herança e disposição

do *habitus*, que interpretamos boa parte do comportamento e respostas dos sujeitos diante da comunidade quilombola.

A criação dos parques no Vale do Ribeira, como declarou um moderador social (MS), ocorreu em distintas épocas e, por isso, é difícil precisar as motivações e interesses que levaram as autoridades governamentais a essas definições:

(...) não sei se a motivação para se tornarem parques foi sempre para retirar das mãos de populações tradicionais, porções de território, que se eram destas, eram em terras ditas devolutas (...) Essa condição de terras sem titulação (devolutas), em momentos antes de 1988, e principalmente como remanescentes florestais em região de topografia acidentada, preterida em relação ao planalto paulista, e diante aos ímpetus depredatórios que se voltariam também para essas porções, a definição por áreas protegidas tornava-se forte, buscando confrontar essas forças de capitalismo extrativista (MS-31, jul/22).

As relações e práticas sociais parecem orientadas por uma conciliação entre o antigo e o novo, porém um ‘novo’ coerente com os valores da coletividade. Então, há flexibilidade para mudanças atendendo a uma ‘atualização das demandas’.

Em outro quilombo do Vale do Ribeira, uma liderança explica como é feito e controlado o uso dos solos férteis das baixadas próximas dos rios para produzir, sem a rigidez da lei, mas atentos às condições e limites do ambiente que manejam há séculos:

(...) é uma regra que não é de agora, vem dos nossos antigos, não precisou a universidade vim falar pra nós. Nós sabemos decor e cortiado que podemos usar a beira do rio, porque nós trabalhamos um pedacinho, o pessoal sempre usou porque quando dá enchente, deixa adubo ali, sabe? Não é desbastar de fio a pavio, é um pedaço. Mas não tira tudo também, como os fazendeiros faz. Deixa uma restingiunha de mato na beirinha da água. Isso é cultura nossa, que vem dos antigos, né? (Q-23, mai/22).

A respeito dos bens cujo cuidado e uso são compartilhados pela comunidade, uma liderança quilombola compartilha a seguinte definição: “O que não é individual, não visa lucro, é de bem comunitário” (Q-16, jul/22).

A ajuda mútua agrícola é uma prestação econômica que foge do quadro utilitarista da troca. (...) a ajuda mútua de reciprocidade manteve-se, num mundo rural cada vez mais dominado pela livre troca, precisamente porque, além das prestações materiais, ela assegura uma produção de valores sociais e simbólicos que são também essenciais para as comunidades (...) (SABOURIN, 2011, p. 37).

### 5.2.2 A gestão dos bens comuns a partir da *Associação*

O transcurso do processo de mobilização e formação dos quilombolas para enfrentamento das definições e implicações do Estado em relação às terras tradicionalmente

ocupadas, entre outros desdobramentos, produziu avanços na capacitação de lideranças para a reivindicação legal do território e, em paralelo, levou à constituição jurídica da **Associação dos Remanescentes de Quilombo dos Bairros Ribeirão Grande-Terra Seca (Associação)**, que passou a representar o quilombo nos espaços de encaminhamento e negociação do reconhecimento enquanto comunidade quilombola e o direito ao território. A *Associação*, então, passou a ocupar também parte dos processos de diálogo e moderação interna, ou seja, de coordenação de interesses, demandas e resoluções acerca das relações sociais e produtivas no interior da comunidade. Isso inclui a gestão dos bens comuns e, em particular, as questões que envolvem a agricultura tradicional.

Na maioria dos casos, o casal de cada família é associado e os filhos vão se associando quando atingem maioridade. A *Associação* tem Assembleias Gerais mensais e reuniões da Coordenação (que legalmente é a diretoria) sempre que houver demanda. Como grupo de consulta, especialmente para temas e momentos delicados à coletividade, formou-se um *Conselho de Anciões*, que está próximo da Coordenação e contribui para orientar questões e decisões em que a experiência e os saberes dos mais vividos sejam importantes para a unidade da comunidade.

A Coordenação da *Associação* é composta por 14 pessoas, dos dois bairros, e com maioria de mulheres. É em nome da *Associação* que o governo paulista reconhece e destina o território, assim como está entre as atribuições legais da *Associação* representar a comunidade no Conselho Deliberativo da RDS. Em razão disso, as solicitações para a realização de roças tradicionais passam antes pela Coordenação da *Associação*, que avalia os pedidos e, estando de acordo, encaminha para o Gestor da RDS. A partir de então, os técnicos da Fundação Florestal analisam as solicitações e depois enviam o conjunto deles para apreciação e posição final no Conselho Deliberativo da RDS, sendo que em todas as etapas procura-se seguir os parâmetros legais.



Figura 23 – Reunião da coordenação da Associação do quilombo RGTS (fevereiro/2022)

Fonte: Autor.

Para comprovação de sua condição de agricultores, recolhimento de impostos (como o ITR), proceder o Cadastro Ambiental Rural (CAR), enquadramento para acessar políticas públicas, assim como para pleitear a aposentadoria como trabalhador/a rural, cada família tem uma Declaração da *Associação* de que ela dispõe de 10 alqueires para seu trabalho e produção na agricultura. Para efeitos legais, isso pode ser comparado a um contrato de arrendamento de terra que um trabalhador rural pode dispor para comprovar sua condição de agricultor e obter a Declaração para Aptidão ao Pronaf (DAP) ou para pleitear a aposentadoria como segurado especial da previdência. No caso da DAP, como a maioria dos projetos de políticas públicas dos quilombos são apresentados pelas associações (a exemplo do já mencionado PAA/PAB conjunto dos quilombos RGTS, Cedro e Pedra Preta), o mais importante é que estas estejam regularizadas para obterem a DAP Jurídica e assim estejam aptas para acessarem projetos e recursos.

Essas atribuições legais e institucionais, porém, representam uma parte do significado da *Associação* para o conjunto da comunidade, que dela passou a ter expectativas para além das responsabilidades formais. A importância da atuação no processo de reconhecimento do quilombo e do direito ao território legitimou a *Associação*, que gradativamente foi absorvendo as demandas de mediação de conflitos e gestão de acordos, como espaço onde o coletivo se sente representado.

A gente tem a *Associação* e trabalha tudo direitinho. Aí não tem problema. Tem gente que diz que não gosta da *Associação* quilombola porque tem muita regra. Mas hoje você tem que trabalhar dentro do combinado, dentro do limite. E aí ninguém te incomoda. E vou te falar: tá tranquilo ainda hoje na vida o caboclo que tá trabalhando dentro do regulamento. O cara que tá dentro da *Associação* como a nossa aqui, ele vai devagarzinho, vai trabalhando de acordo, ele vive a vida inteira sem problema, ninguém incomoda ele. Agora, se o cara não segue nenhuma regra e não quer ser incomodado? (Q-15, jul/22).

Então, depreende-se que a trajetória das últimas décadas levou a um sistema misto entre as combinações por vizinhança, parentesco e tradição de uso/direito com o surgimento e incremento do papel mediador passando a ser exercido pela *Associação* do quilombo. No entanto, é notório o esforço e a prática associativista que herda e procura compatibilizar dinâmicas antigas de gestão comunitária com as obrigações formais contemporâneas. A oportunidade de acompanhar uma reunião da Coordenação da *Associação*, em fevereiro de 2022, permitiu observar a dinâmica desse espaço, composto de modo a representar mulheres e homens, de diferentes gerações, de ambos os núcleos e procedentes de várias famílias do quilombo. Esta distribuição da representação, os assuntos e as discussões deram mostras de relações e decisões que ponderam pela busca de interesses comuns.

Mesmo assim, é possível se questionar se a *Associação* é muito demandada em determinar os usos dos bens comuns ou condições para as roças; e se há dificuldades para decidir ou para a aceitação das definições:

Não é muito fácil botar limites. Mas pra quem entende as coisas, concorda até fácil se ele vê que não tá surgindo uma ideia ruim pra ele, mas que é uma ideia boa pra toda comunidade. Então cada um tá fazendo a obra dele. Mas um ou dois que reclama sempre tem né. Tem um ponto que dez concorda e 2 ou 3 não é muito de acordo, mas eles têm que seguir a maioria né (Q-12, jul/22).

Olha, aqui na comunidade já chegou usar um pouco de veneno, mas muito pouco, e foram conhecendo e viu que não precisava. Inclusive hoje é proibido, foi proibido na discussão da *Associação*. Por causa da saúde de todos nós; eles estão entendendo esse negócio de saúde, tão entendendo (Q-14, jul/22).

Mas as possibilidades de não se chegar a acordos nas reuniões da Coordenação ou de uma definição ser mais difícil e polêmica, eventualmente não acatada, pode levar à necessidade de envolver todos os sócios para uma tomada de decisão:

Se acontecer algum problema, de alguém fazer uma coisa muito... Vai pra conversa na coordenação da *Associação* e às vezes não resolve e vai pra Assembleia. E aí pode ir todo mundo (...); daí é mais forte (Q-04, jul/22).

Segundo um líder de outra comunidade, há pequenas distinções nos modos de gestão entre os quilombos: em um pode haver mais apego ao lugar de roça (por insegurança, segundo ele), em outros isso já foi superado. Ele explica como isso ocorre e como tem sido a discussão e definição sobre a área que cada família vai trabalhar:

Tinha aquela ideia de “onde meus pais trabalhavam, aquele capoeirão é meu e só eu planto lá”. Era o medo do cara entrar ali, plantar e depois querer vender aquela terra, então não deixava ninguém entrar ali. Mas hoje não, hoje é diferente, o cara pode ir onde quiser, porque sabe que vai usar aquela terra e vai largar lá pra recuperar, não vai vender. (...) Meu filho pra ter direito tem que ser sócio da *Associação*, porque ninguém é dono por herança. A pessoa pode chegar e “Ah, porque aquela era área do meu pai, meu pai morou lá e tal...”. Não, não existe herança. Ninguém compra e acumula terra dentro do quilombo. Isso é bom porque afirma que é da coletividade: nós aqui somos donos, nós que estamos aqui! E também pra poder manter aquilo ali, faz com que aquelas pessoas que está nascendo e crescendo ali, ele tem que estar lá no livro da *Associação* inscrito; e vão acompanhando e aprendendo esse modo de convivência, essas regras (Q-23, mai/22).

Como se percebe neste caso, a *Associação* assume um papel de espaço de mediação de interesses e tomadas de decisão coletivas dentro dos quilombos. Quando o entendimento direto entre as famílias fica difícil...

(...) tem a *Associação*, as regras da *Associação* pra discutir e decidir... Leva pra reunião e define. Senão a gente não consegue ter o controle... Antigamente o pessoal tinha aquela ideia de aqui eu que derrubei, meu pai derrubou, é meu! E não deixava outro pessoal trabalhar ali, né? Mas a comunidade e o pessoal vai crescendo, então tem que distribuir a terra melhor... Então, hoje é “olha, eu quero fazer minha roça aqui”, mapeia lá o local; e outro “eu quero mais aqui”; outro, “eu quero mais pra lá”. Vai combinando isso e depois conversa e define na reunião da *Associação* (Q-23, mai/22).

Mas como muitas outras dimensões da vida dos quilombos que desafiam o modelo hegemônico na sociedade, pelo qual a lógica do lucro e acumulação de riquezas são incentivadas e resguardadas pelas leis e pela força, aqui a *Associação* e os preceitos legais têm seus limites, têm seu lugar no todo, em momento algum se sobrepondo aos valores ancestrais e aos acordos construídos nos diálogos: “Foi criada mais para cumprir o papel burocrático, porque no dia a dia a comunidade se entende e quando uma questão vai pra *Associação*, é quase sempre pra formalizar aquilo que já foi acertado” (Q-08, nov/22).

A convivência no cotidiano e em momentos de trabalho das famílias nas roças e as falas de membros da comunidade conduzem a interpretar a herança e a observância das disposições do *habitus* (BOURDIEU, 2003) nas práticas de produção/cooperação e nas relações comunitárias. De fato, chama atenção a riqueza e a efetividade de comportamentos e ações que ‘regulam’ e exprimem um acentuado grau de coesão social que não depende de leis ou normas formalmente estabelecidas, escritas e institucionalmente aplicadas. Ao contrário, o que mais se observou nas relações cotidianas são condutas regidas pelo *habitus* e, em desentendimentos corriqueiros, a conversa e a concordância com a moderação de terceiros (vizinhos e/ou ‘antigos’) como estratégias de resolução dos problemas.

O “legalismo” que a sociedade moderna foi criando e no qual foi se enredando é criticado pelas lideranças quilombolas, que entendem ser necessário em determinadas circunstâncias, mas que no geral questionam pelo formalismo da lei que uniformiza, que padroniza situações sem considerar as particularidades. A lei leva em conta o geral e impõe limites: “Por causa daquele que destrói, cria a lei, a regra, só que essa coisa da lei, de uniformizar pra todos, não cabe, não cabe. Porque muitas vezes penaliza aquele que cuida também” (Q-23, mai/22).

### **5.2.3 Território, terra, segurança...**

No Vale do Ribeira, a criação do Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ), em 1969, deu início a uma fase de preocupação e pressão sobre os quilombos. A definição dos limites do

parque incluiu áreas que o quilombo RGTS tinha como de seu uso; e, assim como ocorreu em outros casos, deflagrou um longo período e campo de conflitos socioambientais.

Além da pressão que a comunidade sofria de proprietários particulares do entorno sobre famílias, individualmente, pela compra de parcelas de terras (o que levou à situação atual de questionamento sobre as divisas do quilombo com fazendeiros), a partir da criação do PEJ, as implicações da aplicação da legislação ambiental com base na fiscalização e punição (com multas e até prisões de moradores), intensificaram a insegurança, os conflitos e levaram lideranças da comunidade a se articular com outros quilombos e movimentos sociais pela garantia do território e de suas formas de produção e reprodução social (BIM, 2012; BERNINI, 2015).

A partir da organização para reivindicar o território, há algumas mudanças nos meios e estratégias de gestão dos interesses e bens da comunidade. Ainda nos anos 1980, é desencadeado um processo de formação e mobilização interna em torno da identidade e direitos enquanto comunidade tradicional quilombola frente aos riscos que corriam em relação à permanência e sobrevivência no lugar. As pressões exercidas pelos movimentos sociais levaram o Governo do Estado de São Paulo a rever o formato de alguns parques.

Durante os 35 anos de existência do PEJ surgiram conflitos entre o Instituto Florestal [que mais tarde deu lugar à Fundação Florestal (Nota acrescida)], então órgão responsável pela UC, e as populações tradicionais, inclusive quilombolas, inseridas nos limites do parque. Em 2008, após três anos de processo participativo, foi sancionada a lei que formalizou o Mosaico do Jacupiranga (Lei 12.810/2008), transformando o PEJ num conjunto de 14 UC's que, mesmo abrangendo uma área superior ao parque, excluiu e reclassificou áreas de populações tradicionais em categorias de UC's que admitem a permanência de população no seu interior (BERNINI, 2015, p. 24).

Com a reconfiguração das unidades de conservação nessa região e a transformação do PEJ em Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga (MOJAC), já contando com uma abertura de diálogo e negociação com as populações que ocupavam aquelas áreas antes da criação do parque, abriu-se caminho para a instituição da condição de Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) à área que o governo entendia como pertencente ao parque e que era tradicionalmente ocupada pelos quilombos. A RDS, mesmo não representando o esperado pelas comunidades e não lhes assegurado garantia sobre os territórios, permitiu melhorar as relações na medida em que seu formato exige a criação de um conselho composto por representantes governamentais e da sociedade civil (o que, no caso, inclui as comunidades

quilombolas). Essa nova categorização e formas de gestão participativa das áreas protegidas é prevista no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC)<sup>40</sup>.

Segundo Bim (2012, p. 98), “a condição de Mosaico (...) possibilita a gestão do território numa perspectiva integrada, onde as áreas se interligam e devem ser manejadas de forma participativa através da criação de um conselho gestor.” Nesta mesma perspectiva, as tensões são reconhecidas por quem atua na gestão e aposta na construção de saídas conjuntas:

Uma relação de tensão, com potencial de resultados positivos a partir da assunção, pela FF, do fundamental papel de se atualizar perante os desafios de gestão ambiental e territorial em processos dinâmicos, participativos, cooperativos, com leque de parcerias, entre as amplas e as pontuais, e com a sociedade interagindo, mas com o destaque da primazia sendo reconhecido, no papel dos tradicionais, das comunidades quilombolas (MS-31, jul/22).

