



UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL E POLÍTICAS
PÚBLICAS**

DISSERTAÇÃO

**ARANDO A TERRA E SEMEANDO A HISTÓRIA DO
QUILOMBO CAFUNDÁ ASTROGILDA-RJ: O LUGAR DA
AGRICULTURA NO COTIDIANO DA COMUNIDADE**

ELAINE DE JESUS DOS SANTOS

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL E
POLÍTICAS PÚBLICAS

ARANDO A TERRA E SEMEANDO A HISTÓRIA DO
QUILOMBO CAFUNDÁ ASTROGILDA-RJ: O LUGAR DA
AGRICULTURA NO COTIDIANO DA COMUNIDADE

ELAINE DE JESUS DOS SANTOS

Sob a Orientação da Professora

Cristhiane Oliveira da Graça Amâncio

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas**, no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas, Área de Concentração em Desenvolvimento Regional e Políticas Públicas.

Seropédica, RJ

Março de 2023

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico
Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S237a Santos, Elaine de Jesus dos, 1982 -
Arando a Terra e Semeando a História do Quilombo
Cafundá Astrogilda-RJ: O Lugar da Agricultura no
Cotidiano da Comunidade / Elaine de Jesus dos Santos
Santos. - Seropédica, 2023.
175 f.

Orientadora: Cristhiane Oliveira da Graça Amâncio
Amâncio. Dissertação(Mestrado). -- Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós
Graduação em Desenvolvimento Territorial e Políticas
Públicas, 2023.

1. Territórios quilombolas. 2. Quilombo Cafundá
Astrogilda. 3. Agricultura Urbana. I. Amâncio,
Cristhiane Oliveira da Graça Amâncio, 1975-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento
Territorial e Políticas Públicas III. Título.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO
TERRITORIAL E POLÍTICAS PÚBLICAS**



TERMO Nº 728 / 2023 - PPGDT (12.28.01.00.00.00.11)

Nº do Protocolo: 23083.040601/2023-82

Seropédica-RJ, 26 de junho de 2023.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL E
POLÍTICAS PÚBLICAS**

ELAINE DE JESUS DOS SANTOS

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestra, no Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas, Área de Concentração em Desenvolvimento Regional e Políticas Públicas.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 13/04/2023

**CRISTHIANE OLIVEIRA DA GRAÇA AMÂNCIO. Dr.^a Embrapa
(Orientadora, Presidente da Banca)**

MÁRCIO DODDS RIGHETTI MENDES. Dr. UERJ

JOSÉ RENATO SANT'ANNA PORTO. Dr. UFF

TATIANA COTTA GONCALVES PEREIRA. Dr.^a UFRRJ

(Assinado digitalmente em 27/06/2023 11:59)

**TATIANA COTTA GONCALVES PEREIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptCJ (12.28.01.00.00.00.82)
Matrícula: 1766836**

(Assinado digitalmente em 28/06/2023 17:16)

**CRISTHIANE OLIVEIRA DA GRAÇA AMÂNCIO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 020.506.354-35**

(Assinado digitalmente em 19/02/2025 10:52)

**MÁRCIO DODDS RIGHETTI MENDES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 005.914.217-04**

(Assinado digitalmente em 27/06/2023 08:07)

**JOSÉ RENATO SANT ANNA PORTO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 364.420.698-85**

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **728**, ano: **2023**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **26/06/2023** e o código de verificação: **9db5f02ca4**

Dedico esta dissertação ao meu pai Raimundo dos Santos (in memória) em memória à sua luta e justiça social. Sei que, apesar de não estar presente fisicamente, ilumina os meus passos e orienta as minhas decisões.

Aos guardiões da memória da Comunidade Quilombola Cafundá Astrogilda, RJ, em especial a Dona Maria Lúcia Mesquita e Gizele Mesquita pelo acolhimento e afeto.

Alessandra da Costa e Francisca Vilândia de Alencar que estenderam suas mãos em direção às minhas, segurando forte durante todo o percurso do curso para que ele se concretizasse.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

Quero apresentar os meus agradecimentos a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a concretização desta dissertação de mestrado.

Primeiramente, agradeço a Deus, por esta conquista. Obrigada por me permitir errar, aprender e crescer. Me sinto muito feliz e realizada. Acontece que nada disto seria possível sem seu apoio, Senhor. Se eu não sentisse Sua presença junto a mim, oh Deus, eu sei que nunca teria alcançado esta grande vitória. Obrigada pela fé, pela força e pelos sinais de superação. Obrigada por existir e cuidar de mim.

Um trabalho de mestrado é uma longa viagem, que inclui uma trajetória permeada por inúmeros desafios, tristezas, incertezas, alegrias, saudades e muitos percalços pelo caminho, mas apesar do processo solitário a que qualquer investigador está destinado, reúne contributos de várias pessoas, indispensáveis para encontrar o melhor rumo em cada momento da caminhada. Não me resta dúvida de que trilhar este caminho, só foi possível com o apoio, energia e força de várias pessoas, a quem dedico especialmente este projeto de vida.

Agradeço especialmente à minha mãe, Helena de Jesus dos Santos, meu porto seguro, mulher negra, guerreira e mãe de seis filhos que embora, não tenha concluído o ciclo básico escolar, se esforçou para que concluíssemos os estudos. Eis aqui a minha potência e não carência.

Durante a caminhada do mestrado, me mudei para São Gonçalo, município do Estado do Rio de Janeiro, por questão de dedicação total aos estudos e pesquisa. Estive distante fisicamente por um período de quase dois anos e, em meio a distância, restava a saudade de estar na companhia do meu maior tesouro, mainha. Lembro-me que esperava ansiosa a chegada do fim de semana, apenas para matar a saudade dela. Curioso, ficávamos longos e intermináveis minutos numa preciosa e reflexiva conversa sobre as demandas da vida. A realidade é que mainha tem a habilidade de decodificar questões complexas em resoluções simples e diretas.

A cada conversa que tínhamos por telefone, em momentos aleatórios, eu sentia vontade de ligar o gravador para não perder nenhum detalhe daquela análise crítica da vida concreta. Se por um lado me aprimorava mergulhada nas leituras que me deram suporte para produção desse trabalho, em outra vertente, também me desenvolvia agregando à leitura e os dizeres de Dona

Helena. E mesmo diante do seu problema de saúde, sempre estive ao meu lado em cada passo desta etapa, que me ensinou a lidar com a vida, me apoiou nos momentos mais difíceis e vibrou comigo a cada pequena “descoberta” durante esta pesquisa. Mainha, saiba que sou grata por ter a honra de ser sua filha. Obrigada pelo apoio, por me incentivar a seguir a profissão de professora e por se orgulhar em dizer aos quatro cantos que: “minhas filhas são pedagogas” e ao perguntarem por mim, a senhora responder: “Elaine está morando no Estado do Rio de Janeiro, foi embora estudar o mestrado”. Enfim, essa é a minha mainha, figura hilária da família Santos. Ouvindo esse relato, resta alguma dúvida de que minha mainha é a grande mestre da família? Não, né?

À minha amiga, Lelê, por ter caminhado ao meu lado. Obrigada pela sua motivação, compreensão, generosidade com que me brindou constantemente e especialmente por apresentar sempre um sorriso, quando sacrificava os dias, as noites, os fins de semana e os feriados em prol da realização deste estudo. E claro, pela sua paciência, que muito agradeço.

Aos meus irmãos, Elidiana, Eliete, Eliene, Randson e Ruan, por partilharem a experiência familiar e por terem sempre torcido pelo meu sucesso acadêmico.

Obrigada em especial às minhas sobrinhas Evelyn Aiane, Carla Chirlene, Gislaine e Migleide, que sempre estiveram ao meu lado, me apoiando e torcendo por mim.

À minha orientadora, professora, doutora Cristhiane Oliveira da Graça Amâncio, agradeço a orientação pautada por um elevado e rigoroso nível científico, um interesse permanente e fecundo, uma visão crítica e oportuna, um empenho inextinguível e saudavelmente exigente, os quais contribuíram para enriquecer, com grande dedicação, passo por passo, todas as etapas subjacentes ao trabalho realizado. E, principalmente, obrigada por sempre ter acreditado e depositado sua confiança em mim ao longo desses dois anos de estudos.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas-PPGDT e aos professores doutores, em especial, Carla Hirt, Marcio Silva Borges, Robson Dias e Tatiana Cotta, pela dedicação, competência, apoio e todo conhecimento compartilhado.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas-PPGDT, em especial, Marcelo e Michelle, (pela sábia amizade, que com toda a sua sensibilidade e sabedoria me tranquilizavam nos momentos difíceis) que muitas vezes me ajudaram e me orientaram neste árduo percurso acadêmico, que compartilharam importantes conhecimentos comigo e me ensinaram muitas coisas, estando ao meu lado, prontos para me ajudar sempre que necessário. Obrigada pela amizade, pela atenção e por serem tão solícitos.

Quero também agradecer, a todos os moradores do quilombo Cafundá Astrogilda - RJ, pelo acolhimento em suas casas, ajuda e esforços na realização desta pesquisa (em alguns casos como sujeitos da pesquisa) e na coleta dos dados, aliados à amizade, à prontidão e aos ensinamentos que me proporcionaram neste período em que estivemos juntos, sendo primordiais para a concretização de mais esta etapa. As minhas idas e vindas neste território, foram sem dúvida, uma experiência necessária, quicá um descortinar ancestral e cultural.

De forma especial, agradeço aos queridos Anderson Lopes e Vilândia, pelo estímulo intelectual e afetivo, ao longo de todo o processo. Obrigada por provarem que o fazer científico não deve e não pode se distanciar da realidade social, deve ser pautado por um compromisso social e com os sujeitos de nossos estudos.

Aos meus alunos, equipe Escolar Municipal Clemenceau Teixeira e colegas de profissão, em especial, as colegas: Ana Celina, Marinalva, Elineuza, Valdilene e Maiane, sem vocês, certamente não teria chegado até aqui.

A minha amiga e irmã Rosana e sua mãe Dona Graça, por me acolherem como parte de sua família. Obrigada pelas orações, pelas alegrias e sorrisos compartilhados.

A Dona Neta, Dona Maria José, Zeca, Lauri e Regis pelo carinho e amizade.

A Naiara, militante negra e cineasta, com quem compartilhei muitas preocupações, aflições, descobertas e conquistas durante esta caminhada. Obrigada pelos ensinamentos e, principalmente, pelo privilégio de termos nos encontrado e construído uma amizade virtualmente incrível e especial.

Agradeço à Secretaria Municipal de Educação de Valença, de forma especial a Diretora Pedagógica Carla Chirlene e a Dr^a Aritana Nunes que se esforçaram para que fosse concedida minha licença dos estudos em tempo hábil.

A Luciene (*in memoriam*) e todos os membros da Diretoria da APLB- Sindicato Costa do Dendê que contribuíram para a realização dessa pesquisa.

E, por fim, aos membros da banca examinadora, que contribuíram significativamente com suas críticas e contribuições para o aprimoramento deste trabalho.

RESUMO

SANTOS, Elaine de Jesus. **Arando a Terra e Semeando a História do Quilombo Cafundá Astrogilda-RJ: O Lugar da Agricultura no Cotidiano da Comunidade**. 2023. 139 p. Dissertação (Requisito parcial para obtenção do grau de Mestrado em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas). Instituto de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2023.

As comunidades e territórios formados por descendentes de quilombolas se constituem como espaços de resistência e afirmação histórica, através da continuidade da ocupação dos territórios e a manutenção de práticas culturais fundadas pelos escravos fugitivos dos campos e espaços de trabalho forçado que marcaram o sistema escravista brasileiro. Amparados pelo interesse na realidade contemporânea destes territórios, direcionamos nosso olhar analítico para a construção deste trabalho de pesquisa que apresenta como objeto de estudo o quilombo Cafundá Astrogilda - localizado no bairro de Vargem Grande, na cidade do Rio de Janeiro, onde utilizou do método de pesquisa hipotético-dedutivo e da observação participante, bem como coleta de dados realizada através de entrevistas semiestruturadas cuja finalidade central foi a de capturar a subjetividade das percepções dos membros da comunidade sobre a agricultura e suas relações singulares com a terra, a fim de localizar os laços culturais remanescentes entre a ancestralidade fundadora e os atuais remanescentes do quilombo. Os resultados alcançados confirmaram um relacionamento íntimo dos remanescentes do quilombo com a terra e com as práticas do plantio e do manejo visando a obtenção de produtos saudáveis para consumo próprio ou para a troca dentro da comunidade. Também foi constatado uma preocupação quanto ao relacionamento das novas gerações com a agricultura e com as atividades da terra como um todo. Constatou-se interesse na manutenção dos vínculos culturais da comunidade quilombola de hoje e os dos seus antepassados, com o interesse de preservação das práticas e conhecimentos dos ancestrais. Através das falas dos participantes foi possível identificar as relações entre as práticas e costumes com as dinâmicas de resistência e identidade quilombola dentro da sociedade contemporânea.

Palavras-chave: Territórios quilombolas; Quilombo Cafundá Astrogilda; Agricultura urbana.

ABSTRACT

SANTOS, Elaine de Jesus. **Plowing the Tierra and Sowing the History of the Quilombo Cafundá Astrogilda-RJ: The Place of Agriculture in the Daily Life of the Community.** 2023. 139 pages. Dissertation (Partial requirement to obtain the title of Master in Territorial Development and Public Policy). Institute of Applied Social Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2023.

The communities and territories formed by descendants of quilombolas constitute spaces of resistance and historical affirmation, through the continuity of the occupation of territories and the maintenance of cultural practices founded by fugitive slaves from the fields and spaces of forced labor that marked the slave system Brazilian. Supported in interest by the contemporary reality of these territories, we direct our analytical gaze to the construction of this research work that presents as a study object the Quilombo Cafundá Astrogilda - located in the Vargem Grande neighborhood, in the city of Rio de Janeiro, where the hypothetical-deductive investigation method and participant observation were used, as well as the collection of data carried out through semi-structured interviews whose central purpose was to capture the subjectivity of the perceptions of the comuneros about agriculture and their unique relationships with the earth, with the aim of locating the remaining cultural ties between the founding ancestry and the current remnants of the Quilombo. The results achieved confirm an intimate relationship between the remnants of the Quilombo and the land and with sowing and management practices aimed at obtaining healthy products for their own consumption or for exchange within the community. There is also a concern for the relationship of the new generations with agriculture and with the activities of the earth as a whole. There was an interest in maintaining the cultural ties of the current quilombola community and its ancestors, with an interest in preserving the practices and knowledge of the ancestors. Through the speeches of the participants, it was possible to identify the relationships between the uses and customs with the dynamics of resistance and quilombola identity within contemporary society.