De qualquer modo, a questão da titulação definitiva do território é vista como condição para uma melhor qualidade nas relações Estado-comunidade e, então, que os projetos tanto de produção quanto de conservação resultem de diálogos e concertações que contribuam para um ambiente institucional mais cooperativo.

A questão mais fundamental, que deriva outras, no aspecto de tensão que envolve território quilombola e a FF, por conta das UCs, e nesse caso em especial, quando estas áreas protegidas como Unidade de Conservação se sobrepõem aos reconhecimentos tradicionais, é a titulação em nome dessas comunidades (MS-31, jul/22).

No caso do quilombo RGTS, a manutenção de parte da área do quilombo como pertencente ao MOJAC (mesmo com a classificação de RDS) contrasta com a definição da Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo “José Gomes da Silva” (ITESP). A Fundação ITESP reconheceu e designou, no ano de 2008, o equivalente a 3.471 hectares como área do Quilombo RGTS (SÃO PAULO, 2008). No entanto, desse total, 1.938,31 ha são sobrepostos com o MOJAC, ou seja, sobre 55,84% do território os quilombolas não têm autonomia de uso. Com esta sobreposição, instalou-se um imbróglio territorial, que faz com que mais da metade da área do quilombo seja de corresponsabilidade de gestão entre a *Associação* quilombola e a Fundação Florestal.

---

<sup>40</sup> A lei que institui o SNUC (Lei Federal nº 9.985) foi promulgada em 18 de julho de 2000 e “inclui como categorias de UC as Reservas Extrativistas e as Reservas de Desenvolvimento Sustentável, ambas planejadas para serem instituídas em áreas com presença de comunidades agroextrativistas tradicionais. Para além disso, o SNUC avança no sentido de considerar as comunidades do entorno e interior de UC’s (inclusive de proteção integral) como participantes da gestão dessas unidades, por meio dos conselhos consultivos e da sua participação na elaboração dos planos de manejo” (BERNINI, 2015, p. 86).

O que melhorou a posição das comunidades tradicionais em relação à condição anterior é o fato do direito à participação no Conselho da RDS possibilitar o pleito de suas demandas. Trata-se de um Conselho Deliberativo (não meramente consultivo) e que vem operando sob uma dinâmica de assembleias ordinárias realizadas nas sedes dos três quilombos, em revezamento, facilitando a presença, o questionamento e a proposição das comunidades, mesmo que as condições para implementação do que é definido nem sempre sejam suficientes. Além de um espaço institucional, o Conselho da RDS mostra-se também como espaço moderador e de diálogo de saberes (SANTOS, 2002), onde agentes do Estado e representantes das comunidades se colocam em condições e com propósitos de cooperação e reciprocidade. Neste caso, um contexto onde se exercida a *reciprocidade ternária* (SABOURIN, 2011), já que extrapola as relações internas ao quilombo. São processos nos quais tanto a comunidade apresenta seus pontos de vista e demandas, quanto o Estado tem a oportunidade de aprimorar suas políticas, assim como o método e as ações de seus representantes na moderação social com os ‘tradicionais’.

Um dos temas que mais mobiliza o quilombo RGTS no Conselho da RDS diz respeito às solicitações e definições de autorizações para a abertura de roças de coivara.

Na verdade, a gente tem tudo o que a gente precisa. Pode faltar dinheiro, mas a falta do território seria uma perda maior do que a falta do dinheiro. A gente já tem no controle que as baixadas, as águas... tem que ter cuidado... (Q-24, mai/22).

Quando se falou dos conhecimentos dos antepassados, no tópico sobre como aprenderam, como tomaram os primeiros contatos e conhecimentos sobre o trabalho e como fazer agricultura tradicional, deixou-se em aberto a questão do futuro, de como os quilombolas projetam e procuram promover o que será das comunidades tradicionais quilombolas com as gerações que estão sendo formadas. E é isso que tentam: formar, apoiar, encaminhar as gerações que surgem e que representam a perspectiva de futuro.... Se, como disse um entrevistado, “os conhecimentos vêm dos meus antepassados”, também se deve registrar que em seguida ele amplia essa ideia:

Esse conhecimento não fica só com a gente. Toda vez que tem uma reunião na comunidade ou algum outro lugar que convida a gente, a gente vai e passa essa experiência. Vai passando pros outros aquilo que a gente aprendeu com o tempo. Então essas reunião, como essa aqui, são importantes pra gente fazer os repasse e as trocas de experiências (Q-25, mai/22).

#### 5.2.4 Como projetam o futuro?

Há um certo consenso de que a reclassificação de ‘parque’ para ‘mosaico’, respeitando as características socioambientais de cada parcela do território e reconhecendo e instituindo, de acordo com o previsto no SNUC, diversas modalidades de conservação/uso, amenizou os conflitos com as comunidades (tradicionais) da região da UC (BIM, 2012; BERNINI, 2015). Os autores também concordam que o quilombo RGTS era o mais resistente, pois tinha a expectativa da titulação de suas terras sem que estas estivessem envolvidas em situação de UC. Apesar dessa ressalva, é verificado também que as lideranças passaram a tolerar a reclassificação, principalmente pela instituição da RDS e a possibilidade de participação no Conselho Deliberativo e a perspectiva de terem a possibilidade de seguir usufruindo do território.

A partir da criação do MOJAC e da instituição da RDS Quilombos da Barra do Turvo, a comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca passou a ter autonomia de gestão e uso sobre pouco mais que 44% da área reconhecida como de direito. Se comparado ao modelo de parque anterior, o Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ) e o que veio com o MOJAC, principalmente com a criação da RDS, é possível constatar uma condição melhor equacionada em relação à anterior, pela possibilidade da participação social, em especial no tocante às liberações para que as famílias possam seguir fazendo as roças tradicionais (BERNINI, 2015). Ainda assim, permanece a insegurança quanto ao futuro por não disporem da posse formal da terra, na forma de titulação.

O processo de gestão compartilhada envolve um emaranhado de legislações, negociações, acordos e procedimentos a cada vez que a comunidade pretende intervir de maneira mais significativa nas áreas, como para atividades de extrativismo, agricultura, pecuária, estradas e construções. Tomando o que envolve a agricultura e pecuária, os desafios se concentram nos procedimentos e autorizações para as roças de coivara, na utilização de agrotóxicos e na instalação de pastagens e o tipo de animais que serão criados.

Grande parte das orientações para essas atividades é fruto de discussão e acordo construídos entre a Fundação Florestal (e órgãos que atuam diretamente na região) e os Quilombos da Barra do Turvo, ou seja, envolve uma relação entre instituições do Estado e os quilombos RGTS, Cedro e Pedra Preta. A base dessas orientações e normas foi acordada quando da realização do Plano de Utilização (SÃO PAULO, 2010b), um diagnóstico e planejamento participativo realizado no ano de 2008. O PU deve ser melhor detalhado no Plano de Manejo, mas a discussão e elaboração participativa deste instrumento está atrasada em relação ao

inicialmente previsto, já que se passaram 14 anos desde a formalização do MOJAC e 12 desde a consolidação do PU.

Como principais questões que causam conflitos e demandas nas relações entre territórios tradicionalmente ocupados e as unidades de conservação, o Plano de Utilização identificou:

Conflitos: inclusão das áreas ocupadas pelas comunidades quilombolas nesta RDS é o principal ponto de conflito; roça tradicional com uso de fogo. Demandas: viabilização de infra-estrutura para as famílias residentes na RDS (estradas, saneamento básico, escola, posto de saúde). Desafios: dificuldade de entendimento quanto à gestão compartilhada da RDS entre associações quilombolas e o Conselho Deliberativo (SÃO PAULO, 2010b, p. 15).

Portanto, há um conflito declarado pelas lideranças e reconhecido pelo Estado com relação à RDS (pela sobreposição territorial e a condição de ter de solicitar autorização para cada abertura de área). Em alguma medida, tal condição acaba amparando a coordenação do quilombo para colocar limites à ampliação dos pastos e criação de búfalos, que impactam a agricultura tradicional e o meio ambiente. Mas o sonho da autonomia que já tiveram parece ter maior peso para os quilombolas do que os eventuais ganhos instrumentais do fato de terem sido colocados na condição de RDS.

Há uma tensão em relação ao território em grande medida para garantir a manutenção e o acesso à água, biodiversidade, à terra, pois confiam no modo como historicamente foram usufruindo e conservando a natureza; mas não têm a mesma confiança em relação ao Estado (parques). As lideranças temem por projetos de privatização do uso dos recursos, algumas vezes sob a máscara da ‘economia verde’ e que apontam para o desenvolvimento intensivo do turismo, das monoculturas e da mineração, como é o caso do programa conhecido como “Vale do Futuro” (SAORI, 2020)<sup>41</sup>.

A preocupação com a água, especialmente, é manifestada com frequência pelos mais velhos, tanto em relação às ameaças externas (rios que nascem fora da comunidade e por vezes sofrem/trazem contaminação ou em relação às nascentes que ficam em área do parque, mas que a comunidade não demonstra confiança na proteção que a UC consegue dar) quanto aos cuidados com as águas que nascem no território:

---

<sup>41</sup> O Programa Vale do Futuro foi encampado pelo Governo do Estado de São Paulo, na gestão do governador João Doria (2019-2022), com a adesão do meio empresarial, visando o desenvolvimento econômico da região do Vale do Ribeira, prevendo investimentos em infraestrutura, saúde, educação, e especialmente, para o crescimento do “agro” (SÃO PAULO, 2019). O programa recebeu críticas por ignorar a existência e participação das comunidades e pelo enfoque econômico voltado à mineração e à monocultura em articulação com iniciativas de mercantilização do meio ambiente com incentivo ao turismo verde e pagamento por serviços ambientais (SAORI, 2020).

As nascentes que ficam dentro do território são as famílias mesmo que cuida. Que nem eu mesmo, eu brigo pelas cabeceiras das águas. E quem tá de lá pra cá também briga pelas cabeceiras. Quer dizer que é uma relíquia da comunidade. Pra ninguém meter a foice por lá, meter a foice por cá, ficar a água protegida, saber conviver com a natureza. Porque, se por acaso for pra nós meter a unha em tudo e nós ir levando de qualquer jeito, nós acabamos com a natureza. E dentro da natureza tem o palmito, tem a caça, tem um peixe, tem uma abelha mansa lá no mato, que se quer beber um mel de abelha tem. Quer dizer, nós vivemos com a natureza. Mas se nós for acabando com tudo, usando isso tudo de qualquer jeito, nós não tem mais (Q-14, jul/22).

Tais preocupações e abordagens de relação humano-natureza podem ser discutidas à luz das experiências estudadas por Escobar (2015) junto aos territórios afrodescendentes da Colômbia, onde a luta das organizações locais para assegurar o lugar de vida, manter autonomia e estilos próprios de produção e reprodução social e ecológica, enfrentou o poder do Estado e das multinacionais agroextrativistas. Ali, os sujeitos socioecológicos, organizados em movimentos sociais, buscaram garantir a existência territorial e identitária herdada da ancestralidade. Essas lutas locais compartilham a busca de um mundo *pluriverso*, no qual cabem e se relacionam distintas cosmovisões e modos de existir nos territórios, onde o cuidado com o humano e com os ecossistemas estão entrelaçados. Tais experiências em territórios de vida concebem de maneira indissociável a reprodução social e da natureza, como percebemos nas palavras do ancião quilombola de nosso estudo que insiste em defender as cabeceiras das nascentes (confiando, para isso, mais na comunidade do que no Estado), pois reconhece e afirma essa junção: “nós vivemos com a natureza”. Nessas experiências diversas, não se separam arbitrariamente humano-natureza, como também não se opõe razão-afetos e tampouco o indivíduo da coletividade que ele é parte e que é parte dele.

No quilombo, os mais idosos comentam e questionam o desmatamento para pastagem, a criação de búfalos que vem aumentando e os impactos sobre as matas, solos e nascentes. Com a criação do MOJAC e a instituição da RDS na área sobreposta, a abertura de coivara depende de autorização da *Associação* do quilombo e do Conselho da RDS.

Com o amparo da legislação para o desenvolvimento sustentável do território (dada a condição de RDS) e os avanços na construção de acordos entre gestores e comunidade ocorridos na discussão e elaboração do Plano de Utilização (SÃO PAULO, 2010b), nota-se um ambiente institucional que tem favorecido às práticas de agricultura tradicional controlada, atendendo tanto à demanda quilombola quanto da unidade de conservação.

Esses acordos permitiram aperfeiçoar práticas ecológicas nos sistemas de agricultura, em especial em relação à roça de coivara, que passou a ser autorizada dentro de determinados critérios, como o limite de tamanho de área por família, a definição da liberação para realização

em dois períodos do ano, o distanciamento de rios e nascentes e o rigor na observância de cuidados durante a derrubada e queima.

Mesmo que as partes tenham clareza de suas posições e papéis (Estado e comunidade) e a relação se apresente numa dinâmica entre tensão e cooperação, os desafios cotidianos têm pautado as reuniões. Uma preocupação que unia gestores e lideranças quilombolas durante o período da pesquisa vinha sendo a tendência de aumento na implantação de pastagens para a criação de búfalos. Embora o número de cabeças no quilombo e seu impacto na paisagem seja reduzido em comparação com o que se vê nas fazendas da região do Vale do Ribeira (Figuras 24 e 25), ainda assim essa questão representa uma contradição que as lideranças vêm discutindo no espaço da *Associação* e dialogando com o gestor da RDS-MOJAC no sentido de limitar tal expansão e incentivar alternativas produtivas sustentáveis, como são os grupos de agroecologia.

Neste contexto, a gestão interna do território e seus usos, pela *Associação* do quilombo, ganhou maior importância e responsabilidade (como se discutiu no tópico 5.2.2).

Figuras 24 e 25 – Paisagem no quilombo RGTS contrasta com a das fazendas de criação de búfalos na região



Fonte: Autor (out-21).

Em relação à biodiversidade, especialmente a vegetal, demonstram cuidado e amplo conhecimento de plantas nativas e cultivadas. As pessoas mais velhas da comunidade também ressaltam o uso de plantas medicinais e como eram tratados os problemas de saúde até algumas décadas atrás. Falam da mata, das águas e do ar (“oxigênio pra respirar”) como riquezas do lugar. Aliás, a ideia de ‘lugar’ de seus antepassados e, portanto, ‘nosso lugar’ é um valor presente. Talvez por isso mantenham o movimento de sair e voltar (falam que as pessoas que saem para trabalhar nas cidades, tendem a retornar depois de aposentadas).

A gente sai por aí afora, pelas roças, sobe o morro, passa na mata e a natureza conversa com a gente. Eu gosto muito, saio sozinho em silêncio e vou caminhar; e fico ouvindo o que a natureza fala pra gente (Q-14, fev/22).

(...) Crianças da zona rural, que moram perto de florestas, aprendem muito sobre ecologia. Quais cogumelos são comestíveis ou não? Por que tal inseto é um grande problema? Eles vivem nesse ambiente e sabem falar sobre ele (OSTROM, 2010).

O que dizem Ostrom e o agricultor quilombola se complementam ao abordarem a proximidade, a observação e relação com a natureza como potencializadores de aprendizados. O agricultor vai além ao mostrar humildade e sabedoria para “ouvir o que a natureza fala pra gente”. Esse escutar a natureza é uma forma de se colocar diante do mundo, de se dispor a conhecer e reconhecer os limites desse conhecer, implica uma relação com a natureza que leva em conta o que se conhece, mas também de admitir que não se conhece tudo. A agricultura tradicional é resultado desse processo de interferência, potenciais, limites, recuos, regeneração, adaptações – e assim, dinamicamente, vão conhecendo e ajustando os sistemas de produção. Este é o significado do *pousio*, o “descanso da terra”, como falou o ancião. Quando esse mesmo agricultor (Q-14, fev/22) relatou tempos de rios volumosos e pescarias abundantes, em comparação com as águas rasas, mais turvas e menos peixes nos últimos anos, demonstra percepção e preocupação com os efeitos da ação humana em relação à natureza e aos riscos do sustento da comunidade. Esta racionalidade resulta de uma apreensão da realidade proporcionada pela proximidade, pelo contato com a natureza e pela sensibilidade de ler e conhecer a ecologia da vida que os quilombolas demonstram. São saberes mediados pela *natureza do lugar*, onde a apropriação/identificação com o território e a natureza (ESCOBAR, 2005a) produzem e expressam saberes e culturas, viabilizados pelas habilidades do conhecimento sensível.

Uma certa apreensão de parte da comunidade em relação ao futuro desse modo de vida e aos saberes intimamente vinculados ao lugar pode ser vista tanto no tocante à garantia do território por uma população que sempre conviveu em situação de informalidade em relação à propriedade legal (ou seja, o Estado e os fazendeiros sempre significaram ameaça) e também pela vontade de que o lugar de suas raízes seja profícuo para seus sucessores.

De um modo geral, olhando para várias situações no Brasil, Almeida (2008) diz que as populações tradicionais construíram determinada capacidade de organização e fortalecimento que lhes assegura certa estabilidade:

(...) parece que o grau de solidariedade e coesão apresentado pelos camponeses nestas terras de uso comum tem sido forte o bastante para garantir a manutenção de seus domínios. Os vínculos sólidos que mantém e a estabilidade territorial alcançada constituem a expressão de toda uma rede de relações sociais construída numa situação de confronto e que parece ser reativada a cada novo conflito exercendo uma influência destacada na resistência àquelas múltiplas pressões (ALMEIDA, 2008, p. 168).

Já no âmbito local, enfaticamente as mulheres quilombolas expressam um desejo de futuro, expectativas pelas quais projetam a comunidade e seu *território-lugar* para as próximas gerações a viverem neste *território-lugar*:

Gostaria de ver, que estivesse igual hoje. Preservando as cabeceiras d'água, com as terras sadias... Nem que não fosse a minha família que estivesse aqui. Que ficasse até melhor que hoje. A gente se preocupa com o futuro dos que virão (Q-04, jul/22).

Uma das famílias entrevistadas lembra que atualmente tem a lei que limita; tem o plano de manejo a ser seguido, segundo eles. Mas a fala em seguida expressa uma compreensão própria acerca da relação com o meio. “A ideia da gente também de não destruir. Se eu vou limpar [roçar, eliminar a vegetação de] uma cabeceira d'água, faço sabendo que vou prejudicar, eu e toda comunidade” (Q-03, jul/22). A esposa completa com uma reflexão: “Dá até um jeito ruim na gente de ver e pensar que a água desaparece. E o que será desses jovens e crianças no futuro? E quem mora na cidade grande, pior ainda...” (Q-02, jul/22).

A gente precisa compreender a vida da gente e a vida da terra. Por que a terra também é viva; corre água dentro da terra, tem água na terra, de pequeno riacho e grande riacho, que desce no corpo da terra. E o mar lá, o grande oceano, bate essa água e devolve ela aqui, igual bate o corpo humano. Nós temos o coração dentro de nós que tá batendo; tá jogando sangue pro corpo inteiro, hora tá ali, volta lá de novo, tá sempre trabalhando. E assim também é o trabalho da natureza, da terra. E Deus olha por isso tudo. Só que se a pessoa fica jogando veneno por aqui, por ali, por isso tudo, a terra morre (Q-14, jul/22).

Em linguagem própria, as pessoas manifestam sua compreensão da natureza como organismo vivo e do humano como parte dessa natureza, que ao transformá-la visando sua existência material, tem consciência dos efeitos e da responsabilidade de sua ação. Então, o humano interage com o lugar e cria uma *natureza humanizada*, que dá suporte à vida biológica e significados à existência. É neste processo de interações materiais e simbólicas que se forma a *natureza-lugar* (Escobar, 2005a), que temos denominado *territórios socioecológicos* criados a partir da *racionalidade ambiental* (LEFF, 2006) das populações tradicionais.

Ao mesmo tempo, a comunidade interage e promove intercâmbios com o ‘mundo externo’. Nesses aproximadamente 15 anos desde o reconhecimento (e soma-se as mobilizações anteriores que levaram a isso), o quilombo RGTS tem participado de espaços e atraído apoios, o que confirma, no plano local, o que disse Almeida (2008) sobre tais grupos sociais terem conquistado avanços no seu fortalecimento mediante maior grau de coesão interna e com articulações e redes de cooperação.

O caminhão que ajuda no transporte dos produtos conseguimos pelo projeto Microbacias. Mesmo assim, perde muita fruta que poderia despolpar e ter polpa para consumo o ano todo. Estamos buscando apoio para uma cozinha comunitária, que é para ter espaço e condições de higiene [cuidados sanitários] para o preparo dos produtos e alimentos que vendemos. [chips de banana, pães, salgados]. A força é trabalhar em grupo sempre (Q-19, jul/22).

Com a SOF conseguimos uma internet, com rede para atender a comunidade, vizinhança toda. Chegou a dar meio que uma disputa aqui pela internet, mas já resolveu. Depois que fizemos parceria com a SOF que melhorou pra nós. Se a gente vai parar pra pensar, muita coisa que antigamente era sonho, hoje está aí (Q-19, jul/22).

O reconhecimento enquanto quilombo com direito ao território fez muita diferença nas relações com o entorno e nas possibilidades de uso da terra, tanto para as famílias quilombolas quanto para agricultores familiares das comunidades próximas também atingidos pela unidade de conservação (que passaram a ser denominados “agricultores tradicionais”, de acordo com a legislação que regula a criação das UCs).

Dessa cidadania puxada pelo reconhecimento de comunidades quilombolas, todas as tradicionais locais também se ergueram, e vem daí uma força que empreende pela compreensão do quanto seu modo de vida prosperou para que persistissem no meio rural, com todas as dificuldades, muitas delas ainda presentes, assim como pela conservação da Mata Atlântica em seus territórios (MS-31, jul/22).

Antes de reconhecer o quilombo e o direito do território, nós chegava a pagar arrendo pra terra que tava na mão do fazendeiro; só que ele deixava lá parada. Mas seria terra nossa, do quilombo. Depois do quilombo, voltou pra nós (Q-12/jul/22).

Com isso, verifica-se a força da organização social e da luta política quilombola para que o Estado cumprisse o que era previsto desde a Nova Constituição, passando a assegurar-lhes direitos constitucionais. Almeida (2008) ressalta a organização social dos povos e comunidades tradicionais no enfrentamento aos ‘antagonistas’, que tanto pode ser o Estado (conforme circunstâncias e correlação de forças) quanto os fazendeiros, grileiros, garimpeiros, etc.

A gestão compartilhada, por meio do Conselho Gestor (que tem caráter deliberativo), valoriza a participação e, por meio do diálogo e negociações nas reuniões do Conselho, os processos podem ser aperfeiçoados.

A dinâmica da gestão territorial é feita e organizada pelo Conselho Gestor, que tem caráter deliberativo, como previsto na lei, e essa dimensão vem sendo construída nessa prática, desse funcionamento de colegiado onde a parte de participação da representação da comunidade tradicional deve ter a primazia na definição das decisões. Afinal é a população tradicional que está no dia a dia desse

território. As partes de produção, são manejadas. As florestas que remanescem no território como parte que identifica a própria prática tradicional, como conformam essa relação, também passam por apreciação no Conselho. Essa dimensão do bem comum tem a oportunidade de emergir nesses debates, assim como de evoluir dos que são mais presentes nesses eventos do Conselho, para o todo das famílias, reverberando para todas as comunidades. Essa dinâmica é que pode ser melhorada, em comum acordo (MS-31, jul/22).

### 5.3 A COOPERAÇÃO NA PRODUÇÃO E NA VIDA COMUNITÁRIA

Na organização social e nas dinâmicas de ajuda mútua no interior da comunidade, uma estratégia de organizar o trabalho no processo de produção e também, fundamentalmente, como fator de coesão social que ultrapassa o núcleo familiar, é a prática do **mutirão**. Essas práticas ainda são realizadas com frequência, especialmente para o trabalho no campo, com maior ou menor número de pessoas e nomes distintos conforme o tamanho e a empreitada realizada. Na construção de casas e benfeitorias (familiares ou de uso comum) e na preparação de eventos festivos, as atividades coletivas também são observadas, a exemplo do que ocorre em outros contextos e populações do campo (BRANDÃO, 2020).

O que se pretende abordar e discutir aqui é a autonomia que pessoas da comunidade têm para usufruir desses bens naturais; e, por outro lado, como esses usos são direcionados à suas necessidades e não para o comércio.

(...) tais formas de uso comum designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, combinando uso comum de recursos e apropriação privada de bens, que são acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais (ALMEIDA, 2008, p. 28).

Uma situação observada exemplifica o empenho coletivo pela manutenção das estruturas comunitárias: um dos pontos altos da festa da padroeira do bairro Terra Seca foi o leilão para angariar fundos para a comunidade (era outubro de 2021 e, devido à pandemia, a festa foi pequena, evitando aglomeração). Os produtos do leilão eram litros de grãos/sementes de feijão e galinhas/frangos vivos. Esses produtos eram doações das famílias e o vencedor de cada rodada poderia estar pagando e levando para casa algo que já dispunha. Tal prática demonstra a mobilização para dar sustentação às despesas da comunidade, seja doando sementes e galinhas, seja, por parte de quem dá um lance, adquirindo o que a família já tem.

Ainda fazemos trocas de dias, mutirões, ajudatórios... Fazemos e ajuda muito! É um diferencial muito grande. Mas tem uma história por trás disso, do nosso jeito de fazer agricultura... Porque o quilombola não pensa em acumular riqueza; rico ele

já é. O que ele quer é viver bem. Caixão não tem cofre, todos sabem disso. Então o que ele quer? Ele quer viver bem, poder ir onde ele quer, passear, continuar lutando (porque não pode parar mesmo, né?), mas ter esse contato com a natureza, conhecimento da natureza, isso é riqueza! E o agronegócio não tem isso. (...) tem uma piscininha na frente de casa pra tomar banho, nós temos o rio lá pra nadar a vontade (risos); eles têm um jardimzinho ali perto de casa com meia dúzia de árvores; nós temos uma floresta inteira pra nós andar dentro dela. Isso é riqueza: conversar com a natureza, ouvir ela, o que ela está reclamando da gente... Tudo isso é importante e nós temos tudo isso (Q-23, mai/22).

Esse depoimento sintetiza outras falas e situações observadas, traduzindo a ideia de ‘bem viver coletivo’ que se pode apreender dos modos de produção e cooperação/reciprocidade que se manifestam nos quilombos. O trabalho, a produção, a transformação da natureza e a cooperação têm a finalidade do *viver* e não objetivamente de uma perspectiva de acumulação. Essas práticas sociais se mostram distintas daquelas que tem sustentado o ideal de desenvolvimento (ESCOBAR, 2005b), baseado na produção intensiva, consumo e acumulação de bens e capital. Em uma perspectiva distinta, interpretamos no quilombo uma racionalidade própria, em grande medida destituída dos ideais desenvolvimentistas da modernidade.

Mas essa distinção em relação à sociedade baseada na exploração e acumulação do capital, que se tornou hegemônica na modernidade, vem tanto da cultura como da luta pela liberdade desses povos:

Os quilombos são uma das primeiras experiências de liberdade nas Américas. Eles tinham uma estrutura comunitária baseada em valores culturais africanos. Sua organização política era democrática. Seu modelo econômico era o contrário do modelo colonial. Em vez de produzir um item só para exportação e depender da matriz imperial, tinham uma produção agrícola diversificada que provia seu próprio sustento e mantinham relações de troca e intercâmbio com as populações circundantes (NASCIMENTO, 2002, p. 71).

Portanto, tal racionalidade resulta não de uma construção formal, mas da resistência à opressão articulada a formas de organização, interação social e ecológica que se formaram e se reproduzem dinamicamente através das gerações, isto é, com mudanças que permitem a renovação e vitalidade dessa racionalidade.

### **5.3.1 O mutirão como prática e valor da cooperação**

A prática dos mutirões representa, em termos imediatos, a efetivação da ajuda mútua e de ganhos em volume de trabalho em curto tempo, o que permite, em alguns casos, colaborar com uma família que passe por problemas de saúde ou de abastecimento; em outros, avançar

na tarefa de preparação de roça, limpa do pasto, plantio ou colheita e minimizar eventuais prejuízos por perda do período de plantio ou redução das colheitas por eventos climáticos.

Nota-se, no entanto, que os resultados ou produtos gerados com apoio de atividades coletivas (mutirões ou reunidas), mesmo destacando-se a importância da cooperação no trabalho para esses fins, são familiares (privados) e não divididos igualmente entre quem participou. A retribuição, geralmente, vem com a devolução de dias de trabalho, em mutirões ou reunidas em que outras famílias são beneficiadas e as demais são doadoras de trabalho.

Ainda assim, uma perspectiva de análise sugere interpretar que os princípios que fundamentam os mutirões extrapolam o fato de potencializar o trabalho e a produção e passam a dar sentido ao que é praticado e visível. Os laços de pertencimento, de identidade, de reconhecimento de modos de vida baseados nas relações socioecológicas se mostram vivos e reproduzidos nas diversas ações colaborativas. A comunidade se faz também pelo mutirão, pela cooperação que tanto ocorreu no enfrentamento das dificuldades desde a chegada dos ancestrais e nas disputas pelo direito ao território, quanto se faz nos encontros e nas celebrações do trabalho e das colheitas. As modalidades e a expectativa pelo retorno dos mutirões com grande número de pessoas, que culminam com um baile na comunidade, são relatadas no tópico sobre a agricultura, no capítulo anterior.

A ajuda mútua agrícola é uma prestação econômica que foge do quadro utilitarista da troca. (...) a ajuda mútua de reciprocidade manteve-se, num mundo rural cada vez mais dominado pela livre troca, precisamente porque, além das prestações materiais, ela assegura uma produção de valores sociais e simbólicos que são também essenciais para as comunidades (...) (SABOURIN, 2011, p. 37).

As diversas modalidades de ajuda mútua, exemplificada nos mutirões, constituem estratégias de organização do trabalho no quilombo. Mas além disso, compõem uma força aglutinadora impulsionada pelas disposições sociais presentes. Visto por esta perspectiva, o mutirão, como prática social característica de *reciprocidade* (SABOURIN, 1999; 2011), compõe o *habitus* (BOURDIEU, 2003) e deve ser analisado e compreendido como importante dispositivo de coesão social. E assim se traduz, fundamentalmente, em bem comum na dimensão simbólica, um patrimônio imaterial fundamental na formação da identidade e da resistência dos quilombos em sua territorialidade.

De Biase (2016, p. 216) reflete sobre a possibilidade de uma *lógica econômica implícita* nos processos e ações da comunidade quilombola: “a superioridade do “valor de uso” sobre o “valor de troca” e a prática constante da ajuda mútua e formação de alianças e

coletividade através da dádiva constroem o que poderíamos chamar de “lógica econômica quilombola”.

Os mutirões (de 30, 50 pessoas) era pra fazer roça grande ou colheita, e de noite ganhava o baile. Alguém que ia só no baile era chamado de ‘pé enxuto’, porque o direito de ir no baile era participar do mutirão. Antigamente, mutirão era um meio de um tá ajudando o outro, né? Tinha equipe de roça, da música (sanfona, animação), da cozinha (preparo da alimentação). Era bem organizado e bonito de ver (Q-19, jul/22).

Uma agricultora que participa do *Grupo Perobas* de agroecologia lembra que os encontros para trabalho coletivo seguidos de reunião festiva ainda ocorrem: “Mutirão com baile é ainda usado nas roçadas de pasto. Nas roças, fazem em agosto/setembro pra derrubar, plantar e colher” (Q-16, jul/22). E outra agricultora explica que chamam “reunida” principalmente para as atividades organizadas pelos grupos de mulheres:

A reunida junta mais a mulherada, para serviço de carpida, plantar uma roça de mandioca... Hoje, com a Coopera e agora com a RAMA, virou ‘mutirão participativo’, que envolve a certificação; um tá olhando a área do outro (Q-19, jul/22).

Nesse depoimento, vemos um exemplo da dinâmica viva que é inerente à comunidade. Percebe-se a conciliação entre uma prática ancestral de ajuda mútua, representada pelo mutirão/reunida, com um ‘tempero’ moderno que é a certificação participativa (oportunizada pelas metodologias da Rede Ecovida da qual a Cooperafloresta é parte), em que os momentos de encontro e trocas de experiências de manejo são também oportunidades para o compartilhamento e (re)conhecimento das práticas e insumos utilizados, o que confere uma característica de confiança mútua aos processos produtivos entre os grupos.