Keywords: Quilombola territories; Quilombo Cafundá Astrogilda; Urban agriculture.

LISTA DE SIGLAS

AEICs	Áreas de Especial Interesse Cultural
AS-PTA	Programa de Agricultura Urbana da Agricultura Familiar e Agroecologia
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
APP	Articulação Plano Popular das Vargens
CF/88	Constituição Federal de 1988
CDE	Conta de Desenvolvimento Energético
FCP	Fundação Cultural Palmares
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MT	Mato Grosso
ONG	Organização Não-Governamental
PCA	Paradigma do Capitalismo Agrário
PQA	Paradigma da Questão Agrária
PPA	Promoção e Fortalecimento da Estruturação Produtiva da Agricultura Familiar, Pequenos e Médios Produtores Rurais
PROS	Partido Republicano da Ordem Social
PEPB	Parque Estadual de Pedra Branca
PNPIR	Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura
SAF	Secretaria da Agricultura Familiar
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas e Promoção para a Igualdade Racial
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFRRJ	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Assassinatos de Quilombolas no Brasil por região (2008-2017)	67
Figura 2 - Aumento de assassinatos de quilombolas no período 2008-2017	68
Figura 3 - Manchete da VEJA, de 2022, denuncia a tragédia dos quilombolas frente ao governo Jair Bolsonaro	69
Figura 4 - Agressão da empresa Agropalma contra comunidades quilombolas	72
Figura 5 - Outra violação da Agropalma contra comunidades quilombolas paraenses	73
Figura 6 - Assassinatos no campo: uma dura realidade do Maranhão e do Brasil	73
Figura 7 - Manchete da Agência Brasil retrata aumento estrondoso do assassinato de Quilombolas em 2017	73
Figura 8 - Localização de Vargem Grande	82
Figura 9 - O Brasão tradicional da comunidade quilombola Cafundá Astrogilda	88
Figura 10 - O ‘novo’ Brasão comunidade quilombola Cafundá Astrogilda	89
Figura 11 - Manifestações Culturais no Cafundá Astrogilda	103
Figura 12 - Galinhas sendo alimentadas dentro do Cafundá Astrogilda	112
Figura 13 - Pé de banana no Cafundá Astrogilda	114
Figura 14 - A vida simples e saudável na comunidade. Participante da pesquisa bebe água “direto da fonte”	
Figura 15 - Arvoredos no quilombo Cafundá Astrogilda	119

Figura 16 - Mexer com a terra é um prazer para os quilombolas e uma questão envolvendo a ancestralidade	121
Figura 17 - Horta quilombola: o trabalho quilombola é valioso para a comunidade e traz alimento à mesa	122
Figura 18 - Reaproveitamento da banana amadurecida para a fabricação de doces	124
Figura 19 - Bolo-pudim de mamão e doce de banana produzidos pelas mulheres da comunidade Cafundá Astrogilda	127
Figura 20 - Horta dentro da comunidade Cafundá Astrogilda	128

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Principais pontos do decreto presidencial nº. 4.887/03 46

Quadro 2 - Políticas públicas em AU presentes na região estudada (Leis estaduais /
municipais) 83

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Causas para a violência nos conflitos do campo (em %)	71
---	----

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
1.1 METODOLOGIA	23
1.1.1 Classificação da Pesquisa	23
1.1.2 Delimitação do objeto	23
1.1.3 Métodos e procedimentos de coleta de dados	24
1.1.4 Quanto aos objetivos	25
1.1.5 Quanto à coleta de dados	26
1.1.6 Plano de coleta de dados	27
1.1.7 Quanto à análise dos dados	28
 2 O SANGUE DAS VEIAS DOS POVOS QUILOMBOLAS É A SEIVA DA TERRA QUE LHES É NEGADA: ASPECTOS HISTÓRICOS, SOCIOECONÔMICO, CULTURAIS E LEGAIS	 30
2.1 CONTEXTO NACIONAL DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO BRASIL	31
2.2 O AMPARO LEGAL AOS POVOS REMANESCENTES DE QUILOMBOS NO BRASIL	40
2.3 O AQUILOMBAMENTO ENTRELAÇADO AO ACAMPONESAMENTO NAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS	48
2.4 SIGNIFICAÇÃO CULTURAL EM CONTRASTE COM A PRESERVAÇÃO DA ANCESTRALIDADE	53
2.5 PERSISTIR E COEXISTIR NO PAÍS DO AGRONEGÓCIO: VIVÊNCIAS, DESAFIOS E POSSIBILIDADES DA AGRICULTURA FAMILIAR NO CONTEXTO URBANO	59
2.6 QUILOMBOS NO BRASIL: SOFRIMENTOS EM MANCHETE	65
 3 DAS SENZALAS PARA OS QUILOMBOS: DIMENSÃO SOCIAL E HISTÓRICA DO QUILOMBO CAFUNDÁ ASTROGILDA	 75
3.1 COMUNIDADES REMANESCENTES QUILOMBOLAS E O PLANO DIRETOR DO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO	76
3.2 AGRICULTURA URBANA E O CENÁRIO DE VARGEM GRANDE PARA AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS	82

3.3 A CONSTRUÇÃO POLÍTICA E A ANÁLISE DOS DOSSIÊS DE CERTIFICAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAFUNDÁ ASTROGILDA NO PARQUE ESTADUAL DA PEDRA BRANCA	86
3.4 A QUESTÃO DO RACISMO ESTRUTURAL E FUNDIÁRIO: PROBLEMATIZAÇÃO NECESSÁRIA AO OBJETO	91
4 PRÁTICAS AGRÍCOLAS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAFUNDÁ ASTROGILDA: A AGRICULTURA EM COMUNHÃO COM A ALIMENTAÇÃO E AS NARRATIVAS DE PERTENCIMENTO	99
4.1 VOZES QUILOMBOLAS: TRANSCRIÇÃO E ANÁLISE DAS NARRATIVAS	100
4.2 DIALOGANDO SOBRE A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE SUBJETIVA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAFUNDÁ ASTROGILDA: SEU LEGADO E PATRIMÔNIO CULTURAL	105
4.3 O CULTIVO ALIMENTAR E O LEGADO DEGUSTATIVO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAFUNDÁ ASTROGILDA	108
4.3.1 Zaki - Agricultura como lazer	108
4.3.2 Sekani - Uma visão nem tão otimista	111
4.3.3 Xoloni - “Agricultor até morrer”	114
4.3.4 Zaci - Dos mais jovens e dos mais velhos	118
4.3.5 Abasi - Trabalho dentro do Território Quilombola	121
4.3.6 Ayana - Isso aí, tudo do quilombo e graças a Deus	123
4.3.7 Zaila - Isso aí, tudo do quilombo e graças a Deus	124
4.3.8 Amara - Porque a gente precisa, a gente não deixa de ser agricultor	125
4.3.9 Chiamaka - “Agricultura é terra, é pertencimento, é diretriz”	127
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
REFERÊNCIAS	135
APÊNDICE I	146
APÊNDICE II	149
ANEXO I	152

1 INTRODUÇÃO

A história dos quilombos no continente americano sempre se ligou intimamente com a terra, manipulando a natureza para atividades essenciais à sobrevivência, como a agricultura, a pesca e a caça, sendo os territórios nos quais viveram os quilombolas que fugiam das amarras da escravidão, algo que acaba integrando sua cultura e vivência social (PRICE, 1999). Quando falamos nas comunidades de remanescentes de quilombolas, estamos falando de populações presentes em territórios tanto rurais quanto urbanos e localizadas em áreas remotas, as quais são compostas por descendentes de escravos refugiados que ainda vivem em condições de vulnerabilidade, estando espalhadas por todas as regiões em âmbito nacional, mas sendo mais proeminentes no Nordeste, sobretudo em municipalidades como a Bahia e o Maranhão, que contam respectivamente com 30% e 27,7% das comunidades quilombolas brasileiras atualmente (DA SILVA *et al.*, 2022).

Segundo dados da Fundação Cultural Palmares¹, nosso país possui 3.475 comunidades remanescentes de quilombos e 2.819 destas já devidamente certificadas. Importante mencionar que esses povos remanescentes enfrentam um longo e burocrático processo de regularização fundiária junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Se para o Estado, em sua postura burocrática, os quilombos são considerados simplesmente como objetos do patrimônio cultural e histórico da nação, e a grande mídia de massa os apresentam como autênticas e arcaicas tribos africanas em meio ao Brasil contemporâneo, as atuais comunidades remanescentes de quilombos, em seu processo de emancipação, ganham uma nova forma dentro de uma modernidade marcada por questões urgentes de direitos e cidadania, minorias culturais, racismo e reforma agrária.

Neste contexto, propomos a seguinte questão norteadora: a prática da agricultura urbana para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, em Vargem Grande, Rio de Janeiro, desempenha relevância econômica e significância cultural de modo a reforçar a identidade quilombola dessa comunidade no seu território?

Para tanto, nosso objetivo geral consistiu em investigar como a prática da agricultura urbana é desenvolvida materialmente e significada culturalmente para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, em Vargem Grande, Rio de Janeiro, como forma de identificar possíveis sinergias e complementaridades entre o fazer agroecológico e o ser quilombola. Trata-se de um estudo voltado tanto para os aspectos materiais da agricultura urbana, que aqui são

¹ Informação disponível em: https://www.palmares.gov.br/?page_id=37551 Acesso em: 15 mar. 2022.

entendidos como a adoção desta prática como profissão, o retorno econômico obtido e a subsistência alimentar; ao passo que, para além dos significados materiais, também tende a possuir significados simbólicos relacionados a cultura, tradições e a própria forma de estarem no mundo e com ele se relacionarem.

No mesmo sentido, nossos objetivos específicos foram: a) Analisar a agricultura urbana da região das Vargens na cidade do Rio de Janeiro, na microrregião do quilombo Cafundá Astrogilda, a partir de instrumentos legais, planejamento urbano e políticas públicas federais, estaduais e municipais; b) Identificar possíveis distinções e complementaridades entre as narrativas quilombolas sobre a agricultura, a agroecologia e a luta quilombola com a prática social cotidiana da agricultura; c) Compreender o *lôcus* da agricultura (seja ela identificada como for) no e para o quilombo.

Como destacam Gois e Miguel (2019), o reconhecimento de terras habitadas por negros que foram escravizados e seus descendentes em solo brasileiro possui previsão legal no Art. 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 (CF/88), e foram/são distribuídos através das certificações concedidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), identificadas como “remanescentes de quilombos”. Tais comunidades remanescentes de quilombo, enquanto Populações Agrícolas Tradicionais, vêm reafirmando a tipificação de sua identidade camponesa e primam pela diversidade de seus sistemas agrícolas nos moldes de sua culturalidade ancestral, indo na contraposição do agronegócio, por exemplo, sistemas industriais majoritários de cultivo.

Enquanto sistema tradicional produtivo, as comunidades remanescentes de quilombo organizam-se no intuito de resistir a essa conjuntura de estresses ambientais, em prol do cultivo sustentável, numa perspectiva de preservação do meio ambiente, reafirmando a história de seu povo através da importância dos saberes tradicionais muito próprios que derivam de uma lógica camponesa que exala ancestralidade por técnicas, manejos dos solos, das águas e das sementes, flora e fauna que marcam seu espaço, seu território, meio físico e biológico traçando um movimento que reitera a significância material e cultural de suas práticas (FIDELIS; BERGAMASCO, 2013).

Posto isto, observa-se ainda que em alguns casos a fonte de renda local não se sustenta apenas em torno da relação prática da agricultura urbana em seu aspecto monetário, mas, esta atividade ainda se mantém em prática por significativa parte dos remanescentes, pois a prática da agricultura urbana no território em questão extrapola a questão econômica e adentra no âmbito da significação cultural dos remanescentes, o que faz com que se apresente para eles como preservação da ancestralidade e modo de resistência da agricultura tradicional.

Esta temática de pesquisa chega a mim ao adentrar no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas- PPGDT da Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRRJ, quando deparei-me com o “Projeto Sertão Carioca: Conectando Cidade e Floresta”, por intermédio da Prof^a. Dr^a. Christiane Oliveira da Graça Amâncio, desenvolvido pelo Programa de Agricultura Urbana da AS-PTA (Agricultura Familiar e Agroecologia) em articulação com um conjunto de parcerias comunitárias e institucionais. Disto, surgiu uma forte conexão entre a minha trajetória profissional enquanto mulher negra, professora na Educação Básica de alunos remanescentes quilombolas, localizados no Sul da Bahia e os propósitos da referida iniciativa.

Diante disso, em contato com as ações do projeto, surgiu uma inquietação e motivação em compreender as dinâmicas e qual o lugar ocupado pela agricultura urbana do território quilombola Cafundá Astrogilda. Conecto com a perspectiva de Brand (2007) que entende, pela necessidade de políticas públicas especificamente formuladas para abordar as questões associadas à agricultura urbana, dando ênfase à indispensabilidade da atividade agrícola para sensibilizar os habitantes das cidades e a sociedade como um todo, o que perpassa a questão de resistência e lutas de minorias e vincula-se com a importância de uma alimentação saudável, com os alicerces da agricultura, com a proteção ambiental e promoção de bases para uma sociedade mais justa, igualitária e sustentável, dentre outras.

Para além de análises acerca de questões sociais, judiciais e outros eixos igualmente importantes, também é necessário analisar as questões culturais por dentro, pelas próprias vozes dos remanescentes deste quilombo, perceber os significados culturais para eles a partir das dinâmicas envolvendo as práticas de agricultura urbana no território e verificando como a agricultura é compreendida a partir daqueles que a vivenciam na comunidade estudada, se podem ser entendidas, por exemplo, como um modo de vida, como estratégia de resistência, de identidade, como fonte de alimentação. Para tanto, é necessário proporcionar uma reflexão sobre a história do quilombo, caracterizando a população que ali habita dentro do contexto urbano.

A relevância para a realização da pesquisa consiste justamente em proporcionar uma melhor compreensão sobre o entendimento dos diferentes grupos existentes em relação à prática da agricultura urbana e como seus participantes a percebem: se diferenciam a prática da agricultura urbana de outras práticas, os tipos de agricultura praticados nesse território e o relacionamento dos indivíduos com a terra e com o meio ambiente como um todo, desconstruindo mitos sobre as populações remanescentes dos quilombolas e as apresentando sobre uma ótica humanizada e comprometida com a realidade atual e histórica do quilombo.