Constatamos, ademais, que a prática viva dos mutirões e tantos outros gestos de ajuda mútua e compartilhamento têm um enraizamento na cultura quilombola, cumprindo funções econômicas, de sociabilidade e de fortalecimento dos laços, aprofundando o sentido de *território-lugar* referido por Escobar (2005a).

### **5.3.2 Os intercâmbios, as práticas de reciprocidade e o diálogo de saberes**

Nas dinâmicas internas da comunidade, as práticas sociais cotidianas, entre vizinhos de moradia ou de outro núcleo de moradores, a ajuda mútua é característica do quilombo. O compartilhamento do uso e do cuidado com os bens naturais como a água, a terra para as roças, o acesso aos recursos das florestas são mostras de uma cultura de uso comum que tem uma base

de valores na ancestralidade, que passa de geração em geração como prática *naturalizada* na forma do *habitus* estudado por Bourdieu (2003).

### *Auto sustento, trocas/vendas e reprodução social*

A reprodução social de comunidades camponesas geralmente resulta de um somatório ou combinação de estratégias: acesso à terra/meios de produção; conhecimentos, tecnologias e modo de uso e relação com a natureza; acesso a recursos para extração; políticas sociais e previdenciárias; iniciativas de processamento e comercialização; associativismo para busca e construção de estruturas de apoio; etc. No caso da comunidade RGTS, buscou-se compreender a reprodução social do quilombo tendo como referência a agricultura tradicional e a gestão dos bens comuns, ainda que outros fatores, como renda de aposentadoria, contribuam para a manutenção socioeconômica das famílias. E isto (agricultura tradicional e bens comuns) ficou evidenciado, contando com uma articulação e complementariedade de contribuições dadas pela produção de alimento: 1) atender às demandas das famílias (autoconsumo/subsistência), papel exercido pela agricultura no decorrer da história da comunidade; 2) trocas e doações entre famílias, num exercício amplo e significativo de ações de reciprocidade, que envolve tanto mercadorias (alimentos colhidos em suas roças) quanto trabalho (mutirões) e ajuda mútua nas múltiplas necessidades que famílias distantes dos centros urbanos apresentam, como cuidado dos filhos, apoio em casos de doenças, construções e reparos das moradias, etc.; e 3) organização e ações coletivas, em pequenos grupos, para processamento e comercialização de produtos diretamente a consumidores também organizados nos centros urbanos, demonstrados em estudo de Telles (2018) e Franco (2021).

Convém retomar a distinção conceitual entre subsistência e autoconsumo, levando-se em conta que autoconsumo é somente aquela produção consumida diretamente pela família, enquanto subsistência considera esse consumo e também os excedentes que podem ser trocados com vizinhos ou vendidos e revertidos para a compra daquilo que necessitam e não produzem (GRISA & SCHNEIDER, 2008). Em ambos os casos, a produção para a alimentação é prioritária; ou seja, a produção não é planejada em função da comercialização, mas esta pode ocorrer complementarmente ao consumo e com isso contribuir para a satisfação das necessidades da família.

Em relação aos meios de comercialização dos produtos do quilombo, mesmo que alguns relatos apontem dificuldades (que podem ser entendidas como pouco acesso ou acesso pulverizado), o conjunto dos depoimentos mostra uma diversidade de situações e algumas

diferenças em relação ao que poderia ser “um mercado” preferencial e hegemônico (convencional). E isso pode ser interpretado como fragilidade ou como potencial (estratégia), dependendo da perspectiva analítica.

Tanto a noção de miudezas quanto a de oportunidades de vendas em pequenas quantidades e grande variedade de produtos são vinculadas à venda direta, seja em feiras, nos programas institucionais ou nas cestas de produtos. Essas estratégias têm sido valorizadas no âmbito da agricultura familiar, da segurança alimentar (de quem vende e de quem compra) e da construção de mercados da agroecologia (GRISA & SCHNEIDER, 2008; ROVER, 2011; PEREZ-CASSARINO, 2012; ROVER & LAMPA, 2013; SEMPREVIVA, 2018; 2020;). Tais abordagens vêm identificando potenciais e evidenciando a importância dessas novas relações e práticas mercantis entre produtores e consumidores, associadas a processos de agregação de renda nas comunidades e acesso a uma produção diversificada e de qualidade pelos consumidores, aliadas à sustentabilidade socioambiental e ao protagonismo de grupos sociais antes invisibilizados. Conforme depoimento da presidente da *Associação* do quilombo,

[A] agroecologia que queremos para os nossos territórios é aquela onde a gente produz os nossos próprios alimentos, onde a gente consegue manter as nossas técnicas e modelos de produção, mas ao mesmo tempo a gente consiga se desenvolver economicamente, também podemos tirar nossa renda (PEREIRA, 2021).

Em termos da organização interna e união e representação dos esforços pessoais para o interesse e a ação coletiva que mantenham e fortaleçam a comunidade e a identidade quilombola, é notória a importância que a *Associação* passou a ter.

### ***A organização e cooperação em grupos de produção/comercialização***

Neste mesmo sentido, só que em grupos informais, mas muito enfatizados e respeitados como espaços de coesão e ação coletiva, os grupos produtivos das mulheres agroecológicas vêm constituindo polos de aglutinação, formação e promoção da renda e do protagonismo das mulheres quilombolas. Aliás, os grupos são reconhecidos e exercem interna e externamente papéis de articulação institucional, embora não sejam formalizados como pessoa jurídica, pois representam coletivos legitimamente constituídos e considerados pela comunidade e pelos espaços de redes de articulação externa.

Os trabalhos de organização em grupos de mulheres em torno da produção e comercialização resultam do processo histórico de lutas dos quilombos pelo direito ao território e pela agroecologia (SEMPREVIVA..., 2018). Neste percurso, as mulheres lideranças da

comunidade RGTS foram agregando a discussão e formação envolvendo as relações de gênero e suas implicações na divisão sexual do trabalho e na gestão das unidades de produção, na comercialização e na renda da família. É neste contexto que se insere a relação entre roça de coivara e criação de animais de grande porte como atividade que tem a predominância dos homens; e as roças, quintais produtivos e agroflorestas voltadas para a alimentação e processamento de produtos com maior presença das mulheres. A relevância dessas atividades, vinculadas com a geração de renda, a sustentabilidade ambiental, a alimentação e a qualidade de vida da família, vão evidenciando o protagonismo das mulheres. No entanto, esse é um processo de formação e construção permanente e, por vezes, as conversas e observações do cotidiano deixam transparecer a luta pelo reconhecimento de tal importância no interior das famílias, ainda que isso seja mais evidente e pronunciado nos espaços de organização da comunidade, como na direção da *Associação*, que tem as mulheres como maioria e como lideranças políticas à frente dos processos, tanto internos à comunidade como, de modo destacado, nas relações do quilombo com o mundo externo (CONAQ, ANA, comercialização, etc.).

O mutirão é prática social de ajuda mútua, ação coletiva que expressa o caráter recíproco de uma modalidade de organização do trabalho que busca não só potencializar o volume de produção, mas compartilhar sementes e mudas, experiências de manejo, conhecimentos, afetos e os valores da cooperação, como descreve a líder quilombola Nilce Pontes Pereira ao reportar um mutirão de práticas agroecológicas organizado pelas mulheres camponesas da Barra do Turvo (PEREIRA, 2019).

Assim como a organização de celebrações e festas, estas são práticas carregadas dos valores da cooperação que levaram à própria formação da comunidade, do sentido de pertencimento e acolhimento que se percebe e interpreta das pessoas quando demonstram que grande parcela dos meios de vida foram e são assegurados pela ação coletiva de compartilhamento e reciprocidade. São práticas nem sempre voltadas a ganhos materiais; em vez disso, como também observou Sabourin (2011), são gestos que demonstram o compromisso com o outro (indivíduo) e com a comunidade (coletivo); e por isso mesmo fortalecem a coesão social.

O gesto da partilha tem valor em si, chegando a ser tão ou mais valorizado do que o objeto partilhado; dividir o que a família ou a comunidade dispõe é muito valorizado. Como diz Sabourin (2011, p. 39): “Na estrutura de compartilhamento, o fazer em conjunto, assim como o fato de depender de uma mesma fonte de recursos limitada, cria um sentimento de grupo”.

Esses processos locais de interação das pessoas entre si e com o lugar, os quais identificamos no quilombo, dialogam também com o que discute Escobar (2005a) sobre as interações socioecológicas que têm lugar no território e que são formadoras dos sujeitos e da cultura: relações sociais comunitárias e com a natureza estão na base da formação da racionalidade e da identidade, do conhecimento e do pensamento a partir do contexto de vida local.

Ao mesmo tempo, o quilombo tem construído relações e vínculos com outros espaços organizativos regionais e nacional importantes e que representam, sobretudo, a abertura para a construção de pontes para facilitar o intercâmbio de experiências e diálogo de saberes. Essas ações carregam valores de cooperação e trocas materiais, mas igualmente importantes têm sido a expressão e o compartilhamento dos bens imateriais na afirmação da identidade e do reconhecimento como sujeitos sociais, econômicos, ecológicos e políticos. Dito de outro modo, como sujeitos coletivos de uma racionalidade ambiental (LEFF, 2006) que apresenta seus modos de produção e de vida em espaços de tradução intercultural e assim colabora no processo de diálogos de saberes para a construção de mundos pós-coloniais, diversos e socioecológicos.

### ***Considerações sobre a gestão e o cuidado dos bens comuns no território quilombola***

A aproximação e estudo do quilombo revelou uma diversidade de elementos naturais e construídos, e as estratégias adotadas pela comunidade quilombola Ribeirão Grande-Terra Seca para o uso e manutenção dos bens comuns. Identificou-se que os ‘bens’ são de ordem material, mas também estão nas ações e relações e, ainda, nos valores, como o cuidado do outro e da natureza, que dão sustentação ao modo de vida quilombola.

O compartilhamento de bens e cooperação no trabalho e serviços é mais significativo do que conseguimos sistematizar e analisar. Procuramos demonstrar o que ficou mais evidente durante o trabalho de campo para exemplificar as dimensões da vida comunitária abrangidas por ações de reciprocidade e bens compartilhados no quilombo RGTS.

Sobre o papel da família, identificamos uma compreensão mais estendida ou mais ‘social’ do que a que predomina nos espaços urbano-industriais (da porta da casa para dentro). Percebemos que se mesclam objetos, iniciativas, conhecimentos e valores que aproximam, que colocam o particular (família) e a coletividade (comunidade), num movimento contínuo de ações e relações objetivas e subjetivas que contribuem para dar sentido de pertencimento e, ao mesmo tempo, constituem a vida cotidiana. Um exemplo enxergamos constantemente nos pequenos grupos de crianças, onde as mais velhas ficam atentas às menores, ou um adulto fica

de olho no grupo, não importando que sejam ou não seus filhos. Como muitas brincadeiras infantis e a formação dessas crianças ocorrem nos quintais, passarelas, caminhos por entre matas, perto ou dentro de riachos, desde aí vai se mostrando o *habitus* como disposição social da vida comunitária, onde todos cuidam um pouco de todos.

Nesta mesma perspectiva, não se percebe um descolamento humano-natureza, dado que a constância é a intimidade, a junção, o fazer parte do todo desde a infância até a velhice. Também não se depreende com nitidez uma separação entre o que é objetivo e subjetivo, o que é utilitário e o que é sagrado. A ‘produção’ e a ‘economia’ não se descolam das demandas da vida. Deste modo, manifesta-se uma síntese entre as dimensões biofísicas e da cultura criada no *lugar de vida*. A atenção ao que é comum (natural e construído) denota a racionalidade ambiental referida por Leff (2006), que por vezes aqui denominamos como racionalidade *socioecológica*.

Portanto, o significado desse conjunto de bens comuns é representativo da identidade e da capacidade de manutenção dos modos de produção e de vida construídos pela comunidade. As lideranças e as pessoas mais vividas do quilombo expressam de forma mais clara e intensa a dimensão da força coletiva/de grupo que permitiu a trajetória de vida e de resistência que os trouxe e levou até a conquista do reconhecimento e garantia do território. Isso pode ter ocorrido por serem as pessoas a quem tivemos mais acesso ou porque eram as que se sentiam legitimadas para falar em nome da comunidade e de sua história. Mas não podemos deixar de lado a consideração de que essas pessoas de meia idade e os anciões, em uma comunidade tradicional, carregam a experiência das dificuldades e superações, e a paciência e sabedoria que tal trajetória lhes proporcionou e que demonstraram contentamento em compartilhar.

Destacam os avanços em várias áreas a partir do reconhecimento do quilombo, mas depreende-se algo mais, não verbalizado diretamente, mas expresso de outras várias maneiras: o fortalecimento identitário e político enquanto quilombolas e seu modo de existir.

As observações e os depoimentos nos levam a interpretar que o significado de *comunidade, natureza e território* atribuído pelos quilombolas, principalmente e frequentemente na fala das lideranças, tem abrangência ampla e uma relevância muito forte. No mesmo sentido que Escobar (2005a), Saquet (2006) e Leroy (2016) identificaram em outras experiências estudadas, as lideranças locais referem-se ao território como abrangendo o conjunto dos bens naturais (água, terra, biodiversidade...); os bens edificados e as práticas e conhecimentos da natureza que formam as relações de produção e sustento; representa a formação social e histórica da comunidade; e expressa valores, relações comunitárias e as

dimensões simbólicas que as gerações de famílias construíram com o lugar e que as atuais gerações seguem reproduzindo.

Assim, território pode ser compreendido como o conjunto dos bens comuns, materiais e simbólicos, da comunidade; e explica o apelo à sua garantia como condição de vida, de reprodução social e identitária do quilombo. O acesso e gestão comum dos bens do território foi o que possibilitou as condições de existência e resistência da comunidade, formando e emoldurando a identidade socioecológica do quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Organizamos e trazemos a seguir as considerações finais que resultaram da pesquisa, que se propôs a investigar como são construídas e se fundamentam as práticas e conhecimentos ecológicos e agrícolas no quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca a partir das relações produtivas, comunitárias e de gestão dos bens comuns.

A discussão da experiência de pesquisa foi referenciada no pensamento decolonial e da ecologia política, que entendemos ter sido pertinente em virtude da relação do caso estudado com outras experiências latino-americanas e pela contribuição na análise das práticas, saberes e relações socioecológicas encontradas.

Derivando dessas abordagens, buscamos uma metodologia que possibilitasse a interação com a comunidade e apreensão de suas percepções e dinâmicas de relações. Assim, os instrumentos e o percurso metodológicos procuraram ter coerência com o referencial escolhido, desde o trabalho de campo até a organização dos dados e sua análise. Foram realizados estudos documentais e diversas incursões a campo combinando observações diretas e entrevistas semiestruturadas.

Tal referencial e percurso teórico-metodológico possibilitou articular a discussão geral com uma análise crítica da realidade, ou seja, das relações com a Unidade de Conservação, das experiências de agroecologia e suas interfaces com a agricultura quilombola, da organização social, da gestão dos bens comuns e das práticas de cooperação e reciprocidade.

O quilombo RGTS tem passado por transformações, ao mesmo tempo em que se mobiliza para manter seus sistemas de agricultura e de organização comunitária. As inovações propostas e introduzidas no quilombo nas últimas décadas são visíveis em três frentes: uma pelo Estado e materializada no parque e suas implicações no território, outra proposta por técnicos e que teve por base a transformação das roças tradicionais em agroflorestas e a terceira e surgida no interior da própria comunidade, expressa na autoidentificação e luta pelo reconhecimento enquanto quilombo e território tradicionalmente ocupado.

No tocante às **relações da comunidade com o parque**, marcada por conflitos em décadas anteriores, entendemos ter ocorrido avanços, fruto dos enfrentamentos, negociações e construção de acordos que foram possíveis a partir do reconhecimento, por parte do Estado, do quilombo e do direito dos quilombolas ao território. Historicamente, a percepção da comunidade é de que “o parque veio em cima de nós” (como declarou uma liderança), devido à criação da UC sem discussão com os moradores e às conseqüentes limitações impostas aos seus sistemas de produção e de gestão do território.