Além disso, também é importante lembrar que o Brasil é um país de dimensões continentais e multicultural, de modo que todas as regiões nacionais acolhem um longo histórico de práticas relacionadas à agricultura. Contudo, também é um país no qual a opressão sobre as minorias sempre foi e continua sendo um problema, inclusive no contexto quilombola. Os povos quilombolas surgem como o resultado de agrupamentos de pessoas escravizadas que se organizaram, a priori, para garantir a sua sobrevivência. Essa forma de agrupamento fortalecia a resistência, contribuindo assim, estrategicamente para o seu movimento emancipatório. Tal estratégia, possibilitou um novo ²*modus vivendi* do então modelo escravagista vigente na época.

Nessa perspectiva, Little (2002) define os grupos tradicionais e quilombolas, a partir do vínculo cultural, social, político e econômico com seus territórios, construídos ao longo do tempo e que os detêm de regimes de propriedade comum e método para manejar a natureza, fugindo dos padrões do sistema capitalista hegemônico, vínculo este que implica um conjunto de saberes desenvolvidos e repassados continuamente entre as gerações. A partir de então, esses agrupamentos foram construindo ao longo do tempo um perfil específico e identidade própria. Mais do que a sobrevivência, esses grupos desenvolveram uma cultura de resistência e luta, fortemente vinculadas ao local onde viviam, ou seja, com o seu território.

O nosso trabalho dissertativo foi dividido em três capítulos. No capítulo 1, intitulado “O SANGUE DAS VEIAS DOS POVOS QUILOMBOLAS É A SEIVA DA TERRA QUE LHES É NEGADA: ASPECTOS HISTÓRICOS, SOCIOECONÔMICOS, CULTURAIS E LEGAIS”, apresentamos os principais aspectos acerca das comunidades quilombolas brasileiras e aos povos remanescentes dos quilombos em âmbito nacional, partindo de seu surgimento e caracterização até um panorama geral do contexto atual, passando pelos fundamentos jurídicos de sua proteção por parte do Estado e pelo seu relacionamento com a terra.

Ainda busca tratar do aquilombamento entrelaçado ao acamponesamento nas Comunidades Remanescentes Quilombolas, perpassando todo o legado dos antepassados hereditário e histórico da ancestralidade negra brasileira que possui sua gênese na ancestralidade africana, oriundo da denominada diáspora africana. Mais adiante, abordamos a significação cultural em contraste à preservação da ancestralidade, momento em que se pontua que é através do ato de acionar o passado que se pode compreender e legitimar os modos de formações sociais estabelecidos por esses indivíduos.

² Trata-se de uma expressão latina que significa “modo de vida” ou “meio de viver”.

O quinto subtópico trata da persistência e coexistência das comunidades rurais quilombolas no país do agronegócio, perpassando suas vivências, desafios e possibilidades para a agricultura familiar no contexto urbano, salientando que o maior desafio para essa agricultura familiar se concentra no fato de o agronegócio ser usurpador e desigual, desencadeando um processo de apagamento intencional das culturas, ritos e modos de vida desses povos. Por fim, o último tópico do primeiro capítulo reflete acerca do descaso e retrocesso – intencional – dos direitos e conquistas conquistados com grande luta, que vem sendo reiteradamente visto nas manchetes e mídias na conjuntura atual do país, sobretudo, com o governo de Jair Messias Bolsonaro, que tem propiciado um verdadeiro desmonte ao direito social à terra, com sua devida demarcação, para as comunidades rurais quilombolas.

No capítulo 2, intitulado “DAS SENZALAS PARA OS QUILOMBOS: DIMENSÃO SOCIAL E HISTÓRICA DO QUILOMBO CAFUNDÁ ASTROGILDA”, discutimos o percurso histórico dos remanescentes das senzalas aos quilombos, dando ênfase para os aspectos legais e formais que compõem a realidade do Rio de Janeiro e mais especificamente das comunidades quilombolas de Vargem Grande, bem como, realizamos uma análise específica envolvendo a constituição da comunidade de remanescentes de quilombolas, na qual será realizado o estudo de caso. Portanto, é também necessário aprofundar conhecimento sobre essas comunidades e tratar do contexto carioca especificamente.

No subtópico intitulado “Comunidades Remanescentes Quilombolas e o Plano Diretor do Município do Rio de Janeiro”, inicia-se pela abordagem das percepções dos escravos sobre suas condições de vida nas senzalas, gerando um espírito de luta e de indignação a partir do qual esses sujeitos empregavam fugas com o intuito de evitar a continuidade dos abusos e violências. Na mesma direção, será analisado o Plano Diretor do Rio de Janeiro, indo desde o conceito desse instrumento dentro do cenário carioca até a participação das comunidades de remanescentes de quilombolas e outras minorias em sua elaboração e execução.

O próximo tópico trata da “Agricultura Urbana e o Cenário de Vargem Grande para as Comunidades Quilombolas, trazendo todo o contexto geográfico e histórico que envolve o bairro, assim como, o desenvolvimento da agricultura urbana e as políticas públicas municipais para as comunidades quilombolas, como os quilombos inseridos no bairro, apontados em Quilombo Cafundá Astrogilda e o Quilombo do Camorim, com destaque na pesquisa para o primeiro, o objeto de estudo. No subtópico seguinte, aborda-se a construção política e a análise dos dossiês de certificação da Comunidade Quilombola do Cafundá Astrogilda no Parque Estadual da Pedra Branca. O subtópico seguinte trata ao longo do estudo sobre as relações

étnico-raciais, que sempre foram componentes relevantes para a vivência e experiência dos escravos, dos quilombolas e de seus remanescentes no contexto da realidade brasileira.

Já quanto ao capítulo 3, intitulado “PRÁTICAS AGRÍCOLAS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAFUNDÁ ASTROGILDA: A AGRICULTURA EM COMUNHÃO COM A ALIMENTAÇÃO E AS NARRATIVAS DE PERTENCIMENTO”, coroadamos nosso estudo apresentando a sistematizar o resultado das entrevistas semiestruturadas, para as quais foi elaborado roteiro prévio (apêndice I), mas, como é possível verificar ao decorrer do texto, outras questões foram se mostrando relevantes durante o momento. É importante relembrar o recorte temporal com um caráter qualitativo, descritivo e hipotético-dedutivo da presente pesquisa, que se concretizou por meio de uma pesquisa-participante.

Ademais, propomos uma análise que cumula os resultados das entrevistas e da observação participante, com a finalidade central de responder a nossa **questão norteadora**, a qual relembremos: a prática da agricultura urbana para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, em Vargem Grande, Rio de Janeiro, desempenha relevância econômica e significância cultural de modo a reforçar a identidade quilombola dessa comunidade no seu território?

De modo geral, através dos resultados, como veremos adiante, é possível verificar que os pertencentes à comunidade Cafundá Astrogilda são guiados por suas ancestralidades e possuem plena consciência acerca de suas ‘identidades’ que resultam de uma ‘resistência quilombola’ histórica, sobretudo, na luta historicamente travada em prol do território e pela conservação de suas práticas culturais e sociais que, por muito, foram negligenciadas ou até mesmo apagadas mesmo após o fim da escravização dos afrodescendentes.

Ao longo de toda a vivência e condução das entrevistas, é possível constatar a presença de laços do que se pratica hoje no Cafundá Astrogilda com o passado quilombola de um modo geral. Esse passado se entrelaça com a história camponesa dessa comunidade, visto que todos os participantes questionados afirmaram que a agricultura é uma importante manifestação cultural dentro do quilombo e que possui uma construção e legado históricos, catapultando a agricultura ao ganha pão, socialização, lazer e cultura desse povo.

1.1 METODOLOGIA

1.1.1 Classificação da pesquisa

Tratamos neste capítulo das concepções teóricas-metodológicas que orientaram o trabalho de pesquisa em campo, bem como, a análise de todo o conteúdo coletado e produzido durante a atuação “*in loco*”. Partindo dos pressupostos que serão apresentados a seguir, esperamos conceber um estudo mais focalizado em identificar do que em alcançar um resultado pré-estabelecido.

1.1.2 Delimitação do objeto

A presente pesquisa buscou abordar a temática através da comunidade remanescente de quilombolas Cafundá Astrogilda, tido aqui como nosso objeto de pesquisa, para através dele investigar como a prática da agricultura urbana é desenvolvida materialmente e significada culturalmente pelos atuais habitantes do lugar.

O território escolhido localiza-se no Parque Nacional Pedra Branca, no município de Rio de Janeiro, bairro denominado Vargem Grande, na zona oeste. Vargem Grande conta com 57.813 habitantes, ao passo em que o quilombo Cafundá Astrogilda é composto por 300 famílias, tendo aproximadamente 1.200 pessoas habitando em seu território.

O recorte temporal para análise de fontes documentais teve início no ano de 2009, período no qual o conselho consultivo, incluindo moradores da região e instituições, iniciou a elaboração de um plano de manejo, que foi publicado em 2012, o qual foi determinante para que, em uma reunião, em março de 2013, os moradores do Alto Mucuíba, população do Cafundá Astrogilda, passassem a ser reconhecidos como remanescentes de povos escravizados.

No ano seguinte, a Organização Não-Governamental (ONG) Panela de Barro serviu na combinação da comunidade para conseguir o reconhecimento do local como quilombo. O elo com a herança africana foi corroborado pela figura de Pai Tertuliano, entidade cultuada pelos antepassados escravos das fazendas da região e guia espiritual de um terreiro de umbanda que funcionou ali entre 1934 e 1962, com a matriarca Astrogilda escolhida como marca para o nome. Em 16 de agosto de 2014, a comunidade obteve a certificação de quilombo.

A certificação guarda sua importância burocrática, mas sobretudo social, haja vista que significa uma forma de se ver no mundo e do mundo olhar para este território com o peso da

história. Por isso, apresentamos o enfoque da presente pesquisa para uma dimensão que desenha a vivência e a sobrevivência deste povo antes e após o reconhecimento oficial advindo do Estado, voltando seu olhar mais específico e criterioso para o lugar prático e subjetivo ocupado pela agricultura urbana em territórios de quilombo.

1.1.3 Métodos e procedimentos de coleta de dados

Visando produzir um trabalho de pesquisa capaz de trazer à luz do conhecimento acadêmico um resultado que traduza a realidade do objeto estudado, sempre orientados pela busca da dissolução do nosso problema fundamental, adotou-se os procedimentos de coletas de dados apresentados e detalhados a seguir:

Construção de uma revisão bibliográfica voltada para contextualizar, situar e ajudar o leitor a compreender melhor a situação em que os quilombolas vivem, as lutas e as batalhas que tiveram que vencer para chegarem às condições de vida em que se encontram hoje, além de que, evidenciar qual é essa situação atual, buscando entender, portanto, todo o contexto histórico dos quilombolas, os aspectos sociais, econômicos e culturais que marcaram e marcam a vida dessa população.

Para tal, é importante atentar para o que Lakatos e Marconi (2003, p. 183) entendem por pesquisa bibliográfica, pois para eles:

A pesquisa bibliográfica, ou de fontes secundárias, abrange toda bibliografia já tornada pública em relação ao tema de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, material cartográfico etc., até meios de comunicação orais: rádio, gravações em fita magnética e audiovisuais: filmes e televisão. Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto, inclusive conferências seguidas de debates que tenham sido transcritos por alguma forma, querem publicadas, querem gravadas.

Dando prosseguimento, para o recolhimento dos dados, optou-se pela observação direta através da observação-participante, na qual foi utilizada a aplicação de roteiros de entrevistas com os componentes do grupo social da comunidade quilombola Cafundá Astrogilda, para que houvesse uma melhor resposta aos objetivos propostos para ampliação da compreensão acerca do método em análise.

Para Gil (2008), a observação-participante pode ser compreendida como uma técnica de investigação social que é desenvolvida por meio da participação e partilha do observador,

principalmente quando as circunstâncias o permitam, seja nas ocasiões, nas atividades, nos interesses e nos afetos de um grupo de pessoas ou de uma comunidade.

Marconi & Lakatos (1996), por sua vez, destacam que o observador, na observação-participante, desenvolve um envolvimento com o grupo, transformando-se em um dos seus membros; ou seja, mediante esse contexto, ele passa a fazer parte do objeto de pesquisa. O que, na perspectiva deste trabalho proposto, é fundamental para que possamos observar e compreender a resposta para o nosso problema, uma vez que ele é caracterizado por um fator subjetivo que só pode ser apreendido através da vivência e da imersão na realidade do objeto.

1.1.4 Quanto aos objetivos

Este estudo desenvolveu-se por meio de uma pesquisa qualitativa, cujo método é o hipotético-dedutivo que foi criado por Karl Popper em decorrência de suas severas críticas à indução e que definiu em sua obra “A lógica da investigação científica” (1935).

Gil (2008, p. 12) definiu este método a partir da seguinte linha de raciocínio:

[...] Quando os conhecimentos disponíveis sobre determinado assunto são insuficientes para a explicação de um fenômeno, surge o problema. Para tentar explicar as dificuldades expressas no problema, são formuladas conjecturas ou hipóteses. Das hipóteses formuladas, deduzem-se consequências que deverão ser testadas ou falseadas. Falsear significa tornar falsas as consequências deduzidas das hipóteses. Enquanto no método dedutivo se procura a todo custo confirmar a hipótese, no método hipotético-dedutivo, ao contrário, procuram-se evidências empíricas para derrubá-la.

Nesse aspecto, o método hipotético-dedutivo tem sua origem através de um problema e/ou lacuna existente no conhecimento científico, e que a partir deste momento passará por um processo de formulação de hipóteses que, posteriormente, culminará em um processo de inferência dedutiva com o intuito de testar a predição da ocorrência de fenômenos que foram deduzidos desde a sua hipótese, submetendo-as para determinada teoria em prol de desenvolver um teste prático de falseabilidade, objetivando, assim, testar e descartar tudo o que não for verdadeiro dentre as possibilidades que foram levantadas.

O referido método foi aplicado neste trabalho de pesquisa para garantir uma abrangência de possibilidades de resposta ao nosso problema, uma vez que a agricultura tem importância fundamental para o desenvolvimento de toda e qualquer comunidade, seja direta ou indiretamente – pois é através dela que podemos semear a terra para produzir alimentos –

indispensáveis para a sobrevivência e plena vivência de todo e qualquer ser humano. Assim, não houve a pretensão de restringir ou orientar as respostas, obtidas através da prática *in loco*, no processo de concepção do trabalho de pesquisa.