Com o reconhecimento e os acordos de uso da área a partir da constituição da RDS (ainda que condicionado a um conjunto de regras) e com a participação da comunidade no Conselho da reserva, ampliam-se as possibilidades de cooperação quilombo-parque. No entanto, a comunidade ainda demonstra preocupação acerca da garantia ao território, especialmente para as futuras gerações, e sob quais condições de acesso e uso dos bens naturais comuns, já que ainda não obteve a titulação da área. A comunidade confia mais no seu cuidado com os bens naturais do que no controle do Estado sobre a preservação e direito de acesso (à água, por exemplo). Ainda assim, a relação com a UC tem potencial para ser melhorada com base no diálogo de saberes e cooperação.

Ao olhar da comunidade, o parque representa um agente com papel ambíguo (interveniente e parceiro): ao mesmo tempo em que exerce um poder fiscalizador e punitivo, coordena o espaço de discussões e deliberações participativas que se constitui no Conselho da RDS. Assim, o espaço representa uma abertura para relações de maior cooperação entre a gestão do parque e as comunidades, mas este é um processo de construção lenta e de conquista de confiança de parte a parte.

O quilombo denuncia uma perda de autonomia no acesso e uso dos recursos naturais a partir da criação do parque, mas as lutas e a definição de RDS repuseram parcialmente a condição de discussão e participação em espaços que implicam nos usos dos bens territoriais e nos direitos da comunidade. Mesmo onde prevalece a linguagem institucional, a representação quilombola compartilha suas experiências e conhecimentos. Deste modo, exercita uma *reciprocidade ternária* ao compor um espaço de diálogo com outros atores e permite que os avanços socioecológicos resultantes desse processo sejam disseminados de forma generalizada.

A pesquisa permitiu compreender a dinâmica do **sistema agrícola quilombola**, que tem como finalidade a sustentação das famílias e a reprodução social e dos bens naturais do território. Esses modos de produção, como se verificou no processo de conflitos e interações das últimas décadas, resistiram e ao mesmo tempo se adaptaram (hibridizaram) para sobreviver.

Entre os achados relativos à agricultura, destacamos a produção diversificada de alimentos visando à segurança alimentar das famílias; o uso, reprodução e intercâmbio de sementes, mudas e raças animais; as práticas comunitárias de ajuda mútua (exemplificada nos mutirões); trocas ou doações de produtos e serviços que demonstram os laços de cooperação e reciprocidade que compõem a identidade quilombola.

Os processos e práticas de reciprocidade estendem-se às iniciativas associativas (formais e informais), que se mostram nos projetos coletivos, como estruturas de processamento (como o monjolo e a fábrica de açúcar mascavo), na organização para a comercialização

(projeto do PAA, feiras, articulação com grupos de consumo), no caminhão da Associação para o transporte de produtos, nos variados arranjos locais para a facilitação da vida comunitária, como as passarelas sobre os rios, os acessos das famílias à terra e a água, etc. Também nas construções e atividades destinadas à comunidade, como a organização de festas e a manutenção de centros comunitários, estradas, pontes/passarelas, etc.

Ficou evidenciado que a reprodução socioeconômica é articulada à reprodução ecológica, a partir de alguns indicadores, como o cuidado com as águas, tanto dos rios quanto das nascentes que abastecem a comunidade; na atenção com a biodiversidade, mediante a reprodução e uso comunitário das sementes, mudas florestais e medicinais, raças animais; no manejo da paisagem mesclando quintais diversificados, criações animais, sistemas agroflorestais e roças tradicionais (coivara); e assegurando a manutenção de grande parte da cobertura florestal no território (mesmo nas áreas de roça, a prática da coivara permite a regeneração da floresta devido ao pousio); na gestão comunitária sobre a prática e os limites das roças de coivara (cujo aprimoramento atende também aos critérios da legislação ambiental).

Compreendem o impacto ambiental do corte-e-queima para a coivara e ressaltam os cuidados adotados na sua realização: não derrubar mata virgem (mantendo rodízio em áreas já em uso agrícola), fazer derrubadas/roças de tamanho limitado, ter controle da queimada (aceiro, vento) e permitir a regeneração da floresta e com ela a recuperação do solo e da biodiversidade. A expressão “descansar a terra” é frequente e corresponde não apenas a recuperar o solo, mas a natureza que “sofreu uma consequência”. Demonstram conhecimento sobre a necessidade de um solo fértil para a agricultura, e que isso demanda regeneração contínua da biomassa e da matéria orgânica. Comentam também sobre a necessidade de evitar (ou minimizar) a erosão do solo, o que entendem que é alcançado com o pousio/regeneração da vegetação e com as áreas de roça sendo cercadas por matas, limitando a perda de solo.

Os quilombolas demonstram uma racionalidade econômica própria, endógena, construída no decorrer do tempo e das gerações e de acordo com suas necessidades, que inclui as trocas mercantis, mas, principalmente as trocas não monetárias baseadas na reciprocidade, seja de produtos, sementes, conhecimentos, trabalho. Neste contexto, o conceito de reprodução social aborda as mais variadas esferas da vida de uma família e do grupo social. Neste mesmo sentido, a racionalidade ambiental corresponde àquela racionalidade específica dos quilombolas verificada na observância dos modos de produção e de cooperação, que são intimamente vinculados ao acesso e reprodução dos bens naturais comuns.

Há uma compreensão, enfaticamente entre os mais velhos, de que a agricultura tradicional é uma prática que os identifica e também um direito: garante os meios de existência

material e fortalece sua identidade enquanto povo. Com frequência, associam as práticas produtivas à percepção da necessidade de conservação; e dizem que esse cuidado vem dos valores e do modo como os antigos faziam e dos quais aprenderam; e se expressam tanto nas práticas da agricultura quanto nas atividades de extrativismo sustentável e no cuidado que demonstram com as águas.

Portanto, reivindicam este sistema de agricultura tradicional para si, ou seja, a coivara, comumente criticada por estudiosos das ciências agrárias, não é proposta como modelo para a agricultura de outros lugares; o que buscam é assegurar condições para seguir praticando a agricultura que aprenderam com os antigos. Falam do direito reconhecido parcialmente por legislações específicas, mas temem que isso não perdure ou siga condicionando suas roças à autorização de órgãos ambientais, sem garantia em governos e orientações futuras.

A relação agricultura tradicional-agroecologia vem ganhando espaço nas discussões e desafios da comunidade e do movimento quilombola a partir das experiências e propostas articuladas pelos grupos de mulheres. Ao mesmo tempo, as lideranças passam a apresentar desafios ao campo agroecológico no sentido de se construir abordagens teórico-metodológicas e estratégias que facilitem a aproximação e cooperação entre as agriculturas tradicionais, as comunidades territorialmente identificadas e a agroecologia.

Por outro lado, a comunidade lida com algumas contradições, como é o caso da criação de búfalos. Essa preocupação está presente nas lideranças e nas reuniões da *Associação*, onde discutem e procuram colocar limites ao aumento da presença de búfalos, pois entendem que a intensificação desta criação ameaça seus sistemas agrícolas tradicionais e impacta as florestas, o solo e as águas, que são as bases de sustento da comunidade.

A agricultura e os demais meios de relação com os bens da natureza demonstram um permanente esforço de conhecimento e manejo dos processos naturais, tanto pela necessidade de melhor interação com os meios de existência material, quanto como devoção e cuidado do *território-lugar* em que a comunidade tem raízes. Os modos de produção e de relações sociais e com os bens naturais compreendem um conjunto de dimensões da vida das famílias e do quilombo que fundamentam uma racionalidade ambiental que articula dimensões socioeconômicas, ecológicas e identitárias.

As relações sociais de cooperação e reciprocidade exercem papel central no processo de constituição e resistência da comunidade, exemplificados nos mutirões de trabalho, na ajuda mútua em situações diversas e na construção e uso comum de equipamentos como o monjolo comunitário. No mesmo sentido das relações com a natureza como *lugar de vida*, as relações

de reciprocidade atendem tanto às demandas materiais de existência quanto fortalecem a dimensão simbólica e identitária do quilombo.

Nas últimas décadas, a difusão e as experimentações técnicas em torno de **sistemas agroflorestais** tiveram a adesão das famílias da comunidade, inclusive com a associação à Cooperafloresta. Com a implantação dos SAFs e com a articulação aos mercados orgânicos, esse trabalho proporcionou melhoria de renda às famílias; por outro lado, abriu um campo de disputas.

Os quilombolas reconhecem e valorizam o trabalho e a proposta da Cooperafloresta, que introduziu os SAFs e abriu espaços de comercialização. A maioria das famílias ainda têm agroflorestas em seus quintais. A produção de frutas e a comercialização no mercado orgânico proporcionaram melhoria de renda às famílias. Ao mesmo tempo, a certificação orgânica que este mercado demanda e o aumento da renda serviram de argumento para a contraposição à roça tradicional de coivara.

Esta perspectiva pode ser questionada com base nas abordagens teórico-metodológicas da agroecologia, a começar por conceber o conhecimento técnico-científico como o único válido e que deva prevalecer diante do saber e da prática local. Outra questão está na indisposição ou incapacidade dos técnicos em se colocarem abertos ao diálogo de experiências e saberes, processo que poderia levar a uma construção participativa dos manejos agroflorestais integrados e complementares à agricultura tradicional. Isso ocorreu parcialmente nas fases iniciais, de sensibilização e implementação dos SAFs, mas, com o tempo, a exigência de que a comunidade abandonasse a prática da coivara levou ao distanciamento e à saída de quase todas as famílias do quilombo RGTS da Cooperafloresta.

O SAF é um entre tantos sistemas de manejo que buscam a produção, o consumo e a comercialização de alimentos em bases ecológicas. O campo da agroecologia tem experiências e estudos em torno de múltiplas estratégias e práticas produtivas que visam a sustentabilidade e o atendimento das necessidades de abastecimento alimentar e renda.

A experiência estudada suscita questionamentos acerca da abordagem agroecológica e de como ela pode contribuir em contextos de territórios e comunidades tradicionais quilombolas. Os conflitos observados evidenciam o desafio de que se superem as determinações técnicas introduzidas como modelos acabados, dando lugar a epistemologias que se proponham ao diálogo com os saberes e práticas das comunidades na perspectiva da construção da agroecologia nesses territórios sociais.

O estudo das agriculturas tradicionais tende a qualificar as elaborações sobre a agroecologia, restabelecendo o diálogo com as experiências e saberes de comunidades que

reproduzem modalidades de relação com a terra e a produção de alimentos que sustentaram por séculos esses povos e comunidades enraizados ao território. A aproximação da agroecologia aos modos de produção e existência dessas comunidades possibilita o diálogo de saberes com as experiências geradoras dessas (re)existências e territorialidades socioecológicas.

A promoção e facilitação do diálogo entre esse mundo de *ecologia de saberes* (SANTOS, 2007) possibilita a visibilização, o entendimento das diferenças e complementaridades e o reconhecimento dos saberes dessas experiências como possibilidades alternativas ao conhecimento dito científico e universal que é a base do colonialismo moderno, que se apresenta na forma do capitalismo global e, no campo da agricultura, é instrumentalizado pelo modelo agroexportador das monoculturas intensivas em tecnologias de origem industrial.

As bases da agroecologia têm inspiração nas práticas e saberes de populações tradicionais, conhecimentos esses que pesquisadores foram relacionando e complementando no diálogo com os conhecimentos críticos das ciências modernas. Apesar dessa matriz epistemológica, no caso das experiências com agroflorestas nos quilombos da Barra do Turvo percebeu-se um processo que provocou uma cisão entre as técnicas de manejo propostos e os saberes tradicionais da comunidade.

A indisposição ou a limitação em construir pontes que facilitassem o diálogo entre a agricultura quilombola e a agrofloresta, segundo o modelo de manejo defendido e proposto pelos técnicos, mostram uma compreensão restrita e enviesada da agroecologia em termos teórico-metodológicos e de sua abordagem de *processo social*, condição essencial para a construção da agroecologia. Sem negligenciar a importância da tecnologia, é necessário frisar que mesmo os ‘gurus’ da agroecologia a entendem como uma proposta social e política de resgate de conhecimentos e práticas e de enfrentamento e superação de um modelo exógeno à trajetória histórica do campesinato, que buscou e logrou antes de tudo a sua sustentação na relação e adaptação aos diferentes ambientes onde vivia e que manejava.

Na experiência de introdução dos SAFs, um aspecto questionável encontra-se no apego ao modelo técnico (exógeno) de manejo. Parece ter havido uma radicalização em torno de um pacote de preceitos orgânicos no modelo de agrofloresta proposto, em detrimento de princípios caros à agroecologia, como partir dos conhecimentos locais, privilegiar a participação e o protagonismo da comunidade, fomentar o diálogo entre o conhecimento técnico-científico e os saberes e práticas seculares que fundamentam a agricultura tradicional quilombola.

Isso levou a um processo que se fechou para a agricultura tradicional praticada pela comunidade e dificultou o diálogo entre as visões de mundo, de ecologia, de agricultura e de estratégias de reprodução social. Privilegiou-se uma racionalidade técnico-econômica e

desconsiderou-se a racionalidade socioambiental que é fruto da trajetória de formação e da identidade da comunidade, que tem nas roças de coivara o principal elemento da agricultura tradicional.

Quando à **agricultura quilombola**, constatamos um processo contínuo de mudanças e adaptações das práticas a partir das relações e tensões com o mundo externo. No entanto, foi resgatando o sistema agrícola tradicional, como componente da identidade quilombola e de suas estratégias de resistência e reprodução social, que tal *atualização* foi possível. A afirmação de uma liderança de que “a coivara é a roça que garante as sementes para os próximos plantios e é da nossa cultura; por isso não se abandona facilmente”, corrobora o que diz Escobar (2005a) a respeito de como se formam e se consolidam as culturas locais, vinculadas com a natureza, com os ciclos da vida e das relações entre as pessoas e seus meios de sustento. Em vez de sumariamente refutados, esses modelos locais precisam ser compreendidos em seus sentidos mais profundos (e então problematizados e aprimorados), pois demonstram ser as bases de (re)existência dessas comunidades e de seus territórios de vida.

Nos anos recenes, uma série de trabalhos com abordagem agroecológica vêm sendo desenvolvidos no quilombo, articulando desde a produção diversificada de alimentos, o processamento e a comercialização direta aos consumidores nas cidades. Os grupos de mulheres identificam essas práticas como parte de um processo social de organização, trocas de experiências, formação e cooperação em redes agroecológicas de produção e consumo. Essas experiências e as metodologias de sua construção constituem novos olhares e perspectivas de análise para os processos agroecológicos nas comunidades quilombolas a partir do protagonismo das mulheres e dos saberes e práticas construídas localmente.

Compreende-se, ademais, que os modos de produção e reprodução socioecológica presentes na comunidade são sustentados por relações de reciprocidade, compartilhamento de saberes e valores identitários; uma dimensão intersubjetiva que opera como que proporcionando a *liga* ao modo de vida quilombola.

A pesquisa revelou uma diversidade de elementos naturais e edificados e modos como o quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca exerce o uso e trata de manter os **bens comuns**. Mais do que isso, demonstrou que os ‘bens’ são de ordem material, mas também estão nas ações e relações e, ainda, nos valores, como o cuidado do outro e da natureza, que dão sustentação ao modo de vida quilombola.

Percebemos que se mesclam objetos, iniciativas, conhecimentos e valores que aproximam, que colocam o particular (família) e a coletividade (comunidade), num movimento

contínuo de ações e relações objetivas e subjetivas que contribuem para dar sentido de pertencimento e, ao mesmo tempo, constituem a vida cotidiana.

Nesta mesma perspectiva, não se percebe um descolamento humano-natureza, dado que a constância é a intimidade, a junção, o fazer parte do todo desde a infância até a velhice. Também não se depreende com nitidez uma separação entre o que é objetivo e subjetivo, o que é utilitário e o que é sagrado. A ‘produção’ e a ‘economia’ não se descolam das demandas da vida. Deste modo, manifesta-se uma síntese entre as dimensões biofísicas e da cultura criada no *lugar de vida*. A atenção ao que é comum (natural e construído) denota a racionalidade ambiental que neste trabalho denominamos como racionalidade *socioecológica*.