Em vista disso, a posição e a importância da agricultura na vida comunitária dos remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda foram abordadas desde uma perspectiva mais ampla e prática até o cerne subjetivo da significação cultural e econômica, como um elo que une a atualidade, o cotidiano do tempo e espaço observado, com a ancestralidade dos habitantes do lugar.

Desta forma, a prática da agricultura foi observada para servir como fio condutor dos diálogos que foram abertos com os moradores durante atuação em campo, deixando que a importância subjetiva e cultural de tal prática se apresentasse ou se dissolvesse à luz do olhar pesquisador.

Quanto ao seu caráter qualitativo, para Minayo (2001, p. 21) este “trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis”.

No exercício deste trabalho de pesquisa, o seu caráter qualitativo foi definitivo para que possamos abordar o fator subjetivo do nosso objetivo, uma vez que estamos falando de facetas da identidade dos habitantes que estão inseridos de forma tão definitiva da cultura do local que podem nunca terem sido questionadas ou trazidas à consciência dos habitantes.

Ou seja, são informações e dados que não podem ser codificados em números para serem quantificados, trata-se de uma carga de informações e perspectivas que só podem ser acessadas através de um exercício de imersão, observação e diálogo aberto, direto e indireto, que buscou identificar o lugar que a agricultura ocupa na vida dos remanescentes do quilombo, a nível individual, para os trabalhadores diretamente envolvidos com a sua prática, e coletivo, como um fio que conecta diferentes gerações e famílias.

1.1.5 Quanto à coleta de dados

Em relação à técnica de coleta de dados, esta foi conduzida por meio de entrevistas semiestruturadas, tendo como instrumento roteiros de entrevistas. Minayo (2001) afirma que essa modalidade de entrevista combina perguntas fechadas e abertas, a partir das quais o

entrevistado conta com a possibilidade de discorrer sobre o tema sem se prender à indagação formulada.

Nessa perspectiva, Nunes, Nascimento e Luz (2016, p. 148) apontam que a “entrevista semiestruturada, busca alcançar uma maior profundidade nos dados coletados, bem como nos resultados obtidos”:

[...] o recurso da entrevista semiestruturada proporciona uma flexibilidade à coleta de dados, assim como uma maior abertura ao entrevistado, tornando dessa forma as respostas mais fidedignas, a qual se traduz através de uma série de perguntas que seguem o fio condutor que é a raiz da problemática, feitas verbalmente em uma ordem prevista, mas, na qual o entrevistador pode acrescentar perguntas de esclarecimento.

Nesta pesquisa, as entrevistas semiestruturadas foram fundamentais para que possamos identificar a relevância econômica da agricultura para a comunidade do quilombo, a qual muitas vezes não é percebida de forma objetiva pelo fato da prática estar arraigada na cultura, fazendo com que ela sequer tenha sido mensurada em números ou cifras pelos habitantes que serão beneficiados pela produção agrícola do quilombo sem, no entanto, tê-la como meio de sustento financeiro.

Assim, este formato de entrevista permite que a prática e os benefícios da agricultura se mostrem em todas as suas facetas e ramificações, assumindo a sua importância de forma subjetiva e cultural tanto quanto para a vida material e prática da comunidade quilombola estudada.

Ademais, embora entendamos que a pesquisa não traz qualquer risco para a população que compõe o estudo e tampouco busca intervir na realidade do sujeito, tendo a finalidade apenas de relatar a vivência quilombola com base nos objetivos e no problema de pesquisa proposto, esta foi submetida ao Comitê de Ética para que as entrevistas necessárias fossem iniciadas.

1.1.6 Plano de coleta dos dados

Nesse tocante, ao realizar as visitas de campo também se pretendeu entrevistar as famílias da comunidade remanescente do quilombo Cafundá Astrogilda e, a partir de suas próprias vozes, compreender como a agricultura é significada culturalmente a partir de atuações práticas, de relação direta com a terra, e como essa conexão é definitiva para a sobrevivência e a resistência de suas tradições.

Quanto ao perfil dos entrevistados, a escolha se deu em um quantitativo de entrevistados selecionados dentre os moradores do território que se autodenominam como remanescentes quilombolas, que de alguma forma estão relacionados com a agricultura urbana local, com idade variável, mas partindo de 18 anos, e ordenando as falas durante a realização das entrevistas, que foram iniciadas com os mais velhos e finalizadas com os mais novos, com o fim de considerar a transição temporal de discursos e experiências relatadas, observando se esses grupos possuíam entendimento diferenciado do conceito de agricultura enquanto prática, estratégia de resistência, de identidade, fonte de alimentação, entre outros, ou se eles entendiam todas essas perspectivas somente como agronomia, bem como, investigar quantas famílias praticam essa agricultura, a finalidade da mesma e o papel que ela desempenha no respectivo núcleo familiar/social.

Valendo ressaltar que a utilização do relato de observação e de entrevistas realizadas com os remanescentes quilombolas não buscou apenas a mensuração do tema, mas também a análise dos fenômenos acerca das dinâmicas da agricultura urbana no território com a análise e os pontos de vista pertinentes. Deste modo, os dados foram obtidos através de pesquisa bibliográfica (contribuições e outros autores sobre o tema) e de pesquisa de campo (dados coletados pela autora presencialmente no local).

Prodanov e Freitas (2013) dizem que este tem como fonte direta de coleta dos dados o ambiente, pois, dessa forma é possível desenvolver a relação dinâmica entre o mundo objetivo, o mundo real e a subjetividade do sujeito que está desenvolvendo o estudo. Assim sendo, os autores reforçam que, nesse tipo de estudo, os dados coletados são descritos com o intuito de relatar a maior quantidade de elementos que compõem a realidade estudada.

1.1.7 Quanto à análise dos dados

Tendo em vista que o modo de coleta de dados foi através de entrevistas semiestruturadas gravadas, posteriormente transcritas, a técnica de análise escolhida foi a da análise do discurso, que para Moraes (2003) na análise textual discursiva as realidades investigadas não são dadas prontas para serem descritas e interpretadas, mas sim são incertas e instáveis, mostrando que “ideias e teorias não refletem, mas traduzem a realidade” e por que não pensar que produzem a própria realidade, realidade de discurso sempre em movimento.

A presente pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa que referendou a investigação. Para tanto, desenvolveu-se mediante aceitação prévia do Termo de

Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) pelos indivíduos envolvidos para posterior transcrição e análise. O TCLE é um documento muito importante, pois garante ao participante da pesquisa o respeito aos seus direitos, e o TCLE desenvolvido para este trabalho cumpriu todas as etapas a serem necessariamente observadas para que o convidado a participar de uma pesquisa possa se manifestar, de forma autônoma, consciente, livre e esclarecida.

2 O SANGUE DAS VEIAS DOS POVOS QUILOMBOLAS É A SEIVA DA TERRA QUE LHE É NEGADA: ASPECTOS HISTÓRICOS, SOCIOECONÔMICO, CULTURAIS E LEGAIS

No presente capítulo serão apresentados aspectos gerais envolvendo as comunidades quilombolas brasileiras e aos povos remanescentes dos quilombos em âmbito nacional, partindo de seu surgimento e caracterização até um panorama geral do contexto atual, passando pelos fundamentos jurídicos de sua proteção por parte do Estado e pelo seu relacionamento com a terra.

Inicia descrevendo sobre o contexto histórico e nacional dos territórios quilombolas no Brasil, apontando que os quilombos tiveram sua gênese enquanto territórios de luta e resistência contra o sistema escravocrata, e discorre, mais adiante, sobre todo o processo de abolicionismo e tratamento aos ex-escravos, culminando no reconhecimento do território quilombola como espaço de resistência até os dias contemporâneos. O tópico seguinte, objetiva pensar na questão dos remanescentes de quilombolas sobre uma perspectiva que não é apenas social e econômica, mas também jurídica.

O terceiro tópico trata do aquilombamento entrelaçado ao acamponesamento nas Comunidades Remanescentes Quilombolas, perpassando todo o legado dos antepassados hereditário e histórico da ancestralidade negra brasileira que possui sua gênese na ancestralidade africana, oriundo da denominada diáspora africana. Assim, o acamponesamento que compõe as comunidades tradicionais que possuem um legado, princípio e objetivo comum, que iniciaram o processo de desterritorialização em outros ambientes e constituíram comunidades sólidas e cheias de ancestralidade e expressões culturais.

Mais adiante, aborda-se a significação cultural em contraste à preservação da ancestralidade, momento em que se pontua que é através do ato de acionar o passado que se pode compreender e legitimar os modos de formações sociais estabelecidos por esses indivíduos, que ao decorrer do tempo teve sua inserção dentro das políticas regionais através de sua identidade quilombola, e por isso torna-se relevante salientar a significação da ancestralidade quilombola.

O tópico quinto trata da persistência e coexistência das comunidades rurais quilombolas no país do agronegócio, perpassando suas vivências, desafios e possibilidades para a agricultura familiar no contexto urbano, salientando que o maior desafio para essa agricultura familiar se concentra no fato de o agronegócio ser usurpador e desigual, desencadeando um processo de apagamento intencional das culturas, ritos e modos de vida desses povos.

Por fim, o último tópico do primeiro capítulo reflete acerca do descaso e retrocesso – intencional – dos direitos e conquistas conquistados com grande luta, que vem sendo reiteradamente visto nas manchetes e mídias na conjuntura atual do país, sobretudo, com o governo de Jair Messias Bolsonaro, que tem propiciado um verdadeiro desmonte ao direito social à terra, com sua devida demarcação, para as comunidades rurais quilombolas. A partir desse entendimento, é importante reconhecer que o fenômeno da resistência escrava e quilombola no Brasil não é algo superado, mas sim uma construção histórica que gera complicações e problemas para os remanescentes de quilombolas em seus territórios.

2.1 CONTEXTO HISTÓRICO E NACIONAL DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS DO BRASIL

Segundo Silva *et al.* (2022, p. 219) as comunidades quilombolas podem ser definidas como “territórios, predominantemente, rurais e localizadas em áreas remotas compostas em grande parte por descendentes de escravos fugidos que ainda vivem em vulneráveis condições de vida e saúde”, estando espalhadas por todas as regiões brasileiras, mas com concentração maior no Nordeste, como nas cidades da Bahia (30% das comunidades quilombolas nacionais) e do Maranhão (27,7%).

Rodrigues *et al.* (2022, p. 2) apontam que “quilombos configuraram-se, no decorrer da história brasileira como territórios de luta e resistência contra o sistema escravocrata, alcançando diversas áreas do território nacional”, de modo que atualmente tais comunidades oriundas de grupos de ancestrais do continente africano constituem-se como ponto forte da organização social da população negra, favorecendo o resgate de sua cultura e humanização, com práticas e hábitos históricos e culturais transmitidos de geração em geração.

Reis (1996, p. 16) anuncia que a "formação de grupos de escravos fugitivos se deu em toda parte do Novo Mundo onde houve escravidão", sendo que no Brasil tais grupos foram denominados como quilombos ou mocambos, os quais conseguiam agregar centenas e até milhares de pessoas. O autor destaca a existência do grande Quilombo de Palmares, que consistiu em uma federação de diversos agrupamentos, com uma população estimada entre 15 e 30 mil pessoas.

Silva e Silva (2014, p. 192) afirmam que a “questão dos quilombos é um elemento importante na história do Brasil e se constituíram/constituem em espaços de resistência, antes da escravidão; contemporaneamente, como espaços de resistência cultural”, sendo que a

formação dos quilombos está associada às consequências da escravidão negra africana, com o Brasil se tornando a segunda maior nação do planeta com população de ascendência da África, resultado da importação forçada de escravos dos século XVI ao XIX, ultrapassando a casa de quatro milhões de seres humanos transportados para sua exploração no território nacional. Para os autores:

A diáspora dos africanos para o novo mundo deu-se de forma forçada, sendo capturados em diversos locais do continente africano, os negros eram arrancados de suas casas, famílias, transportados em navios, em condições subumanas, numa viagem sem volta e levados para terras distantes, vendidos e obrigados a executar toda espécie de atividade no cativeiro. A condição de escravo era repassada aos seus descendentes e perpassou pelo Brasil Colônia e Império. Estavam presentes no campo e nas cidades, desenvolvendo trabalhos forçados nos engenhos, minas, lavouras, agricultura de subsistência, criação de gado, produção do charque, comércio, nos ofícios manuais e serviços domésticos (SILVA e SILVA, 2014, p. 193).

De acordo com Miranda (2012) antes da abolição formal da escravidão no Brasil, a formação dos quilombos pode ser compreendida como uma estratégia de resistência utilizada pelos negros escravizados, da qual Palmares se tornou emblema. Para a autora, a aceção criminal atribuída à formação dos quilombos se deu em uma legislação do ano de 1740 pelo Conselho Ultramarino, que compreendia quilombo como toda e qualquer habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.

A autora supramencionada contempla a existência de elementos para essa definição tradicional dos quilombos (fuga, quantidade mínima de pessoas, isolamento geográfico e proximidade de uma natureza selvagem, moradia precária e autoconsumo) se perpetuou durante séculos, só sendo superada em meados de 1970. Desta forma, conhecer o contexto nacional dos territórios quilombolas é essencial porque demanda um olhar para a história dos quilombos brasileiros. Isso é defendido no estudo de Domingues e Gomes (2013) os quais também reconhecem os quilombolas a partir da origem dos africanos escravizados, os quais fugiram das atrocidades dos escravistas e se refugiaram nas matas, gerando pequenas aglomerações que mais tarde se constituíram como tribos, passando também a ser integradas no futuro por indivíduos de outras etnias, sobretudo de indígenas e mestiços.

A essência da história dos quilombos no continente americano é envolta de uma profunda ligação com a terra, envolvendo atividades como a agricultura, a pesca e a caça, que acabam se constituindo como uma cultura presente nos povos mesmo com o passar dos séculos (PRICE, 1999). Munanga (1996, p. 58) destaca que “quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo)”, sendo que sua

presença e significado no caso brasileiro estão relacionados com alguns ramos desses povos bantu que foram trazidos e escravizados no país, em especial dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, dentre outros, cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire:

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, wovimbundu, etc. Os ovimbundu contribuíram com a estrutura centralizada de seus campos de iniciação, campos esses que ainda se encontram hoje entre os mbundu e cokwe de Angola central e ocidental (MUNANGA, 1996, p. 60).

Freitas *et al.* (2011, p. 937) afirmam que “os quilombos fazem parte de uma época triste da história do Brasil. A escravidão deixou profundas marcas no país; feridas que ainda insistem em não cicatrizar”; os autores destacam que o termo “quilombo” na etimologia bantu significa acampamento guerreiro da floresta, sendo popularizado no Brasil pela administração colonial para se referir às unidades de apoio mútuo criadas pelos “rebeldes” ao sistema escravista e às suas reações, organizações e lutas em prol da extinção da escravidão no país:

Pensar um quilombo pode levar, e constantemente leva, a um impulso quase inconsciente de imaginar um local habitado por negros que, numa luta sangrenta, buscam a liberdade com a fuga, retirando-se do campo mais direto de batalha para continuarem em outras frentes de luta. A casa grande e a senzala sempre foram espaços de organização e luta política. Fugir dos grilhões, que aprisionavam a uma situação de exploração máxima, foi, sem dúvida, uma forma de resistir ao sistema escravista e de alcançar a liberdade (FREITA *et al.*, 2011, p. 938).

Para conhecer a história dos quilombolas, portanto, é necessário conhecer a própria história da escravidão brasileira. Piroupo do Amaral (2010) reforça que a escravidão surgiu no Brasil com o intuito de promover o aumento da produção de riquezas a partir do século XVI, quando a chegada o tráfico de africanos se revelou como um negócio altamente lucrativo para os comerciantes dos dois lados do Atlântico, sendo realizado primeiramente por comerciantes portugueses que foram posteriormente substituídos por brasileiros até o século XVIII, quando passaram a ter domínio sobre o mercado escravista.

A autora referida destaca que a estimativa histórica é de que entre os séculos XVI ao XIX cerca de 11 milhões de africanos tenham sido trazidos à força para as Américas na condição de escravos, sendo que 4 milhões foram destinados para o Brasil, evidenciando um comprometimento dos brasileiros com o tráfico humano:

Quando o navio negreiro aportava, eram embarcados no porão em grupos de 300 a 500 indivíduos, em uma viagem que poderia durar de 30 a 50 dias. Para que coubessem mais pessoas, os suprimentos eram diminuídos. Desembarcados no Brasil, nos portos de Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Vicente. Os africanos escravizados eram distribuídos para as diferentes localidades para realizar todo tipo de trabalho. Começaram trabalhando no litoral, no corte do pau-brasil e, posteriormente, no trabalho nos engenhos de cana-de-açúcar. Depois, foram levados para o interior do território e regiões longínquas para trabalhar na mineração, na criação de gado, no cultivo de cacau, nas charqueadas, na exploração das “drogas do sertão”. Trabalhavam também no serviço doméstico, nas construções públicas de todos os tipos e no comércio de gêneros alimentícios. (PIROUPO DO AMARAL, 2010, p. 12).

Schmitt, Turatti e Carvalho (2002, p. 2) sinalizam que no ano de 1740, ao reportar-se para o Rei de Portugal, o Conselho Ultramarinos fez-se valer da definição para o “quilombo” ao reconhecê-lo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se ache pilões neles”, sendo essa a definição clássica da época. Contudo, as autoras reforçam que tal definição se ressignificou ao longo do tempo sobretudo para abarcar a diversidade das relações entre os escravos e a sociedade escravocrata e as diferentes formas pelas quais os grupos negros apropriaram-se da terra brasileira.

Almeida (1999) foi um dos críticos dessa definição clássica, afirmando que ela fora constituída por cinco elementos básicos: I) a fuga; II) uma quantidade mínima de "fugidos"; III) isolamento geográfico nos locais de difíceis acessos e próximos da "natureza selvagem"; IV) moradia habitual referida como "rancho"; e V) autoconsumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão do arroz. Por isso, o autor propõe que o conceito seja repensado, já que existem situações que o contrapõem, como no caso do quilombo Frechal (Maranhão) que está localizado a cem metros da casa grande, ou em casos nos quais o quilombo esteve na própria senzala.

É importante conhecer a definição tradicional como uma noção criada pelos próprios escravocratas colonizadores, o que também se encontra como um ponto de críticas por parte dos historiadores. É natural pensar que os escravocratas, que tampouco reconheciam os escravos como seres humanos, poderiam não dar o trato adequado para a definição dos povos quilombolas. Contudo, esse fora o ponto de partida para a definição dos quilombolas brasileiros, a qual deu base de sustentação para a elaboração de novos conceitos em um momento futuro, os quais serão apresentados e analisados ao longo do presente estudo. Nesse sentido, a definição do “quilombo” por parte do Conselho Ultramarinos em 1740 pode ser apresentada como a primeira conceituação do termo “à brasileira”.

Segundo Mattos (2006) ao menos até a primeira metade do século XIX havia a legitimidade da sociedade escravista brasileira, sendo as concentrações de "escravos fugidos" denominadas como mocambos ou quilombos, com estreitas relações com o mundo das senzalas. Até a década de 1880, em momentos que precederam e balizaram o ato da abolição da escravidão, as fugas coletivas permaneceram como uma realidade. No entanto, a abolição não fora o suficiente para eliminar a experiência de vida dos quilombolas e tampouco para amenizar os perversos efeitos do racismo no país. No século XXI, essa é uma realidade ainda evidenciada, abrangendo os remanescentes dos quilombos:

Com abrangência nacional, o processo de emergência das novas comunidades quilombolas se apresenta hoje como uma realidade social inescapável. Segundo o decreto 4887, de 20/11/2003, que regulamenta o artigo constitucional, em termos legais, “a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante auto definição da própria comunidade”, entendendo-as como “grupos étnicos-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. Atualmente, cento e setenta e oito comunidades estão formalmente referidas como remanescentes das comunidades dos quilombos no Sistema de Informações das Comunidades afro-brasileiras (SICAB) na página da Fundação Cultural Palmares, setenta delas já tituladas. Levantamento do Centro de Geografia e Cartografia Aplicada (CIGA) da Universidade de Brasília (UNB), sob a direção do geógrafo Rafael Sanzio, registrou 848 ocorrências em 2000 e 2.228 territórios quilombolas em 2005. (MATTOS, 2006, p. 4-5).

Ainda de acordo com a autora supramencionada, o termo “novos quilombos” pode ser utilizado para se referir aos remanescentes desse contexto histórico, os quais não são necessariamente os descendentes dos antigos escravos, tendo uma origem mais recente, nas demandas por garantia de direitos de posse coletiva de terras, apresentadas pelos colonos e posseiros negros tradicionais. No entanto, é necessário considerar uma origem mais remota e ancorada nos escravos libertos, o que faz com que tais comunidades reivindiquem-se como comunidades tradicionais e como quilombolas.

Matos e Eugenio (2018) apresentam o conceito de quilombo na contemporaneidade como algo que não se dá na existência das formações sociais e nas justas demandas dessas populações, consistindo em um conceito que passa a ser uma realidade ao mesmo tempo política, jurídica, administrativa, histórica, cultural e social. Quando falamos nos quilombolas de hoje, nesse sentido, estamos falando de uma luta política ainda em curso, com sua identidade atrelada ao relacionamento dos grupos com o território, com a relação de ancestralidade, cultura e tradições, uso comum da terra e unidade familiar essencial, com afirmação étnica e política.

Desta forma, diante do exposto até então, é possível concluir que os quilombolas são constituídos como uma comunidade formada inicialmente por escravos que fugiam dos terrores da escravidão; os remanescentes dos quilombolas mantiveram um relacionamento com a terra e com a cultura ancestral, permanecendo até os dias de hoje e contando com a proteção estatal; assim como, na atualidade, o conceito de quilombo evoluiu e adquiriu contornos jurídicos, sociais, culturais, políticos, dentre outros.

Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) ressaltam que os grupos denominados hoje como remanescentes dos quilombos se constituíram a partir de diversos processos, incluindo as fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também heranças, doações, recebimento de terras do Estado, mera permanência nas terras ocupadas e cultivo no interior com grandes propriedades e até mesmo a compra de terras, tanto durante o sistema escravocrata quanto após a sua extinção. A coletividade camponesa e a descendência de escravos, outrossim, costumam se caracterizar como heranças para a definição das comunidades na atualidade.

As autoras supracitadas ainda trazem outro ponto relevante para o contexto de vida dos remanescentes dos quilombos, que se relaciona intrinsecamente com o tema abordado no presente estudo: a relação dos homens com a terra, mediada pelo trabalho. Assim, o trabalho e o relacionamento com a terra são importantes para as noções de identidade e de cultura dos “quilombolas”, por assim dizer, já que são elementos que permitiram a sobrevivência e a resistência desses povos ao longo da história.

Mediante o exposto, podemos afirmar que o período escravista é uma mácula – tanto para a história brasileira, quando para toda a história mundial. Contudo, no caso nacional há um agravante histórico: o Brasil foi o último país do Ocidente a abolir a escravidão³, de modo que enquanto o mundo já passava a refletir sobre as condições de vida e identidades dos povos negros, o país continuava fomentando o mercado escravista. Isso se prolongou até o dia 13 de maio de 1888, oportunidade na qual, após seis dias de votações e debates no Congresso, a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea, que decretava a libertação dos escravos no país⁴. Contudo, a abolição da escravatura não funcionou como um “remédio” para todos os problemas decorrentes desse trágico capítulo da história brasileira. Nesse ponto, é necessário indagar sobre os mais de 4 milhões de escravos trazidos da África para o Brasil, bem como de outros negros e indígenas que foram escravizados no período (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

³ Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44034767#:~:text=algum%20para%20celebrar,-,O%20Brasil%20foi%20o%20ultimo%20pa%C3%ADs%20do%20Ocidente%20a%20abolir,na%20%C3%A9poca%20de%20retard%C3%A3o>. Acesso: mar. 2022.

⁴ Disponível em: <https://www.bn.gov.br/es/node/509#:~:text=A%20Aboli%C3%A7%C3%A3o%20da%20Escravatura%20foi,liberta%C3%A7%C3%A3o%20dos%20escravos%20no%20pa%C3%ADs>. Acesso: mar. 2022.

Sobre a resistência de escravos no Brasil colonial, Schwartz (1987) salienta que os africanos faziam uso de inúmeras estratégias, como recalcitrância no trabalho, diminuição de ritmo, sabotagem e até autodestruição através do suicídio, infanticídio ou de tentativas manifestas de vingança contra os escravistas. O autor destaca exemplos mais dramáticos de ação coletiva, como as revoltas de escravos ocorridas na Bahia no início do século XIX e a revolta dos malês, de 1835. No entanto, indica que “a forma mais comum de resistência escrava no Brasil colonial e um problema característico do regime escravista brasileiro foi a existência das comunidades de fugitivos denominadas diversamente mocambos, ladeiras, magotes ou quilombos”. Neste momento, é incorreto pensar que os escravos que foram trazidos para o Brasil ao longo da história permaneceram passivos diante dos abusos e explorações cometidos contra eles, sendo que as aglomerações conhecidas como os quilombos consistiu em uma das estratégias mais comuns de resistência e luta.

Orser Jr. e Funari (2004, p. 14) fortalecem que “Sabotagem do maquinário, ferramentas e possessões pessoais, destruições sub-reptícia de plantações ou mutilação de animais, ignorância ou desconhecimento dissimulado, automutilação e suicídio” consistiram em algumas tomadas de ação, seja no campo individual ou coletivo, para que os escravos pudessem resistir. Depois, as fugas e aglomerações passaram a ser tidas como uma estratégia para a sobrevivência e para condições de vida fora das amarras dos escravistas. Os autores enfatizam também os problemas da realização de uma ‘arqueologia da resistência escrava’:

O exame arqueológico da resistência africana no Novo Mundo, não importa quão difícil possa parecer, certamente irá continuar a constituir uma importante linha de pesquisa na Arqueologia Histórica. Ainda assim, as dificuldades encontradas pelos arqueólogos para fazer afirmações não ambíguas sobre as dimensões culturais, sociais e materiais das resistências cotidianas nas fazendas são admiráveis. Um caminho para se superar essas dificuldades analíticas é fazer com que os arqueólogos interessados em resistências se concentrem em um tipo de comunidade histórica dedicada à resistência e à rebelião: os assentamentos de escravos fugidos. A organização quilombola inquestionavelmente providencia a melhor oportunidade para arqueólogos fazerem importantes progressos especialmente na arqueologia da resistência escrava e no entendimento da resistência no geral. (ORSER JR.; FUNARI, 2004, p. 15).

Segundo Reis (2000) a fuga e a formação dos quilombos estão intimamente ligadas à formação do contexto nacional quilombola brasileiro envolvendo o território. Esses fugitivos fizeram do campo um meio de resistência e subsistência, improvisando moradias e trabalhando na agricultura como uma possibilidade de continuarem existindo. Não se trata, para o autor, de negar os abusos da escravidão, mas sim de resistir a eles e de ocupar os territórios.

Costa (2008) mostra que existem reflexos consistentes da formação dos quilombos e da resistência dos africanos escravizados na contemporaneidade: ao mencionar os quilombos urbanos, a título de exemplo, a autora destaca a questão da segregação (imposição de onde morar) e a resistência (construção de territórios com a permanência dos mesmos ali), o que acaba gerando pressões do mercado imobiliário, por muitas vezes com apoio do Poder Público, almejando expulsar as comunidades do local conquistado por elas, as levando para as periferias desvalorizadas da cidade.

A partir desse entendimento, é importante reconhecer que o fenômeno da resistência escrava e quilombola no Brasil não é algo superado, mas sim, uma construção histórica que gera complicações e problemas para os remanescentes de quilombolas em seus territórios. Clímaco (2015, p. 90) reforça que enquanto categoria o “território tem múltiplos significados, constrói-se a partir de diversas representações dos atores sociais no espaço, seja no âmbito físico, jurídico ou social”.

Dessa forma, os ditos territórios sociais de resistência “foram construídos pelos africanos escravizados no Brasil desde o período da colonização” (CLÍMACO, 2015, p. 90), com os escravos fazendo uso desses espaços para fortalecerem as suas identidades com atitudes de resistência perante os padrões estabelecidos pela sociedade escravocrata. Para este autor, os territórios persistem como espaços de resistência dos remanescentes de quilombolas nos dias de hoje, sendo necessário aprofundar o surgimento de outros fenômenos, como o desenvolvimento tecnológico:

O modo de vida dos quilombos esbarra com o modelo de vida social capitalista, desenvolvimentista, no qual impera a dialética social do mercado, e o domínio tecnológico penetra diversos setores sociais, que tendem à homogeneização (...) cada sociedade e cada cultura incorpora esses elementos tecnológicos em acordo com os valores culturais. Percebe-se que o avanço tecnológico traz benefícios, mas, em alguns contextos, desestabiliza e modifica a cultura, mudanças que se refletem na construção de múltiplas identidades e no deslocamento permanente dos elementos de identidade como formas de viver na sociedade heterogênea (CLÍMACO, 2015, p. 99-100).