Portanto, o significado desse conjunto de bens comuns é representativo da identidade e da capacidade de manutenção dos modos e meios de produção e de vida construídos pela comunidade. As lideranças e as pessoas mais vividas do quilombo expressam de forma mais clara e intensa a dimensão da força coletiva/de grupo que permitiu a trajetória de vida e de resistência que os levou à conquista do reconhecimento do território. Essas lideranças e pessoas mais velhas sentem legitimadas para falar em nome da comunidade e de sua história. Nos quilombos, pessoas mais idosas são muito respeitadas por carregarem a experiência das dificuldades e superações, e a paciência e sabedoria que tal trajetória lhes proporcionou e que demonstraram contentamento em compartilhar.

O estudo nos levou a interpretar que o significado de *comunidade, natureza e território* atribuído pelos quilombolas, principalmente na fala das lideranças, tem abrangência ampla e profunda. O *território-lugar* abrange o conjunto dos bens naturais (água, terra, biodiversidade); os bens edificados e as práticas e conhecimentos da natureza que formam as relações de produção e sustento; representa a formação social e histórica da comunidade; e expressa valores, relações comunitárias e as dimensões simbólicas que as gerações de famílias construíram com o lugar e que as atuais gerações seguem reproduzindo. Então, o *território* compreende o conjunto dos bens comuns, materiais e simbólicos, da comunidade; e cuja apropriação pelo grupo social é condição para sua existência. O acesso e gestão dos bens comuns possibilitou os meios e modos de vida da comunidade, formando e emoldurando a identidade socioecológica do quilombo Ribeirão Grande-Terra Seca.

Assim, mostra-se uma preocupação e atenção ambiental associada à identidade sócio territorial, à segurança alimentar e à reprodução social que os sistemas de agricultura permitiram por gerações; e que são as fortalezas da comunidade. Há, portanto, uma racionalidade própria, historicamente construída, que integra as dimensões ambiental e produtiva e, por isso, socioecológica. Percebemos, assim, a manifestação de uma *racionalidade*

*ambiental* de caráter multidimensional que atende às demandas de sustento das famílias e atenta à capacidade de produção e reprodução da natureza. Essa racionalidade própria pode ser entendida, conforme a ecologia política, como uma racionalidade que tensiona a racionalidade instrumental, a qual prevaleceu na modernidade e é centrada na lógica da acumulação.

Com a intensificação das relações com o mundo externo, seja pela criação da UC, seja pelos desafios das questões socioambientais e políticas que passaram a repercutir no *lugar*, o quilombo passou e enfrentar novos desafios e criar novas formas de organização e representação, assim como a interagir com outras organizações (como o Estado), atores e redes sociais.

Neste processo, no decorrer dos últimos 20 anos a *Associação* do quilombo conquistou legitimidade e papel importante na coesão interna, na visibilidade e protagonismo do quilombo em espaços públicos. Na dinâmica da comunidade, a *Associação* vem incentivando o resgate da agricultura tradicional, coordena os projetos coletivos e fortalece a gestão compartilhada dos bens comuns.

As experiências da comunidade e a aproximação de lideranças aos espaços de discussão e formulação da agroecologia indicam um potencial tanto de discussão interna quanto no aporte de questões para pesquisas e estudos críticos do campo agroecológico no sentido de se apresentar e se qualificar para o diálogo de saberes e experiências com as agriculturas tradicionais.

Conclui-se que o acesso e garantia ao território, a distribuição e gestão do uso dos bens naturais (terra, água, biodiversidade), o manejo que recompõe a capacidade produtiva da natureza (pousio), as formas de organização do trabalho (que inclui os mutirões) e as diversas práticas de reciprocidade são meios e estratégias fundamentais para a reprodução socioecológica do quilombo.

Para essas comunidades que historicamente estabeleceram uma relação simbiótica com a natureza, a biodiversidade, a água e a paisagem compõem um complexo conjunto de elementos que formam o *lugar*; constituem o território e os meios e modos da vida. Igualmente, o território incorpora os bens e valores simbólicos que construíram e cultuam na relação com o *lugar*. Deste modo, a reprodução social, ecológica e cultural dos quilombos é marcada pela relação com a natureza, com os meios de sustento e com a identidade formada com o *lugar de vida* e de relação com a ancestralidade.

## REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, H. Ambientalização das lutas sociais - o caso do movimento por justiça ambiental. **Estudos Avançados**, v. 24, n. 68, p. 103-119, 2010.
- AGRICULTURA SINTRÓPICA. **Instituto Caminho do Meio**. S/d. Disponível em: <https://www.icmap.com.br/agricultura-sintropica>. Acesso em: 14 out 2022.
- ALENTEJANO, P.; CHUVA, L. Território. In: Dicionário de Agroecologia e Educação. 1a ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Expressão Popular/Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2021. p. 750–755.
- ALMEIDA, A.W.B. de. **Quilombos e as Novas Etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.
- ALMEIDA, A.W.B. de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas**. 2a ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- ALMEIDA, A.W.B. de. **Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum**. In: Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas. 2ª ed. Manaus: PGSCA-UFAM, p. 25-132, 2008.
- ALTIERI, M. A. (Ed.). **Agroecologia: as bases científicas da agricultura alternativa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: PTA-FASE, 1989.
- ALTIERI, M. **Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável**. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- ALTIERI, M. The ecological role of biodiversity in agroecosystems. **Agriculture, Ecosystems & Environment**, Cambridge, v. 74, n. 1-3, p. 19–31, jun. 1999.
- ANDRADE, A. M.; DIAS, L. M. de F.; BIESEK, M. F., PASINATO, R. Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira, SP. (Parte 1 – Cap. 2), p. 55-92. In.: EIDT, J. S.; UDRY, C. (Orgs.). **Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil**. (Coleção Povos e Comunidades Tradicionais, v. 3). 1ª ed. Brasília, DF: Embrapa, 2019. 351 p.: il.
- BERNINI, C. I. A Produção da “Natureza Conservada” na Sociedade Moderna: uma análise do Mosaico do Jacupiranga, Vale do Ribeira-SP (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. 290 f.
- BERNINI, C. I. Políticas ambientais como caminho para o acesso à terra: uma estratégia eficaz para a territorialidade de comunidades tradicionais? **Revista NERA**, v. 23, n. 55, p. 269–293, 2020.
- BICALHO, P. S. DOS S. Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009). Tese (Doutorado em História). Universidade de Brasília, Brasília: 2010. 464 f., il.

BIM, J. B. O. Mosaico do Jacupiranga - Vale do Ribeira, São Paulo: conservação, conflitos e soluções socioambientais. 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia Física) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BIM, O. J. B. et al. De parque a mosaico: ecologia de paisagem no processo de recategorização do parque estadual Jacupiranga (SP). *Confins*, n. 32, 8 set. 2017. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/confins/12216?lang=pt>>. Acesso em: 05 fev. 2022.

BIM, O. J. B.; FURLAN, S. A. Mosaico do Jacupiranga - Vale do Ribeira / SP: conservação, conflitos e soluções socioambientais. *Agrária* (São Paulo. Online), n. 18, p. 4–36, 14 jun. 2013.

BOLIGIAN, L.; ALMEIDA, R. D. DE. A transposição didática do conceito de território no ensino de Geografia. In: GERARDI, L. H. DE O. (Org.). **Ambientes: estudos de Geografia**. Rio Claro: Programa de Pós-graduação em Geografia–UNESP; Associação de Geografia Teorética–AGETEO, 2003. p. 235–248.

BORN, R. H.; TALOCCHI, S. Compensações por Serviços Ambientais: Sustentabilidade Ambiental com inclusão social. In: BORN, R. H.; TALOCCHI, S. (Org.). **Proteção do capital social e ecológico por meio de compensações por serviços ambientais**. São Paulo: Vitae Civilis, 2002. p. 47-56.

BOURDIEU, P. Esboço de uma Teoria da Prática. In: ORTIZ, R. (org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho D'água, 2003. p. 39–72.

BRANDÃO, C. R. O trabalho como festa: sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa. **Élisée-Revista de Geografia da UEG**, v.9, n.2, e922006, jul./dez. 2020. Disponível em: <<https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/10859>>. Acesso em: 17 mar. 2022.

BRANDÃO, C. R. **Plantar, Colher, Comer: um estudo de caso sobre o campesinato goiano**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

BRANDENBURG, A. Do rural tradicional ao rural socioambiental. *Ambiente & Sociedade*, v. XIII, n. 2, p. 417–428, dez. 2010.

BRANDENBURG, A. Movimento agroecológico: trajetórias, contradições e perspectivas. In: *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba: Ed. UFPR. n. 6, p. 11-28. 2002.

BRANDENBURG, A. Ruralidades do mundo rural contemporâneo. In: BRANDENBURG, A. (Org.). *Mundo rural e ruralidades*. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>. Acesso em: fev. 2019.

\_\_\_\_\_. **Decreto Federal nº 6.323**, de 27 de dezembro de 2007. Regulamenta a Lei nº 10.831, de 23 de dezembro de 2003, que dispõe sobre a agricultura orgânica e dá outras providências.

Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, Brasília. V. 186º da Independência e 119º da República. 2007.

\_\_\_\_\_. **Decreto n.º 6.040** de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm)>. Acesso em: mar. 2019.

\_\_\_\_\_. **Decreto n.º 4.887** de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em: 03 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. **Lei Federal n.º 10.831**, 23 de dezembro de 2003. Dispõe sobre agricultura orgânica e dá outras providências. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, Brasília. v. 182º da Independência e 115º da República. 2003.

\_\_\_\_\_. **Lei n.º 9.985** de 18 de julho de 2000 (Sistema Nacional de Unidades de Conservação). Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9985.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9985.htm)>. Acesso em: mar. 2019.

BULHÕES, F. M.; DAL SOGLIO, F. K. A Agroecologia e a Perspectiva Orientada ao Ator na análise do processo de construção do conhecimento e da inovação. **Rev. Bras. de Agroecologia**, vol. 4, n.º 2, 2009.

CAPORAL, F. R. (Org.); COSTABEBER, J. A; PAULUS, G. **Agroecologia: uma ciência do campo da complexidade**. Brasília-DF, 2009. 111p.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A; PAULUS, G. Agroecologia: matriz disciplinar ou novo paradigma para o desenvolvimento rural sustentável. In: Princípios e perspectivas da Agroecologia. CAPORAL, F. R.; AZEVEDO, E. O. de (Orgs). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná: 2011, p. 43-80.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, L. A. **Agroecologia: alguns conceitos e princípios**. Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA, 2004.

CARVALHO, I. C. M. Epistemologia ambiental. **Ambiente & Sociedade**, n. 8, p. 139–140, jun. 2001.

CONAQ. Nossa história. S/d-a. Disponível em: <<http://conaq.org.br/nossa-historia/>>. Acesso em: 4 nov. 2020.

CONAQ. Resiliência Quilombola. S/d-b. Disponível em: <<http://conaq.org.br/quem-somos/>>. Acesso em: 4 nov. 2020.

COSTA E SILVA, L. DA. A gestão da informação do processo de comercialização da Cooperafloresta. In: STEENBOCK, W. (Ed.). **Agrofloresta, Ecologia e Sociedade**. 1. ed. Curitiba: Kairós, 2013. p. 273–303.

COSTA FILHO, A; MENDES, A. B. V. **Direitos dos povos e comunidades tradicionais. Ministério Público de Minas Gerais.** Belo Horizonte: 2014.

COSTA, A. M. Água. In: **Dicionário de Agroecologia e Educação.** 1a ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Expressão Popular/Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2021. p. 112–119.

CUPANI, A. **Filosofia da Ciência.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.

DE BIASE, L. Agroecologia nos percursos da autonomia: a trajetória de uma liderança feminina quilombola no Brasil. In: SÁNCHEZ, G. P. Z., CATAFORA-VARGAS, G., SILIPRANDI, E. (Orgs.). **Agroecología en femenino: Reflexiones a partir de nuestras experiencias.** La Paz: SOCLA/CLACSO, 2018. p. 207-227.

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

DIAS, L. M. DE F. et al. **Na companhia de Dona Fatura, uma história sobre cultura alimentar quilombola.** 1ª ed. São Paulo, SP: ISA - Instituto Socioambiental, 2022.

DIEGUES, A. C. **Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza.** São Paulo: Hucitec/NUPAUB-USP, 2000. 290p.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada.** 6ª ed. São Paulo: Hucitec, 2008. v. 1.

DIEGUES, A. C.; MOREIRA, A. de C. (Org.). **Espaços e recursos naturais de uso comum.** São Paulo: Nupaub-USP, 2001.

EIDT, J. S.; UDRY, C. (Orgs.). **Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil.** (Coleção Povos e Comunidades Tradicionais, v. 3). 1ª ed. Brasília, DF: Embrapa, 2019. 351 p.: il.

ENCONTRO NACIONAL DE AGROECOLOGIA. **Carta política do IV ENA: agroecologia e democracia unindo campo e cidade.** Rio de Janeiro: AS-PTA/ANA, 2018. 47p.

ESCOBAR, A. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. In: MATO, D. (Org.). **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización.** 1ª ed. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 2005b, p. 17–31.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005a. v. 1p. 133-168.

ESCOBAR, A. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. **Desenvolvimento e Meio Ambiente,** v. 35, 24 dez. 2015.

FERNANDES, E. C. M; NAIR, P. K. R. An Evaluation of the Structure and Function of Tropical Homegardens. **Agricultural Systems**, n.21, p.279-310, 1986.

FERREIRA, T. L. Documento descrevendo aspectos relativos à estrutura de um quintal produtivo, com suas descrições de alternativas de sistemas produtivos (relatório). Belo Horizonte, fevereiro de 2015.

FRANCO, V. F. **Organização e trabalho do grupo de mulheres quilombolas “As Perobas”, na produção de alimentos e na conservação da natureza, no quilombo Ribeirão Grande e Terra Seca, na Barra do Turvo, São Paulo**. Dissertação de Mestrado. Araras-SP: Universidade Federal de São Carlos, 2021.

GRISA, C.; SCHNEIDER, S. “Plantar pro gasto”: a importância do autoconsumo entre famílias de agricultores do Rio Grande do Sul. **Sociedade Brasileira de Economia e Sociologia Rural**, v. 46, n. 2, p. 481–515, jun. 2008.

GUERRA, R. Quilombolas: a luta pelo direito de existir. *Repórter Brasil*, 14 ago. 2017. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2017/08/quilombolas-a-luta-pelo-direito-de-existir/>>. Acesso em: 20/10/2020.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2018a. #TáNaHoradaRoça para os quilombolas do Vale do Ribeira (vídeo). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HsyaK7Iugmo>. Acesso em: 05 mar. 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2018b. #TáNaHoradaRoça entrega petição com mais de 7,5 mil assinaturas ao governo de SP. 11 de dezembro de 2018. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/tanahoradaroca-entrega-peticao-com-mais-de-75-mil-assinaturas-ao-governo-de-sp>>. Acesso em: 05 mar. 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. O Sistema Agrícola Itinerante (SAI) nas florestas tropicais. In: Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira–SP. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. v. II, p. 9–22.

IPHAN. Instituto do Patrimônio histórico e Artístico Nacional: Reservas da Mata Atlântica. Brasília, 1999.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. Companhia das Letras. Edição do Kindle, 2020.

KUMAR, B.M; NAIR, P.K.R. Tropical Homegardens: A Time-Tested Example of Sustainable Agroforestry. University of Florida, Gainesville, 2006.

LEFF, E. Agroecologia e saber ambiental. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v. 3, n. 1, p. 36–51, mar. 2002.

LEFF, E. Ecologia Política: uma perspectiva latino-americana. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 27, p. 11–20, jun. 2013.

LEFF, E. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Tradução: Luis Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEROY, J. P. **Mercado ou Bens Comuns?** 1ª ed. Rio de Janeiro: FASE, 2016.

LEROY, J. P. Territórios e bens comuns. **Agriculturas**, v. 8, n. 4, p. 4–8, 2011.

LIMA, J. E. DE S.; BRAGA, P. C.; SILVA, R. M. DA. A agrofloresta e os contornos de um sujeito (re)significado. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, v. 14, n. 104, p. 25-46, ago. 2013.

LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico/2002-2003**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.

MALERBA, J. Bens comuns. In: **Dicionário de Agroecologia e Educação**. 1ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Expressão Popular/Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2021. p. 149–156.

MAZOYER, M.; ROUDART, L. **História das agriculturas no mundo: do neolítico à crise contemporânea**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2010. 568p.: il.

MEDEIROS, L. S. DE. **História dos movimentos sociais no campo**. Rio de Janeiro: FASE, 1989. 216p.; il.