De acordo com Ferreira (2016) os quilombolas de hoje reconhecem aquele território como sendo seu por direito a partir da resistência e luta de seus antepassados, sempre conscientes de que por muitas vezes ao redor do povoado, em fazendas vizinhas, o sistema escravista se fez presente. Assim, os costumes e tradições dos africanos escravizados e sua relação com a terra acabam sendo elementos para a resistência e afirmação da identidade dos remanescentes de quilombolas no século XXI.

A autora referenciada destaca outros acontecimentos para o reconhecimento do território quilombola como espaço de resistência: os africanos escravizados no Brasil eram proibidos de celebrarem seus ritos nos campos de trabalho e não desejavam pedir a benção divina para os instrumentos agrícolas dos seus senhores. Dessa forma, os escravos fugitivos contavam com liberdade nos territórios quilombolas para reivindicarem seus costumes e tradições, os quais se perpetuam até os dias de hoje, seja na forma de manifestação religiosa ou mesmo nas festas agrárias de origem africana.

Segundo Slenes (1999) a existência dos territórios quilombolas dos dias de hoje representa o resgate de um passado histórico relacionado com o sofrimento dos escravos, sendo que de certa maneira, os quilombos eram a única forma dos negros de enxergarem a si mesmos como sujeitos de direitos, já que eles não apenas não seriam mais submetidos aos abusos dos escravistas ali, como também poderiam fazer uso da terra para trabalharem em prol de si próprios. Por isso, o cultivo exerce tamanha importância ainda nas comunidades de remanescentes de quilombolas:

“Criar e plantar”: a conjunção dessas atividades na fala dos escravos sugere que a criação estava ligada ao cultivo de uma “roça” – um terreno cedido pelo senhor -, prática esta também muito comum nas áreas de grande lavoura do Centro-Sul. E, de fato, só podia ser; apenas o escravo que plantava para si disporia de ração para animais como galinhas e porcos. (SLENES, p. 187, 1999).

Neste viés, quando tratamos do contexto nacional da formação e desenvolvimento dos territórios quilombolas, estamos falando de espaços de resistência dos africanos escravizados e transportados ao Brasil. Na qualidade de fugitivos em busca de sua própria liberdade, eles se apropriaram de territórios que anteriormente não eram explorados e nem desejados por ninguém. Ao longo de sua história, as comunidades fizeram assim uso do território e ali devem ter o direito de permanecerem, tendo reflexos e impactos que repercutem no dia a dia dos quilombolas do século XXI.

De acordo com Guedes (2016), as chamadas “lutas por território” derivam de um processo de proliferação que, mesmo a passos curtos por entraves impostos, culminam em sua consolidação mediante lutas incansáveis dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, processos esses que vêm ganhando destaque recentemente como um dos fenômenos mais debatidos e examinados no mundo rural brasileiro em um contexto que extrapola a noção de “terra” para aderir a noção de “território” por ser uma luta contínua que possui “forma” e “projeto político” pelo qual os brancos sempre buscaram tomar o território dos afrodescendentes e indígenas.

Perante o exposto, é inconcebível ‘separar’ as discussões envolvendo as comunidades de quilombolas na contemporaneidade dos territórios. Eles não deixaram de ser espaços de resistência e luta por parte dos descendentes dos africanos escravizados, muito pelo contrário; com o desenvolvimento da sociedade capitalista e com os avanços promovidos dentro desse contexto, os quilombolas continuam mantendo esse relacionamento íntimo com o território e com suas práticas ancestrais. Escravos fugitivos, nesse sentido, já eram uma realidade durante o período escravista, conforme destacado por Domingues e Gomes (2013). Contudo, após a abolição da escravatura, os quilombos persistiram como espaços ocupados pelos escravos (ou ex-escravos), inclusive no contexto da utilização da terra para o trabalho, gerando as condições de sobrevivência para esses povos, que agora passavam a contrair direitos, em um processo lento, tendo como principal conquista seu reconhecimento como seres humanos, e a escravidão, merecidamente, passando a ser considerada uma prática abominável pela História. Justamente por passarem então a ser contemplados como “sujeitos de direitos”, é necessário então traçar um panorama sobre os aspectos jurídicos relacionados aos remanescentes dos quilombos no Brasil, o que será realizado no tópico seguinte.

2.2 O AMPARO LEGAL AOS POVOS REMANESCENTES DE QUILOMBOS DO BRASIL

Houve um longo percurso histórico desde a chegada dos primeiros africanos traficados para o Brasil até a abolição da escravatura. Entretanto, ao contrário do que pensavam os escravistas, os escravos eram seres humanos, sendo que mesmo na vigência do abominável sistema escravocrata, passaram a ser formados os quilombos, que persistiram como espaços de resistência até então. Para aprofundar essa reflexão, é necessário pensar na questão dos remanescentes de quilombolas sobre uma perspectiva que não é apenas social e econômica, mas também jurídica.

Vasconcelos (2012) aprofundou essa questão ao tratar do escravo como "coisa" (ou como um “animal) e enxergado como um ser privado de direito, explorando o Direito Romano Civil, que previa uma categoria comum na qual era possível classificar tanto animais como escravos (*res mancipii* ou *mancipia*), da qual faziam parte os objetos de propriedade passíveis de compra e venda. Essa coisa (res) não portava qualquer direito próprio ou subjetivo, sendo unicamente objeto do direito da pessoa que a possuía. A autora aborda ainda a concepção

jurídica do escravo-coisa como um ‘ser nulo’, de modo que por força de lei eles eram compreendidos como um objeto à disposição dos senhores.

Stolz e Quintanilha (2013) ressaltam que os senhores feudais também compreendiam os escravos como seus objetos, os encarregando de tarefas como cultivo da terra, pastoreio de animais e prática de atividades artesanais, estando submetidos a toda a sorte de restrições e violações de direitos, mesmo tendo assegurados alguns direitos inexpressivos, como a herança de objetos pessoais, utensílios domésticos, ferramentas e pequenos animais que não fossem taxados pelos impostos. Percebe-se assim que o entendimento que vigorava na época era do escravo como ‘coisa’ em um sentido animalesco: ele poderia fazer aquilo que o senhor feudal permitia e dele dependia para tudo.

Nóbrega (2006) realizou um estudo sobre os escravos libertos em Mariana/MG de 1750 a 1760, fazendo o uso do termo ‘coisificação subjetiva do escravo’ como um sinônimo da autorrepresentação do não-homem na figura do indivíduo: por muitas vezes o escravo também se enxergava como ‘coisa’, sendo que somente a partir da década de 70, estudiosos, sob influência marxista, passaram a tentar analisar o escravo sobre uma ótica estruturalista, na tentativa de elaborar um modelo de produção escravista colonial. De acordo com Guimarães (2006, p. 32) “ao chegar ao Brasil, os cativos da África ganhavam um nome cristão e eles, assim como os escravos crioulos, não possuíam sobrenome”, além de terem que abdicar de suas práticas e costumes culturais, o que contribui para que eles próprios não se enxergassem como ‘gente’.

É possível perceber a partir dessa produção de consensos na literatura científica do tema, que o sistema estabeleceu esse processo de ‘coisificação’ dos escravos: eles eram coisas equiparáveis aos animais domésticos ou do campo e assim eram tratados, inclusive influenciando na forma como os escravos enxergavam a si mesmos. Contudo, não eram todos os escravos que aceitavam esses abusos de modo passivo pelas circunstâncias às quais eram submetidos, sendo os atos de resistência anteriormente abordados e a própria fuga de escravos no processo de formação dos quilombos exemplos claros de como esses sujeitos buscavam melhores condições de vida.

Face ao exposto, o sistema da época criou essa cultura de ‘coisificação’ no intuito de refletir na autoestima dos africanos escravizados. No entanto, um processo de conscientização também se fez presente, de modo que o escravo passava a enxergar a si mesmo como um ser humano, dotado de vontades e desejos, e então fazia uso de estratégias como recalcitrância no trabalho, diminuição de ritmo, sabotagem e até autodestruição através do suicídio, infanticídio ou de tentativas manifestas de vingança contra os escravistas, além de empreender fuga e

constituir o quilombo como forma de resistir e reivindicar sua condição humana longe do alcance do sistema feudal.

Machado (2012) enfatiza que, em que pese a dificuldade de conceituar as comunidades de remanescentes dos quilombos, eles se constituem como parte do que se entende como o “povo”, ou seja, como parte da razão de existir do Estado Democrático de Direito Moderno e em prol de quem tal existência é justificada. Dessa forma, ao partir do pressuposto de que o Estado deve proteger e efetivar o direito das pessoas e povos, demandou-se dele a proteção das comunidades de remanescentes de quilombolas.

Para a autora supracitada, até a década de 1970 os remanescentes eram ainda considerados “negros fugidos” que foram para as matas e se juntavam em bandos, desafiando as autoridades públicas. Contudo, com o passar do tempo, evolução da sociedade, efetivação dos Direitos Humanos e reconhecimento da escravidão como crime contra a humanidade, os quilombolas passaram a ser objeto de proteção e de inclusão por parte do Estado, o que se traduz na forma de políticas públicas. Antes de versar sobre os Direitos Humanos como um todo e contextualizá-lo no sistema escravista, é fundamental a realização de uma abordagem sobre as políticas públicas de um modo geral.

Gonçalves, Costa e Gonçalves (2020, p. 61) conceituam a política pública como o “campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, ‘colocar o governo em ação’ e/ou analisar essa ação (variável independente) e, sempre que necessário, propor mudanças no rumo ou curso de tais ações (variável dependente)”, sendo que a formulação e o desenvolvimento de tais políticas se constitui como a forma através da qual os governos em uma democracia traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programas e ações que produzem resultados ou mudanças no mundo concreto e na sociedade como um todo. Ora, tudo que os governos fazem ou deixam de fazer se constituem como políticas públicas, sendo algo essencial para compreender os contornos jurídicos envolvendo os remanescentes de quilombolas.

Souza (2003) define o processo de formulação de política pública “aquele através do qual os governos traduzem seus propósitos em programas e ações, que produzirão resultados ou as mudanças desejadas no mundo real”. Desse modo, quando falamos de escravos na condição de animais ou coisas no Direito Romano (*res mancipii* ou *mancipia*) e quando os países passavam a incorporar legislações que legitimavam o trabalho escravo e o tráfico internacional de africanos, estamos falando de políticas que trabalhavam em prol do sistema escravista.

Canotilho (2004) revela que os Direitos Humanos têm sua origem na luta contra a opressão e o poder autoritário e no descontentamento com práticas molestadoras que ferem o

direito de existir. Chauí (1989, p. 20) frisa que a “prática de declarar direitos significa, em primeiro lugar, que não é um fato óbvio para todos os homens que eles são portadores de direitos e, por outro lado, significa que não é um fato óbvio que tais direitos devam ser reconhecidos por todos”, exigindo o consentimento social e político de uma existência digna para todos os povos. Dessa forma, a declaração de Direitos é uma conquista histórica da humanidade e que demanda a realização de políticas públicas em prol dos mais vulneráveis, o que inclui não apenas os remanescentes de quilombolas, mas todas as demais minorias existentes que resistiram contra opressões históricas.

Nesse sentido, aludimos acerca do processo de formulação e fortalecimento dos Direitos Humanos que são criados como um limite a atos contra a humanidade de caráter genocida, de coisificação do sujeito humano, de despersonalização do outro e de opressão entre classes ou raças, cujo estopim para este consenso mundial foi o que se deu durante a Segunda Guerra Mundial:

Foi necessária a catástrofe da Segunda Guerra Mundial para que os direitos humanos passassem a receber, no sistema internacional, no direito novo criado pela Carta da ONU, uma abordagem distinta daquela com a qual vinham sendo habitualmente tratados. Os desmandos dos totalitarismos que terrorizavam vários países da Europa e que levaram ao mega conflito haviam consolidado a percepção kantiana de que os regimes democráticos apoiados nos direitos humanos eram os mais propícios à manutenção da paz e da segurança internacionais. Daí a necessidade de apoiar em normas internacionais o ideal dos direitos humanos. Sobretudo, insinua-se, entre os líderes democráticos, a percepção de que os direitos humanos não podem mais constituir matéria do domínio exclusivo dos Estados e que algum tipo de controle internacional se faz necessário para conter o mal ativo e passivo prevaletentes no mundo. (LAFER, 1995, p. 174).

Deste modo, é necessário ponderar que a vigência do sistema escravista, iniciada no século XV, ocorreu em épocas nas quais ainda não haviam sido iniciadas as discussões sobre os Direitos Humanos. Timoteo (2014), entretanto, cita que a problemática da escravidão e do tráfico de escravos era discutida no cenário internacional há séculos, com a tentativa de abolir a escravidão por meio de normativos internacionais sendo datada do início do século XIX, considerando que entre 1839 e 1890 foram elaboradas mais de 300 normativas, com poucos resultados práticos obtidos.

O combate à escravidão no plano internacional iniciou-se na verdade com a tentativa de restrição e abolição do tráfico de escravos. Em 1815 foi assinada no Congresso de Viena a Declaração relativa à Abolição Universal do Tráfico de Escravos que afirmava que o tráfico de escravos era repugnante aos princípios da humanidade e da moralidade universal. Apesar da Declaração de 1815 ter tido pouco efeito prático, ela representou um desenvolvimento importante no reconhecimento de que a escravidão

estaria contrária aos direitos humanos (TIMOTEO, 2014, p. 72 *apud* SCHLOENHARDT, 2009).

Assim, mesmo anteriormente às discussões sobre o que compreendemos como Direitos Humanos nos dias de hoje, existiam preocupações e ações contra a escravidão e o trabalho escravo, sendo esses temas problematizados muito antes da Revolução Francesa. Ou seja: os escravos estavam envolvidos em seu processo de ‘coisificação’ quando sequer se falava em Direitos Humanos, e, embora o sistema escravista fosse bem aceito na maior parte das sociedades ao longo da história, existiam reivindicações no sentido de considerar a escravidão como uma prática abominável e que não deveria ser tolerada. Neste momento, a história e o contexto de vida dos remanescentes de quilombolas acabam indo de encontro com a evolução da sociedade, relação com o Estado e com o próprio mundo do Direito, já que geram os contornos para a elaboração de legislações que promovam a proteção e a inclusão social desses povos. A partir desses fundamentos, serão apresentadas as legislações que contribuíram para o fortalecimento dos remanescentes de quilombolas na forma de políticas públicas.

Não obstante, é indispensável reconhecer que o fenômeno histórico da abolição da escravatura, embora seja de extrema relevância para o contexto de criação e desenvolvimento dos direitos humanos de escravos e quilombolas, não se tratou por si só de um elemento para a produção de Leis ou de qualquer amparo a estes indivíduos e grupos. Em suma: a abolição não gerou indenização social para as pessoas negras escravizadas e tampouco criou por si só legislações que pudessem assegurar novos direitos aos mesmos. Ela simplesmente interrompeu, em um processo lento e gradual, com reflexos e impactos percebidos por séculos, o tráfico de africanos e o trabalho escravo nos campos. Por ora, houve uma total ausência de Lei nesse sentido, já que os escravos foram jogados à própria sorte, sem nenhum amparo legal. Eles apenas deixaram de ser ‘coisas’, mas não passaram a ser sujeitos de direitos.

Segundo Carvalho e Lima (2013) as legislações agrárias brasileiras contam com um histórico de invisibilidade quanto à questão do território quilombola, como na instituição das sesmarias, que vigorou até julho de 1822, cuja distribuição das terras brasileiras se dava aos particulares, com função de obter a máxima produção de alimentos e para gerar ganhos econômicos. É evidente que durante a vigência do sistema escravocrata não seriam reconhecidos quaisquer direitos, não apenas à terra, por parte das populações quilombolas. Entretanto, mesmo com a lei nº. 3.353 de 13 de maio de 1888, nenhum instrumento legal tinha sido elaborado no sentido de reconhecer e conceder direitos às comunidades quilombolas, o que ocorreu apenas 100 anos depois, com o advento da Constituição de 1988, costumeiramente referida como "Carta Cidadã". É necessário considerar criticamente, nesse sentido, que:

Apenas com a promulgação da Constituição Federal de 1988, cem anos após a abolição, é redigido o primeiro instrumento legal que se refere aos direitos sobre a terra por parte de ex-escravos e seus descendentes: o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). A redação do citado artigo surge motivada, após longas lutas históricas dos movimentos sociais relacionados com o tema, pela reparação dos danos causados pelo sistema de escravidão e por uma abolição que não foi seguida de mecanismos de compensação para os então ex-escravos, como por exemplo, mecanismos de acesso à terra (...). No entanto, muitos pontos de sua formulação foram questionados, e um deles é a declaração, no artigo, de que o direito à propriedade definitiva da terra é assegurado àquelas comunidades “que estejam ocupando suas terras”. Desse modo, apenas às comunidades ocupantes das terras no momento da promulgação da Constituição de 1988 é reconhecido o direito à propriedade, pressupondo assim cem anos de posse do território, desde a abolição, em 1888, até a Constituição, em 1988 (como confirmou o decreto presidencial nº. 3912 de 10/09/2011). Esse fato resultou na exclusão de todos os casos em que os moradores dos quilombos e seus descendentes não ocupavam as terras no ano de 1988, ou seja, o artigo 68 do ADCT não veio a beneficiar os casos concretos de formação das comunidades quilombolas. (CARVALHO; LIMA, 2013, p. 340).

Os autores supra referenciados mostram que foi dentro desse contexto que começaram a surgir e ganhar visibilidade as primeiras associações voluntárias e identidades coletivas que concebiam condições de pertencimento a grupos sociais específicos e que viriam a compor movimentos nacional pró quilombolas. O Decreto Presidencial nº. 4.887/03, durante o Primeiro Governo Lula, competiu ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) o estabelecimento dos processos administrativos relacionados à identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes dos quilombolas, redação contida já no artigo 1º da referida política pública.

No artigo 2º do Decreto⁵ está a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos como os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria e dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, sendo caracterizada a partir da auto definição das próprias comunidades. O parágrafo 2º contempla que as terras ocupadas por remanescentes dessas comunidades são aquelas utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. No quadro 1, abaixo, são apresentados alguns dos principais pontos coletados pela autora da legislação de 2003:

Quadro 1 - Principais pontos do Decreto Presidencial nº. 4.887/03

⁵ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso: mar. 2022.

PRINCIPAIS PONTOS DO DECRETO PRESIDENCIAL Nº. 4.887/2003	
ARTIGO	DESCRIÇÃO
2º, § 3º	Para medir e demarcar terras, devem ser considerados critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades quilombolas, sendo facultado à comunidade interessada a apresentação de peças técnicas para instrução procedimental.
3º	Estabelece a competência do INCRA para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.
3º, § 4º	Aponta que a auto definição deverá ser inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.
4º e 5º	Aponta para as atribuições / competências da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República e do Ministério da Cultura (através da Fundação Palmares) de assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações relacionadas às comunidades de remanescentes de quilombolas.
6º	Legitima e assegura aos remanescentes a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.
15	Cabe ao INCRA, durante o processo de titulação, garantir a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos para questões que surjam em decorrência do processo.
20	Contempla que, para fins de política agrícola e agrária, os remanescentes receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento voltados para a realização das atividades produtivas e de infraestrutura.

Fonte: Elaborado pela Autora.

Conforme apontado anteriormente, a terra consiste em um dos elementos primordiais não apenas para promover o sustento e a manutenção das necessidades dos remanescentes dos quilombos, legislações como o Decreto Presidencial nº. 4.887/03, mas também se revelam como políticas públicas fundamentais para essas populações. Outras legislações contribuíram para efetivar políticas públicas de proteção aos quilombolas, como a lei nº. 12.288, de 20 de julho de 2010 (que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial)⁶, a qual no parágrafo único do artigo 8º estabelece que os remanescentes serão beneficiários de incentivos específicos para a garantia do exercício do direito à saúde, incluindo melhorias nas condições ambientais, em saneamento básico, na segurança alimentar/nutricional e na atenção integral à saúde.

⁶ Disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Lei122882010EstatutoIgualdadeRacial.pdf>. Acesso em 23 mar. 2022.

Outros dispositivos importantes do Estatuto da Igualdade Racial para as comunidades podem ser mencionados, como o artigo 12, que preceitua que os órgãos federais, distritais e estaduais de fomento à pesquisa e à pós-graduação poderão criar incentivos a pesquisas e a programas de estudo voltados para temas referentes às relações étnicas, aos quilombos e às questões pertinentes à população negra como um todo. O artigo 18, nessa mesma direção, assegura aos remanescentes das comunidades o direito à preservação de seus usos, costumes, tradições e manifestações religiosas, sob a proteção do Estado, de modo que a preservação de documentos e dos sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, tombados nos termos do §5º do art. 216 da Constituição Federal receba especial atenção do poder público.

A Fundação Cultural Palmares (FCP) foi constituída a partir da lei nº. 7.668 de 22 de agosto de 1988⁷, que atua, dentre outras atribuições, na realização da identificação dos remanescentes das comunidades de quilombos, procedendo com o reconhecimento, delimitação e demarcação das terras por eles ocupadas e lhes conferir a respectiva titulação, vide inciso III do artigo 2º da norma⁸. Não obstante, outros direitos especiais foram conferidos aos remanescentes, como a possibilidade de desconto de 100% até o limite de consumo de 50 (cinquenta) kWh/mês, a ser custeado pela Conta de Desenvolvimento Energético – CDE no consumo de energia elétrica, vide §4º da lei nº. 12.212, de 20 de janeiro de 2010⁹.

Apesar disso, a legislação nacional sobre o tema é tácita ao se posicionar em favor dos remanescentes quilombolas, não apenas no tocante à questão territorial, mas também envolvendo outros direitos concretos, com o intuito de promover o combate à exclusão social, econômica, política e jurídica deles. Ainda que a escravidão tenha ruído, há uma herança insólita deixada aos que sofreram com ela, a qual só pode ser aniquilada na forma de políticas públicas. Antes de direcionar o estudo para os aspectos relacionados à importância da agricultura urbana para as comunidades, é necessário dar um trato maior para a herança da escravidão para os remanescentes, ou seja, para os reflexos e impactos sentidos pelas comunidades quilombolas na atualidade.

⁷ Disponível em: https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/LEI_7668_FundacaoPalmares_1988.pdf. Acesso em 23 mar. 2022.

⁸ Incluído pela Medida Provisória nº. 2.216-37, de 31.8.2001.

⁹ Disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/Lei122122010EnergiaEletrica.pdf>. Acesso em 23 mar. 2021.

2.3 O AQUILOMBAMENTO ENTRELACADO AO ACAMPONESAMENTO NAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS

O Brasil vivenciou um processo de abolicionismo da escravidão lento e gradativo, se desenvolvendo através de correntes antagônicas: de um lado os abolicionistas, que buscavam assegurar melhores condições de vida e dignidade aos negros escravizados; de outro, os políticos, latifundiários e senhores de escravos, que se apossavam de tais práticas para consolidação e perpetuação de suas riquezas e interesses (QUEIROZ JÚNIOR, 2017).

A escravização do negro advindo da África que, através da miscigenação culminou nos afro-brasileiros, trouxe várias problemáticas e desenvolveu alguns conceitos que foram cristalizados na sociedade, como a ideia do negro enquanto ser rebelde com instintos grotescos e indisciplinados, o que faz com que seja compreendida a criação primeira de leis mais ponderadas que abrangeram os negros ocupantes das faixas etárias extremas, como a Lei do Ventre Livre (recém nascidos), nº. 2.040 de 1871 e a Lei dos Sexagenários (idosos maiores de sessenta anos), nº. 3.270 de 1885, pois acreditava-se ser necessário “domesticá-los”¹⁰ antes de libertá-los (FAUSTO, 2013).

Nomes de intelectuais renomados aqui e no estrangeiro foram importantíssimos para difundir e alavancar o processo da campanha abolicionista, destacando: Ruy Barbosa e Castro Alves. Já alguns negros que conseguiram relevância, corroboraram com o espírito de rebeldia e valorização cultural de seu povo contra as atrocidades cometidas pela escravidão dos negros e foram combativos e vívidos em suas lutas por direitos iguais, como: José do Patrocínio e André Rebouças que se destacaram na luta pelo fim dessa instituição no Brasil (FAUSTO, 2013).

Entretanto, engana-se quem pensa que o fim da escravidão no país resultou em democracia racial, tese criada e defendida por alguns estudiosos como Gilberto Freyre, que foi desconstruída posteriormente. As condições de total abandono instituídas pela elite em relação ao domínio do branco sobre o negro, os “poderosos”, fizeram com que os negros não tivessem asseguradas as condições mínimas e recursos para a sua ressocialização, afinal, eles

¹⁰ Domesticar, no Dicionário Aurélio, significa: “amansar” [o animal selvagem] para uma convivência pacífica com o homem, ou ainda, torná-lo educado para o convívio social, ou seja, civilizá-lo, e é assim que os africanos traficados da África e afrodescendentes foram tratados, como animais a serem “domesticados”. Foi necessário criar um contexto simbólico, real e inconsciente para uma construção histórica dessa pessoa que, por ser negra e inicialmente africana, seria incivilizada, inferior e impura, o que denota que o branco nunca deteve a pretensão de inserir a pessoa negra na sociedade em pé de igualdade ao branco e a classe burguesa, por isso foi necessário desenhar um lugar histórico ao negro que fosse de opressão, de inferioridade, contexto comprovado a partir dos dados históricos.

encontravam-se desprovidos de apoio e, com isso, foram jogados às margens da sociedade, visto que a abolição ocorreu em um período em que se defendia uma pseudo ideia de liberdade que presumia que “todos são livres” e passarão a ser iguais perante a Lei¹¹, mas isso se deu em um momento em que toda a propriedade já havia sido privatizada, então, o que restou para a pessoa negra, livre, mas sem posses, sem-terra, sem lugar ao qual pertencer e se desenvolver.

Como pode se ver:

[...] a abolição da escravidão não eliminou o problema do negro. A opção pelo trabalhador imigrante, nas áreas regionais mais dinâmicas da economia, e as escassas oportunidades abertas ao ex-escravo, em outras áreas, resultaram em uma profunda desigualdade social da população negra. Fruto em parte do preconceito, essa desigualdade acabou por reforçar o próprio preconceito contra o negro. Sobretudo nas regiões de forte imigração, ele foi considerado um ser inferior, perigoso, vadio e propenso ao crime; mas útil quando subserviente (FAUSTO, 2013, p. 169).

Nessas condições, o negro foi submetido à revelia a outro tipo de escravidão (agora institucionalizada com condições de trabalho em troca de sustento ou moradia), tendo que construir barracos em lugares segregados (criando as favelas) e vivendo em condições subumanas, o que ocasionou em desigualdade social altíssima e condições de ascensão quase zero para os negros, pois apesar de abolir a escravidão, o governo brasileiro não criou nenhum mecanismo que garantia a integração do negro na sociedade brasileira.

Com o fim da escravidão, houve a constituição das comunidades da e para a população afro-brasileira, também conhecidas como favelas. Com sua garra, sua altivez e seu espírito de bravura, a população negra sempre buscou contribuir para a cultura e vivência social no país, mesmo que continuamente reprimidos, sendo significativos para a criação do multiculturalismo vivenciado na atualidade no Brasil.

Também houve a criação dos Ranchos e dos Cordões, por exemplo, que reuniam a população animada como forma de protesto aos senhores que queriam reprimir os negros. Sendo assim, além da consolidação de elementos de sua cultura, eles conseguiram recriar e criar novos elementos, que fazem parte da nossa cultura até a atualidade (ALBUQUERQUE; FILHO, 2006).

¹¹ Essa ideia é a norteadora daquilo denominado de “Direito Formal”, ou seja, uma igualdade instituída perante a Lei, que se refere à criação e interpretação igualitária de um diploma, neste caso, de uma lei, mas que pouco possui efeito na prática, posto que para haver igualdade é necessário dar, primeiramente, equidade ou condições iguais desde a gênese, e o branco sempre esteve socialmente à frente do negro, seja em contextos estruturais ou econômicos. Como prevê a nossa atual Constituição Federal de 1988 em seu art. 5º, caput, “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”. Mas essa igualdade acontece na prática?

Além das favelas, o fim do regime escravocrata não apagou a ideia do quilombo que vigorou durante o período da escravidão como o refúgio do negro, estando continuamente no imaginário brasileiro, passando, assim, a deter um papel de instrumento ideológico contra as formas de opressão, e, se primeiramente foi visto como uma instituição clandestina, posteriormente, viria a ser o símbolo de resistência (NASCIMENTO, 2006).