MINAYO, M.C. de S. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. **Ciência & Saúde Coletiva** 17(3): 621-626, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.org/pdf/csc/v17n3/v17n3a07>>. Acesso em: 31 mai. 2016.

\_\_\_\_\_. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: GUARECHI, P.A., JOUCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em representações sociais**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995. Pp 89-111.

\_\_\_\_\_. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14a. ed. São Paulo: Hucitec Editora, 2014.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 2ª ed. São Paulo; Brasília: Cortez; UNESCO, 2000.

NASCIMENTO, A. Do. **O Quilombismo**. 2. ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor, 2002.

NETO, O. C. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, M.C.S. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Capítulo II. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

NORDER, L. A.; LAMINE, C.; BELLON, S.; BRANDENBURG, A. Agroecologia: polissemia, pluralismo e controvérsias. In: **Ambiente & Sociedade**. São Paulo, v. XIX, n. 3, p. 1-20, jul.-set. 2016.

NORGAARD, R. B. A base epistemológica da Agroecologia. In: ALTIERI, M. A. (Ed.). **Agroecologia: as bases científicas da agricultura alternativa**. 2. ed. Rio de Janeiro: PTA-FASE, 1989. p. 42-48.

OLIVEIRA, V. L. DE; SILVA, M. K. Interdependência e poder nos processos de mediação: o caso da agricultura ecológica. **Teoria & Pesquisa**, v. XVI, n. 02, p. 29–49, dez. 2007.

OSTROM, E. Milênio entrevista Elinor Ostrom, a vencedora do Nobel de Economia. Entrevista concedida a Lúcia Araújo. Globonews Milênio. Universidade de Indiana, Bloomington: 04/05/2010. Disponível em: <<https://g1.globo.com/globonews/milenio/video/milenio-entrevista-elinor-ostrom-a-vencedora-do-nobel-de-economia-1257305.ghtml>>. Acesso em: 26 fev. 2022.

PEREIRA, N. P. Como foi o Mutirão de práticas agroecológicas, economia feminista e solidária no Vale do Ribeira. **Sempreviva Organização Feminista**. 19 de março de 2019. Disponível em: <<https://www.sof.org.br/como-foi-o-mutirao-de-praticas-agroecologicas-economia-feminista-e-solidaria-no-vale-do-ribeira-por-nilce-pontes-pereira/>>. Acesso em: 11 out. 2020.

PEREIRA, N. P. Comunidades de Remanescentes de Quilombo do Município de Barra do Turvo (Pedra Preta/Paraíso, Ribeirão Grande/Terra Seca, Cedro, Reginaldo, Ilhas). In: **Mesa Permanente de Regularização Fundiária de Territórios Quilombolas da Superintendência Regional do INCRA/SP - 5ª edição**. São Paulo, 2015.

PEREIRA, N. P. Painel “Sociobiodiversidade e sobreposição de territórios”. **IX Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental**. 26 de maio de 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rjzfxVD-B64>>. Acesso em: 26 mai. 2021.

PEREZ-CASSARINO, J. A construção social de mecanismos alternativos de mercado no âmbito da Rede Ecovida de Agroecologia. Tese (Doutorado em Meio Ambiente e Desenvolvimento). Curitiba: UFPR, 2012.

PEREZ-CASSARINO, J. Agrofloresta, autonomia e projeto de vida: uma leitura a partir da construção social dos mercados. In: STEENBOCK, W. (Ed.). **Agrofloresta, Ecologia e Sociedade**. 1. ed. Curitiba: Kairós, 2013. p. 233–272.

PETERSEN, P.; DIAS, A. (Orgs.). **Construção do Conhecimento Agroecológico: Novos Papéis, Novas Identidades**. Caderno do II Encontro Nacional de Agroecologia. Rio de Janeiro: GT-CCA/Articulação Nacional de Agroecologia, 2007. 284p.

PORTO-GONÇALVES, C. W. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, v. 9, n. 1, p. 16-50, 31 jul. 2012.

PORTO-GONÇALVES, C.W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PRAGANA, V. Plenária das Comunidades quilombolas: Sem terra e Território não há agroecologia, 3 jun. 2018. Disponível em: <<http://enagroecologia.org.br/plenaria-das->

comunidades-quilombolas-sem-terra-e-territorio-nao-ha-agroecologia/>. Acesso em: 14 nov. 2020.

PRETATERRA. **Agrofloresta Neolítica - Sistemas transicionais de agrupamentos humanos florestais**. YouTube, 23 de setembro de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=R-gONoIURPU>>. Acesso em: 00 mar. 2022.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e a classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. G. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 32-84.

QUIROZ, D. A Agroecologia é uma revolução epistemológica. **Agriculturas**, v. 13, n. 1, p. 42-45, mar. 2016.

REGISTRO DIÁRIO. Técnicas da pecuária bubalina do Vale do Ribeira serão utilizadas para profissionalizar a produção de laticínios em outras regiões do país. 08 dez. 2021. Disponível em: <<https://www.registrodiario.com.br/noticia/11441/tecnicas-da-pecuaria-bubalina-do-vale-do-ribeira-serao-utilizadas-para-profissionalizar-a-producao-de-laticinios-em-outras-regioes-do-pais.html>>. Acesso em: 17 mar. 2022.

RIBEIRO FILHO, A. A. **A ecologia do Sistema Agrícola Quilombola e seus impactos sobre o solo**. In: **Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira–SP**. São Paulo: ISA, 2017. v. II, p. 47–69.

RODRIGUES, A. S.; FERREIRA, A. D. D. As estratégias da reprodução social dos agricultores familiares da Cooperafloresta: um estudo de caso sobre os processos de reciprocidade e solidariedade. In: STEENBOCK, W. et al. (Eds.). **Agrofloresta, Ecologia e Sociedade**. 1. ed. Curitiba: Kairós, 2013. p. 125–154.

ROVER, O. J. Agroecologia, mercado e inovação social: o caso da Rede Ecovida de Agroecologia. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, Vol. 47, N. 1, p. 56-63, jan/abr 2011.

ROVER, O. J.; LAMPA, F. M. Rede Ecovida de Agroecologia: articulando trocas mercantis com mecanismos de reciprocidade. **Agriculturas**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, jun. de 2013.

SABOURIN, E. Práticas de reciprocidade e economia de dádiva em comunidades rurais do Nordeste brasileiro. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, n. 20, p. 41–49, 12 nov. 1999.

SABOURIN, E. Teoria da reciprocidade e sócio-anthropologia do desenvolvimento. **Sociologias**, v. 13, n. 27, p. 24–51. Porto Alegre, ago. 2011.

SANTOS, B. de S. Introducción: Las Epistemologías del Sul. In: *Formas OTRAS: saber, nombrar, narrar, hacer*. Edición de las actas de “IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)”. Barcelona: CIDOB edicions, 2011.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. G. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 16-30.

SANTOS, B. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: **Revista crítica de Ciências Sociais**. Coimbra (Portugal): CES, nº 63, p. 237-280, out. 2002. Disponível em: [http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia\\_das\\_ausencias\\_RCCS63.PDF](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF). Acesso em: 06 set. 2019.

SÃO PAULO (Estado). Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo José Gomes Da Silva. Despacho do Diretor Executivo, de 19-11-2008. **Diário Oficial do Estado de São Paulo**, São Paulo, 27 nov. 2008a. Disponível em: <[https://www.imprensaoficial.com.br/DO/BuscaDO2001Documento\\_11\\_4.aspx?link=%2f2008%2fexecutivo%2520secao%2520i%2fnovembro%2f27%2fpag\\_0007\\_42KKA37L72AV3eCII0UVD2PN0K9.pdf&pagina=7&data=27/11/2008&caderno=Executivo%20I&paginaordena cao=100007](https://www.imprensaoficial.com.br/DO/BuscaDO2001Documento_11_4.aspx?link=%2f2008%2fexecutivo%2520secao%2520i%2fnovembro%2f27%2fpag_0007_42KKA37L72AV3eCII0UVD2PN0K9.pdf&pagina=7&data=27/11/2008&caderno=Executivo%20I&paginaordena cao=100007)>. Acesso em: 28 fev, 2022.

\_\_\_\_\_. Lei nº 12.810, de 21 de fevereiro de 2008. Altera os limites do Parque Estadual do Jacupiranga e cria o Mosaico do Jacupiranga. **Diário Oficial do Estado de São Paulo**, São Paulo, 2008b.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Agricultura e Abastecimento. **Vale do Futuro – Programa de Desenvolvimento Vale do Ribeira**. Outubro, 2019. Disponível em: <<https://www.cdrs.sp.gov.br/portal/themes/unify/arquivos/projetos-e-programas/CDRS%20VALE%20DO%20FUTURO.pdf>>. Acesso em: 22 fev. 2022.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Estado de Infraestrutura e Meio Ambiente. Resolução SIMA Nº 28, de 17 de abril de 2020. DOE, 18/02/2020, p. 26.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Estado do Meio Ambiente. Fundação para a Conservação a Produção Florestal do Estado de São Paulo. **Plano de Utilização: Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos de Barra do Turvo**. São Paulo: Casa da Floresta, 2010b.

\_\_\_\_\_. Secretaria de Estado do Meio Ambiente. **Resolução SMA-027**, de 30-03-2010a.

SAORI, S. Economia verde e a financeirização da natureza no Vale do Ribeira: as respostas das comunidades e das mulheres para as mudanças climáticas. In: SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA – SOF. **Economia feminista e ecológica: resistências e retomadas de corpos e territórios**. São Paulo: SOF, 2020. p. 70–91.

SCHERER-WARREN, I. Redes de Movimentos Sociais na América Latina - caminhos para uma política emancipatória? Caderno CRH, Salvador, v. 21, n. 54, p. 505-517, Set./Dez. 2008. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ccrh/a/6wD3fTrnTjTpZDJQdGvrRzH/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 05 mar. 2019.

SCHMITT, C. J. Transição Agroecológica e Desenvolvimento Rural: um olhar a partir da experiência brasileira. In: SAUER, S.; BALESTRO, M. V. (Orgs.). **Agroecologia e os desafios da transição agroecológica**. São Paulo: Expressão Popular, 2013. p.177-203.

SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. 2020 começou com mais um encontro de redes de comercialização solidária em Barra do Turvo. 27 de janeiro de 2020. Disponível em: <https://www.sof.org.br/2020-comecou-com-mais-um-encontro-de-redes-de-comercializacao-solidaria-em-barra-do-turvo/>. Acessado em: 23 fev. 2022.

SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. **Práticas feministas de transformação da economia: autonomia das mulheres e agroecologia no Vale do Ribeira**. São Paulo: SOF, 2018. 84p. Disponível em: <http://www.sof.org.br/wp-content/uploads/2018/03/Praticas-feministas-portugu%C3%AAs-web1.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2022.

SEVILLA-GUZMÁN, E. A perspectiva sociológica em Agroecologia: uma sistematização de seus métodos e técnicas. In: **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jan/mar, 2002.

SEVILLA-GUZMÁN, E. Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável. In: AQUINO, A. M. DE; ASSIS, R. L. DE (Eds.). **Agroecologia: princípios e técnicas para uma agricultura orgânica sustentável**. 1. ed. Brasília, DF: Embrapa Informação Tecnológica, 2005. p. 101–132.

SHIRAIISHI NETO, J. (ED.). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007.

SILVA JÚNIOR, R. D. DA; BIASE, L. D.; MARTELLINI, F. Sobre diálogos e existências: uma possível contribuição da antropologia para a agroecologia. **Ambiente & Sociedade**, v. 22, 2019.

SILVA, G. C.; RIBEIRO, L. F. Os bubalinos no brasil e a produção de leite. **Revista Gestão, Tecnologia e Ciências - GETEC**, v.10, n. 26, p.42-50. 2021.

SILVA, K. R. da. As técnicas de agricultura tradicional em combinação com propostas e práticas de sistemas agroflorestais: consensos possíveis ao desenvolvimento sustentável da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Quilombos de Barra do Turvo, Vale do Ribeira (SP). Rio Claro, 2013. 84 f.: il.

SILVA, R. A. DA. Relatório Técnico-Científico sobre as comunidades remanescentes de quilombos dos bairros Ribeirão Grande e Terra Seca, SP. São Paulo: ITESP, 2008. Disponível em: [http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes/rtc/RTC\\_Ribeirao\\_Grande\\_Terra\\_Seca.pdf](http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes/rtc/RTC_Ribeirao_Grande_Terra_Seca.pdf). Acesso em: 9 dez. 2020.

SILVA, R. O. DA et al. Experiências interdisciplinares da Linha do Rural da Turma XIII do PPGMADE: elementos para compreender e intervir na complexa problemática socioambiental. **Guaju**, v. 7, n. 1, p. 257-285, 2021.

SILVA, R. O. DA; STEENBOCK, W. Aspectos pedagógicos no processo de ensino-aprendizagem de agrofloresta, no âmbito da Cooperafloresta. In: STEENBOCK, W. (Ed.). **Agrofloresta, Ecologia e Sociedade**. 1. ed. Curitiba: Kairós, 2013. p. 61–87.

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro**. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se: panorama sobre o Movimento Quilombola Brasileiro**. 1ª ed. Curitiba: Appris Editora, 2016.

SOUZA, B. O. Direitos quilombolas: mobilizações e narrativas. **Revista Tempos Históricos**, v. 22, n. 2, p. 18-48, 2018.

STEENBOCK, W. et. al. **Agrofloresta, Ecologia e Sociedade**. 1a ed. Curitiba: Kairós, 2013.

STUCCHI, D.; OLIVEIRA JUNIOR, A. N.; CHAGAS, M.; BRASILEIRO, S. S. Laudo antropológico das comunidades negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões. In: **Negros no Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território**. 2ª ed. São Paulo: FUNDAÇÃO ITESP: Páginas e Letras – Editora Gráfica. 2000. p. 39-192.

TECCHIO, A.; CAZELLA, A. A.; MATTEI, L. Estratégias de reprodução social de famílias rurais pobres do território Meio Oeste Contestado (SC). **Raízes**, v. 31, n. 2, p. 68–81, dez. 2011.

TELLES, L. **Desvelando a economia invisível das agricultoras agroecológicas: a experiência das mulheres de Barra do Turvo, SP**. Dissertação de Mestrado. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, 2018.

VEZZANI, F. M. Primeiras palavras. In: STEENBOCK, W. (Ed.). **Agrofloresta, Ecologia e Sociedade**. 1. ed. Curitiba, PR: Kairós, 2013. p. 15–23.

VIEIRA JUNIOR. I. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 1ª ed., 2019. 264p.

WEZEL, A. S. et al. Agroecology as a science, a movement and a practice. A review. In: **Agronomy for Sustainable Development**, n. 29, p. 503-515, 2009.

## APÊNDICES

### *Apêndice 1 – Legislação e procedimentos para regularização da propriedade quilombola*

A Instrução Normativa (IN) nº 57, de 20 de outubro de 2009 (BRASIL/INCRA, 2009) regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos. A destacar que “a normatização jurídica impõe que o título seja coletivo, pró-indiviso e em nome da pessoa jurídica que representa a comunidade (HENNING; LEAL; COLAÇO, 2015). Cabe observar, a respeito dessa especificidade em relação à propriedade coletiva da terra, que *a lei acolhe e regulamenta o que já ocorre na realidade*, ou seja, os territórios de quilombos rurais geralmente são de uso e gestão comunitária.

Os procedimentos, na maioria das vezes com demasiada burocracia e lentidão até que cada etapa seja formalmente vencida, são:

- Auto-identificação pela comunidade (junto à Fundação Palmares). A legislação prevê que a identidade quilombola depende de sua auto-declaração. De acordo com o INCRA (BRASIL, 2020), “as comunidades quilombolas são grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana –, que se autodefinem a partir das relações com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias”;
- Fundação de associação jurídica (nos casos em que ainda não exista), a qual passará a representar a comunidade para fins de encaminhamento da regularização fundiária;
- Certificação e registro no Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos, mantido pela Fundação Palmares;
- Pedido da comunidade para a regularização de território (acompanhado da certidão de registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos) junto à Superintendência Regional do INCRA do seu Estado;
- No caso do quilombo RGTS, houve a elaboração e publicação no Diário Oficial do Estado, do Relatório Técnico Científico (RTC) mediante laudo antropológico realizado pelo ITESP, o qual regulamenta o procedimento de identificação territorial reivindicado pelas famílias quilombolas;
- Elaboração (por profissionais ligados ao INCRA) do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), visando identificar e delimitar o território quilombola reivindicado;
- Aprovado o RTID e, com base nele, o INCRA publica no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Estado portaria que reconhece e declara os limites do território quilombola;
- Regularização fundiária, com desintração de ocupantes não quilombolas mediante desapropriação e/ou pagamento de indenização e demarcação do território. No caso do Quilombo RGTS, além de pendências com particulares (fazendeiros), tem a relação com a Unidade de Conservação (UC) MOJAC, o que tem causado debates, negociações e, nos

últimos anos, a criação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) na parcela do território que vem sendo compartilhada pela UC e pela comunidade;

- Titulação, última etapa do procedimento, que depende de todas as etapas anteriores estarem resolvidas em definitivo. No caso do Quilombo RGTS, a etapa anterior inconclusa (a da regularização fundiária) implica na não titulação até o presente momento.

## REFERÊNCIAS (para este apêndice)

BERNINI, C. I. Políticas ambientais como caminho para o acesso à terra: uma estratégia eficaz para a territorialidade de comunidades tradicionais? **Revista NERA**, v. 23, n. 55, p. 269–293, 2020.

BIM, O. J. B.; FURLAN, S. A. Mosaico do Jacupiranga - Vale do Ribeira / SP: conservação, conflitos e soluções socioambientais. **Agrária (São Paulo. Online)**, n. 18, p. 4–36, 14 jun. 2013.

BRASIL (INCRA). **Quilombolas**. 20/01/2020. Disponível em: <<https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/quilombolas#:~:text=As%20comunidades%20quilombolas%20s%C3%A3o%20grupos,trad%C3%A7%C3%B5es%20e%20pr%C3%A1ticas%20culturais%20pr%C3%B3prias>>. Acesso em: 08 mar. 2022.

BRASIL. **Instrução Normativa nº 57, do INCRA, de 20 de outubro de 2009**. Disponível em: <<https://seppirhomologa.c3sl.ufpr.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1271/INSTRUCAO%20NORMATIVA%2057%2020%20OUTUBRO%202009.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 21 fev. 2022.

HENNING, A. C. C.; LEAL, R. J. S.; COLAÇO, T. L. **Procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas**. Em Tempo, Marília: 2015, v. 14, p. 297-315.

SILVA, R. A. DA. Relatório Técnico-Científico sobre as comunidades remanescentes de quilombos dos bairros Ribeirão Grande e Terra Seca, SP. São Paulo: ITESP, 2008. Disponível em: <[http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes rtc/RTC\\_Ribeirao\\_Grande\\_Terra\\_Seca.pdf](http://www.itesp.sp.gov.br/br/info/acoes rtc/RTC_Ribeirao_Grande_Terra_Seca.pdf)>. Acesso em: 9 dez. 2020.

*Entrevistas com Nilce de Pontes Pereira, liderança do movimento quilombola e presidente da Associação dos Remanescentes de Quilombo dos Bairros Ribeirão Grande-Terra Seca. Em outubro de 2021 e fevereiro de 2022.*

## Apêndice 2 – Organização, orientações e instrumentos de Campo

### a) QUADROS-BASE PARA OS INSTRUMENTOS DE CAMPO

Considerando o conjunto das idas a campo, que incluem a convivência e acompanhamento de atividades cotidianas (agrícolas ou não), processamento de produtos, reuniões dentro e fora do quilombo, celebrações diversas, refeições coletivas, encontros de trocas de experiências, etc., o instrumento básico de início foi o caderno de campo (caneta, papel e registro assim que fosse possível).

Nas duas últimas convivências, os laços já eram mais próximos, os convites para ir às casas partiam das famílias e, a partir daí, as anotações eram realizadas durante as conversas e observações. E também foram iniciadas as entrevistas gravadas em áudio.

Mas em todas as atividades, assim que estivesse em condições (na casa que era recebido ou no alojamento da comunidade), buscou-se a passagem dos registros e entrevistas para arquivo digital, de modo a evitar perda de informações.

No período em que a pandemia da Covid-19 inviabilizou o trabalho de campo, estruturamos um quadro-base apontando perfis de público, o que seria realizado e meios de apoio (a realização desse planejamento ocorreu a partir de outubro de 2021, em quatro etapas de campo):

	O que buscar	Com quem	Com que instrumentos
1º momento	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Reaproximação</li> <li>▪ Informações básicas</li> <li>▪ Planejamento da sequência</li> <li>▪ Registro de contatos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Lideranças e visitas pontuais a famílias já conhecidas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Caderno de campo</li> <li>▪ Registro fotográfico (quando a situação favoreça)</li> </ul>
2º momento	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Observação direta (como ênfase)</li> <li>▪ Entrevistas de acordo com as possibilidades que ocorrerem</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Famílias e grupos de famílias por vizinhança</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Caderno de campo</li> <li>▪ Entrevistas gravadas a partir de roteiro semiestruturado</li> <li>▪ Registro fotográfico (quando a situação favoreça)</li> </ul>
3º momento	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Observação direta</li> <li>▪ Entrevistas (como ênfase)</li> <li>▪ Grupos focais (caso seja possível)*</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Famílias</li> <li>▪ Lideranças (da Associação e dos grupos de mulheres agroecológicas)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Caderno de campo</li> <li>▪ Entrevistas gravadas a partir de roteiro semiestruturado</li> <li>▪ Grupo focal gravado (caso ocorra)</li> <li>▪ Registro fotográfico (quando a situação favoreça)</li> </ul>

\* As reuniões de discussão em grupos focais não foram possíveis ser realizadas.

Além da diversidade de atividades no quilombo RGTS, foram realizadas visitas e conversas a outros dois quilombos da região, uma visita à sede da EEACONE, o acompanhamento a uma reunião da RDS Quilombos da Barra do Turvo e também a participação em um evento de três dias entre os quilombos do Vale do Ribeira e o Instituto Socioambiental (ISA), realizado no quilombo Mandira, em Cananéia (SP). Uma entrevista com mediador social foi realizada por meio eletrônico, após e dando seguimento a uma conversa presencial.

Tanto as observações quando, depois, as entrevistas, foram orientadas por blocos temáticos (ainda que mentalizados) e questões que se desdobrassem deles a partir do observado, procurando levantar informações que respondessem aos objetivos específicos:

Bloco de questões centrais	Bloco de questões complementares
<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Sistemas agrícolas (coivara/agrofloresta); sustento; produção</li> <li>▪ Tradição e saberes (valores e técnicas/práticas) em torno da agricultura</li> <li>▪ Uso e cuidado dos bens comuns (naturais e construídos)</li> <li>▪ Organização do trabalho, mutirões, cooperação</li> <li>▪ Relação com a Cooperafloresta e com a agroecologia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Relações com o MOJAC e legislação ambiental*</li> <li>▪ Relação com os quilombos da região (Vale do Ribeira) e com a ANA (agroecologia)</li> <li>▪ Dinâmica da <i>Associação</i> do quilombo</li> <li>▪ Comercialização</li> </ul>

\* Prevista como uma questão de contextualização, a relação com a UC/Mojac e com a legislação ambiental ganhou relevância no decorrer do trabalho dada a recorrência e envolvimento que as pessoas demonstraram nesta questão.

## b) TÓPICOS PARA ORIENTAR A OBSERVAÇÃO E SEUS REGISTROS

Nos momentos de observação, procurou-se dar atenção e registrar principalmente:

- O processo de **produção e reprodução social**: como é realizado, por quem, condições técnicas, sociais e ecológicas, relações entre os envolvidos (antes e depois da realização), resultados e condições de vida que permite aos envolvidos... Aqui se busca elementos que descrevam e expliquem as relações socioecológicas (processo de trabalho, de alimentação/sustento e com a natureza).
- O **meio biofísico e social** onde se realiza a produção e demais aspectos da vida da comunidade: solo, relevo, biodiversidade, presença de rios, nascentes, estradas, serviços sociais, escolas, espaços de convivência, celebrações, lazer, distância e relação com centros urbanos, etc. Além de observar o meio social e ambiental, buscar atenção para a gestão dos bens comuns e para as práticas e manifestações acerca da compreensão e dos gestos que dizem respeito à visão de natureza.
- A **organizações/grupos internos e relação com outras comunidades**: organização social e representação sociopolítica do quilombo, participação, relações entre os grupos organizados na comunidade e fora dela (com outras comunidades tradicionais, grupos de cooperação, redes e ONGs), relação e /ou conflitos com organizações sociais ou órgãos do Estado relativo às questões centrais do estudo. Atenção para as formas de relação do quilombo com o movimento quilombola do Vale do Ribeira e com entidades da agroecologia.

## c) ROTEIRO PARA ENTREVISTAS COM PESSOAS DA COMUNIDADE

(trata-se de um roteiro aberto que, por comportar muitas perguntas, foi percorrido sempre em mais do que uma visita e geralmente selecionando questões e agregando outras mais adequadas que surgissem)

- A agricultura quilombola sempre foi do jeito que é hoje?

- Como vocês aprenderam? Como são gerados e transmitidos os saberes (conhecimentos das plantas, técnicas...)? Como as novas gerações aprendem a fazer agricultura?
- Quais são os saberes e técnicas principais da agricultura que vocês fazem?
- Há outros jeitos de fazer agricultura diferentes da de vocês, como é a das grandes monoculturas. Como vocês acham que cada uma interfere na natureza? (matas, água, sementes, chuvas...)
- Se um grupo de estudantes que vem conhecer o quilombo questionar sobre a queimadas, o que vocês dizem, como explicam a agricultura tradicional e a roça de coivara para quem não conhece?
- E o que vocês acham da agrofloresta? Ela é muito diferente ou parecida com a agricultura de coivara? Tem como as duas conviverem?
- Como é a relação da agricultura quilombola com a agroecologia? A agroecologia que se discute hoje tem a ver com a agricultura que era praticada antigamente? O que é diferente e o que é semelhante?
- Quanto (% aprox.) da produção é consumida e quanto é comercializada? E quanto é doada/trocada?
- Qual são os principais meios de comercialização (aproximado): Coopera, PNAE/PAA, feiras, vendas individuais, entregas para grupos de consumidores (via SOF)?
- Poderiam listar o que entendem que seja comunitário (de uso comum), de direito de acesso para todas as famílias do quilombo? Tem algo mais importante entre todos esses bens comuns?
- Como é feita a distribuição e o uso (a gestão) dos bens comuns (da natureza e das benfeitorias)?
- Porque os bens da natureza (terra, água, plantas e animais) e os que vocês e seus antepassados construíram (sedes comunitárias, estradas, etc.) são de uso para todos? Ninguém tenta se “adonar”?
- Vocês estão satisfeitos com a forma como a comunidade (o quilombo) sempre fez uso e como compartilhou os bens, principalmente a terra?
- Vocês acham que esse modo de gestão favorece ou dificulta a vida das pessoas? Como interfere no sustento, na produção de alimentos e na renda das famílias?
- Esse jeito de vocês usarem a terra sem uma divisão registrada em cartório deixa vocês mais pobres ou mais ricos do que outros agricultores? E mais tristes ou mais felizes?
- Quando vocês fizeram parte da Coopera, isso teve alguma influência? Mudou ou se manteve?
- Como é a relação da legislação ambiental com os territórios quilombolas (parques, reservas, RDS...; traz dificuldades, novas possibilidades, as duas coisas?). Como veem a questão?
- Qual a importância (no passado e hoje) dos mutirões? Há outras formas de ajuda mútua na comunidade?
- Vocês acham que os mutirões vão existir no futuro? Se existir, serão diferentes ou iguais a hoje?
- Porque os mutirões e outras formas de cooperação sobreviveram no tempo? (Qual o significado deles?)

#### d) ROTEIRO PARA ENTREVISTAS COM MEDIADORES SOCIAIS

- 1) Como vê a relação entre quilombos e Estado (Fundação Florestal/UCs/RDS)?
- 2) Quais são as questões mais recorrentes e controversas sobre território quilombola e FF/UCs?
  - 2.1) A questão dos projetos de desenvolvimento (tipo Vale do Futuro) envolve Estado e empresas. Há risco de que isso envolva também os quilombos e as áreas e recursos naturais dos parques?
- 3) Como você entende a coivara? Qual o seu ponto de vista sobre esta prática?
- 4) Como você entende que está sendo feita a gestão do território e dos bens comuns pela própria comunidade?
- 5) Vê outras formas de agricultura como mais interessantes tanto para a conservação quanto para o uso?
- 6) Vários autores dizem que a conservação do VR como foi encontrada nos anos em que foram criados os parques decorre das formas de ocupação pelas comunidades tradicionais, que teriam um uso e manejo da área (florestas, solo e água) de menor impacto. Como você analisa isso?
- 7) Como você definiria a “ecologia” ou a visão de natureza (e de relação com a natureza) dos quilombolas?
- 8) Quais as principais preocupações que você tem em relação aos quilombos da Barra do Turvo?
- 9) Como você vê a legislação ambiental e o Estado (política e economia) em relação à RDS e aos quilombos? Quais as perspectivas de futuro (avanços, retrocessos, estabilizar; turismo socioambiental; agroecologia; projetos de PSAs?)?
- 10) Em relação à autonomia dos quilombos em relação aos manejos, eles podem fazer coivara livremente nas áreas que não são sobrepostas à UCs? Ou mesmo nessa parcela (aprox. 45%) a comunidade precisa licença ambiental para derrubar e queimar capoeira ou mata?
- 11) Os quilombos do Vale que ficam nos outros municípios (Eldorado, Iporanga) fizeram um movimento para liberar as licenças para coivara em tempo hábil para os plantios. Isso significa que todas as coivaras, independentemente de ser ou não área compartilhada com parque e da região que seja, precisa ser autorizada? No caso de Ivaporunduva, eles inclusive têm a titulação da terra...

## ANEXO

### *Anexo 1*

#### **Artigo 20 da Lei Nº 9.985, de 18 de julho de 2000.**

Regulamenta o art. 225 da Constituição Federal, institui o SNUC dá outras providências

Art. 20. A Reserva de Desenvolvimento Sustentável é uma área natural que abriga populações tradicionais, cuja existência baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações se adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica. (Regulamento)

§ 1º A Reserva de Desenvolvimento Sustentável tem como objetivo básico preservar a natureza e, ao mesmo tempo, assegurar as condições e os meios necessários para a reprodução e a melhoria dos modos e da qualidade devida e exploração dos recursos naturais das populações tradicionais, bem como valorizar, conservar e aperfeiçoar o conhecimento e as técnicas de manejo do ambiente, desenvolvido por estas populações.

§ 2º A Reserva de Desenvolvimento Sustentável é de domínio público, sendo que as áreas particulares incluídas em seus limites devem ser, quando necessário, desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei.

§ 3º O uso das áreas ocupadas pelas populações tradicionais será regulado de acordo com o disposto no art. 23 desta Lei e em regulamentação específica.

§ 4º A Reserva de Desenvolvimento Sustentável será gerida por um Conselho Deliberativo, presidido pelo órgão responsável por sua administração e constituído por representantes de órgãos públicos, de organizações da sociedade civil e das populações tradicionais residentes na área, conforme se dispuser em regulamento e no ato de criação da unidade.

§ 5º As atividades desenvolvidas na Reserva de Desenvolvimento Sustentável obedecerão às seguintes condições:

I - é permitida e incentivada a visitação pública, desde que compatível com os interesses locais e de acordo com o disposto no Plano de Manejo da área;

II - é permitida e incentivada a pesquisa científica voltada à conservação da natureza, à melhor relação das populações residentes com seu meio e à educação ambiental, sujeitando-se à prévia autorização do órgão responsável pela administração da unidade, às condições e restrições por este estabelecidas e às normas previstas em regulamento;

III - deve ser sempre considerado o equilíbrio dinâmico entre o tamanho da população e a conservação; e

IV - é admitida a exploração de componentes dos ecossistemas naturais em regime de manejo sustentável e a substituição da cobertura vegetal por espécies cultiváveis, desde que sujeitas ao zoneamento, às limitações legais e ao Plano de Manejo da área.

§ 6º O Plano de Manejo da Reserva de Desenvolvimento Sustentável definirá as zonas de proteção integral, de uso sustentável e de amortecimento e corredores ecológicos, e será aprovado pelo Conselho Deliberativo da unidade (BRASIL, 2000, p. 7/14).