Através dos quilombos, os negros, muitas vezes, criaram e confirmaram várias narrativas insurgentes, desempenhando um papel de protagonismo nos tensionamentos que se dão nas margens da nossa sociedade. É aí que se insere a ideia de ancestralidade, sobretudo, quando inserida no contexto de desterritorialização, instituindo o lugar de criação de novas formas de vida social, de comunidade e sincronização entre memórias e lacunas oriundas da produção de estéticas diaspóricas. Essa desterritorialização é compreendida como o movimento em que ocorre o abandono do território, ou seja, aquilo definido como “a operação da linha de fuga” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 224), portanto, a desterritorialização vivenciada pelos afrodescendentes ocorreu através da quebra do vínculo de territorialidade deste povo com o território que ocupava, ou seja, as senzalas e casas-grandes.

Em se tratando da ancestralidade, esta deriva de uma construção mais profunda, pois compreende aquilo que possui qualidade de ancestral, ou seja, todo o legado dos antepassados hereditário e histórico de um povo. Neste caso, a ancestralidade negra brasileira, mais especificadamente, possui sua gênese na ancestralidade africana – anterior à diáspora africana – e prima pelo pertencimento às raízes históricas, perpassando todo o legado construído pelo povo africano até se chegar aos afrodescendentes da sociedade brasileira. Seu fundamento está na construção da identidade do povo negro, compondo os elementos sociais e culturais, perpassando pela hereditariedade e fenomenologia, abarcando as marcas físicas, emocionais e psicológicas, filosófica, espiritual e mítica, e que é transmutada pelas marcas que o corpo traz, sejam marcas genéticas naturais e do tipo de vida que os antecessores viveram (AUGRAS, 1983).

É Ferreira (2009) quem cataloga o termo “diáspora africana¹²”, movimento oriundo dos navios negreiros que culminou com a insurgência de um novo sistema econômico oriundo do processo de ocupação territorial do quilombo (FERREIRA, 2009).

¹² O termo “diáspora” de origem grega “*diasporá*”, e em sua origem significa dispersão de povos, sejam quais forem os motivos: políticos, sociais ou religiosos. Em se tratando da “diáspora africana”, esta é compreendida como um fenômeno que se origina através da imigração forçada de africanos, durante o tráfico transatlântico de escravizados. Tais povos, com seus ritos e costumes, precisaram construir novas formas de viver a vida em terras (hoje) brasileiras, o que faz com que esse termo vá além de ser um simples sinônimo da imigração à força, mas se caracterize enquanto uma redefinição identitária que possibilita a construção de novas formas de ser, agir e pensar no mundo.

Tudo isso aduz à trajetória de resistência ativa protagonizada pela população negra brasileira, buscando protestar e reivindicar seus direitos contra a expropriação material e imaterial ocasionada pelo colonialismo europeu, evidenciando, assim, toda a capacidade inventiva desses grupos marginalizados que ousaram em desenvolver, nos termos do sistema dominante, brechas táticas para a criação de formas alternativas de existência e produção de cultura.

O acontecimento da diáspora se intensificou com a ruptura derivada do regime colonial escravocrata, o que proporcionou que o filósofo francês Badiou denominasse de “organização do acontecimento”, posteriormente utilizada pelo sociólogo brasileiro Muniz Sodré. Esse “acontecimento” se origina com a ideia da diáspora africana e todo o trauma provocado por esta que culminou em um processo com várias consequências negativas ao continente africano, como a desterritorialização imposta pelo imperialismo europeu (SODRÉ, 2017).

Sendo assim, dentre seus inúmeros atos de resistência, a população afro-brasileira teve que desenvolver um longo processo de restauração, por exemplo, pelo qual ocorre a continuidade da ideia de origem com o intuito de salvaguardar as características do seu povo e da sua cultura com a combinação de coletivismos (entre memórias individuais e coletivas) com presenteísmo (consciência e apropriação do contexto da origem em comparação e fusão com as circunstâncias do presente) para perpassar a espacialidade (pois ocorrem em um território específico), desencadeando no desenvolvimento de uma memória grupal, assim como, a criação de espaços de pertencimento (SODRÉ, 2017).

Contexto parecido ocorreu com o processo de desenvolvimento das Comunidades Camponesas, pois estas possuíam em seus primórdios os meios de uso da terra conforme os interesses da coletividade. Em sua origem, nos tempos medievais, o camponês nascia, vivia, trabalhava e morria em condições precárias nos feudos europeus, sendo explorados pelos senhores aos quais estavam submetidos, em um processo de exploração e desfiguração cultural como ocorrera em outro nível mais elevado com os negros escravizados (WOOD, 2001).

Os séculos XVI e XVII aumentaram ainda mais com a pressão contínua para a extinção das terras comunais¹³ com o objetivo de transformá-las em propriedade privada, o que acentuou ainda mais as relações sociais de produção e de trabalho, posto que a partir de então se submeteram aos padrões da competição, da acumulação e do lucro. As Comunidades

¹³ As Terras Comunais foram criadas no período feudal e correspondiam as terras tidas como "comuns", por exemplo, os pastos, bosques e florestas, tidas como comuns porque nestes locais os servos podiam levar seus animais para pastar além de pegar lenha, ou seja, eram tidas como o local de acesso para todos os habitantes do feudo.

Camponesas vivenciaram transformações que, do ponto de vista da expansão territorial, ocorreram/ocorrem através de dois sentidos principais: o primeiro envolve a infraestrutura econômica, a base técnica e os meios de produção; e o segundo envolve os aspectos políticos e ideológicos (HAESBAERT, 2006).

As Comunidades Camponesas tinham, em outros tempos, meios de uso da terra conforme os interesses da coletividade. Espaços sociais e agrícolas ocupados por uma comunidade precisam ser manejados e organizados segundo uma determinada lógica, a lógica do camponês que, para isso, se utiliza do corpo de conhecimento que possui. É o *corpus* ou sistema de conhecimento que esclarece as formas como cada camponês percebe, concebe e materializa os ecossistemas dos quais depende para viver (TOLEDO, 1991).

É nessa conjuntura que se instaura o aquilombamento entrelaçado ao acamponesamento nas Comunidades Remanescentes Quilombolas. De acordo com a reflexão de Florestan Fernandes (1973), a gênese de qualquer Comunidade se encontra ligada, essencialmente, ao solo, que é manuseado pelos indivíduos que vivem diuturnamente em uma determinada região, o que reverbera a consciência de pertencimento ao grupo e ao lugar ao qual se faz parte. Nesse sentido, como corrobora Buber (1987), as Comunidades Quilombolas possuem uma característica de aquilombamento entrelaçada a do acamponesamento na medida em que se ligam pelo sentimento de pertencimento, pela propriedade comum (sobretudo de terra), pelos costumes, trabalho e fé comum. Comunidades estas que possuem a personalidade como sinônimo, definidos um em função do outro, como uma associação orgânica dada através do relacionamento.

Aquilombamento é mais do que um derivado do “quilombo”, é um “chamamento” para apropriar-se de sua gênese, de sua ancestralidade, e assim, aquilombar-se! Segundo NASCIMENTO (2006) é um movimento que surge do princípio filosófico africano *Sankofa* em prol da busca pelo quilombo, para formar este quilombo e, assim, tornar-se quilombo. Portanto, assume-se uma posição de resistência contra hegemônica a partir de um corpo político instituído neste ato de aquilombar-se em prol da “coletividade e designar experiências de organização e intervenção social protagonizadas pela população negra na atualidade” (SOUTO, 2020, p. 141). Este ato se direciona para a reconexão primordial com a ancestralidade em prol de uma nova experiência e vivência presente, moldada pela força, esperança, perspicácia e sonho de um futuro melhor e, acima de tudo, mais igualitário e justo.

Acamponesamento compõe as comunidades tradicionais que possuem um legado, princípio e objetivo comum, que iniciaram o processo de desterritorialização em outros ambientes e constituíram comunidades sólidas e cheias de ancestralidade e expressões culturais,

o que é ainda mais acentuado nas comunidades remanescentes quilombolas, nas quais se evidenciam as relações de pertencimento, vizinhança, laços familiares e hereditários, solidariedade e vínculo afetivo (FERNANDES, 1973).

Para Nascimento (2006), quilombar-se é acessar um legado que foi originado com a gênese da experiência diaspórica que não deve ser vista apenas como passado, mas como ato que deve ser adaptado às condições do presente em prol da construção de futuros pluriversais. Assim sendo, para o autor, quilombar-se é o movimento de buscar o quilombo e tornar-se quilombo por meio do ato de assumir uma posição de resistência.

Muitos negros quilombolas solidificaram-se no ambiente do campo, o que desencadeou que a história desse negro que se transformara em camponês brasileiro necessitasse da compreensão de um tempo de existência, englobando o presente das comunidades negras, mas que acima de tudo fundamenta-se na sua origem, possibilitando a evolução histórica que tem, no relato oral, o conhecimento de seu passado, mesmo que através de fragmentos que estejam repletos de histórias, prenes de vida e partes integrantes da memória e tradição (GUSMÃO, 2001).

Farias Júnior (2013), ao analisar as práticas culturais, os modos de vida e os processos de conhecimentos das comunidades quilombolas e camponesas, instituiu uma relação comum com o passado desses sujeitos que ocorre por meio de experiências de seus antepassados, ou seja, seus bisavôs, avós, pais e sua ancestralidade que vivenciou a escravidão e demais mundos do trabalho.

2.4 SIGNIFICAÇÃO CULTURAL EM CONTRASTE À PRESERVAÇÃO DA ANCESTRALIDADE

De acordo com Ferreira (2009), as comunidades quilombolas são compostas por descendentes de mulheres e homens que foram torturados e trazidos desde a África para serem escravizados em um processo que teve início no século XVI e se estendeu, nas Américas, até o século XIX. Desde esse processo escravocrata, sociedades coloniais foram emergindo com uma forma contundente de trabalho escravo com indígenas e, majoritariamente, africanos.

Assim, o autor denomina de “diáspora africana”, o movimento que emergiu com o tráfico de negros e possibilitou a insurgência de um novo sistema econômico oriundo do processo de ocupação territorial do quilombo (FERREIRA, 2009).

Muitos desses negros quilombolas solidificaram-se no ambiente do campo, o que desencadeou que a história desse negro que se transformara em camponês brasileiro necessitasse da compreensão de um tempo de existência, englobando o presente das comunidades negras, mas que acima de tudo fundamenta-se na sua origem, possibilitando a evolução histórica que tem, no relato oral, o conhecimento de seu passado, mesmo que através de fragmentos que estejam repletos de histórias, prenhes de vida e partes integrantes da memória e tradição (GUSMÃO, 2001).

Pode-se corroborar ao salientar que, em sua gênese:

Os quilombos são como núcleos de resistência contemporâneos, onde o uso e a posse de suas terras se realizam numa simultaneidade de apropriação comum e privada dos seus territórios secularmente ocupados, onde desenvolvem práticas culturais, religiosas, de moradia e trabalho, se afirmam enquanto grupo a partir de fidelidade às suas próprias crenças e noções de regras jurídicas consuetudinariamente arraigadas, atribuindo-lhes o papel de grupo étnico, elemento fundamental formador do processo civilizatório nacional (grifo do autor) (SILVA, 1995, p. 98).

Compreende-se o substantivo “identidade” como o conjunto de ações, reações e modificações empreendidas em sincronia com a historicidade de cada indivíduo que está, diuturnamente, em constante transformação. Em se tratando do sujeito camponês quilombola, este possui um espaço de pertencimento próprio, perpassado por sua referência histórica de contundente resistência a um passado colonial opressor e que dialoga, paradoxalmente, com um conjunto de significados rabiscados no presente.

Esse processo de nascimento de uma diáspora africana ocorreu desde o momento em que foram vendidos como escravos e exportados para o Brasil, condicionados a uma vida desumana, perpassada por subordinação, humilhação e dominação desenvolvida pelos brancos portugueses que, desde sempre, difundiram uma visão eurocêntrica que culminava na desumanização da população negra. Ao decorrer desse processo, e com o contato de povos de diferentes regiões, foram propiciados vários encontros com diferentes culturas, religiões e saberes, propiciando inicialmente inúmeras formas de protesto, resistência e de vivência (REIS; GOMES, 1996).

É nesse contexto que surgiu o modo cultural e ancestral dessas comunidades quilombolas, ocorrendo através de várias formas encontradas para a sobrevivência e rebelião contra o sistema vigente que compreendiam, dentre outras, os atos de rebeliões, insurreições, destruição de ferramentas, assassinatos, incêndios, fugas e agrupamentos de escravos fugidos, que com o passar do tempo e com toda a reestruturação, fizeram com que os quilombos

passassem a constituir uma temática com suas próprias noções e aplicações, tornando-os em um campo de vivência e pesquisa fecundo.

Verifica-se, diante desse contexto, que a identidade histórica da comunidade negra deriva do movimento de rebelião e enquanto resposta à situação vivida por eles, que englobavam desde modos sistemáticos de exclusão social ou pertencimento até problemas econômicos, confronto com grupos vizinhos – ou no contexto atual – confronto com o município ao qual o quilombo está inserido, além de descasos políticos ou problemas com o território que ocupam (O'DWYER, 2002).

Entretanto, peça-chave nesse processo de resistência e expressão cultural histórica, de acordo com Mattos (2006), está presente na “memória oral” difundida e perpassada desde os ancestrais e de geração em geração, através de papéis desempenhados nos processos de constituição da identidade étnico-racial quilombola. Iniciando-se com despertar para a condição enquanto “sujeito de direito”, e sendo corroborada com o acionamento de memórias do cativeiro que auxiliaram na sustentação da luta por reconhecimento como comunidades remanescentes quilombolas.

Segundo Anderson (2008), tratam-se de “comunidades imaginadas” que possuem tal denominação por não serem homogêneas, e os indivíduos não se conhecerem totalmente, possuindo em comum o fato de compactuarem com ícones comuns entre si, contexto em que possibilita que se reconheçam como integrantes de uma mesma comunidade que se pensa dessa maneira para poder existir e derivam de formações culturais provenientes dos processos migratórios dos negros quilombolas e camponeses que inventam comunidades e relações entre elas, embora possuam pluralidade e abriguem uma enorme diversidade de histórias, culturas e organizações sociais.

É o que corrobora Bâ (2003, p. 14) em suas palavras ao pontuar que:

[...] Não há uma África, não há um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias. Claro, existem grandes constantes (a presença do sagrado em todas as coisas, a relação entre os mundos visível e invisível e entre os vivos e os mortos, o sentido comunitário, o respeito religioso pela mãe etc.), mas também há numerosas diferenças: deuses, símbolos sagrados, proibições religiosas e costumes sociais delas resultantes variam de uma região a outra, de uma etnia a outra; às vezes, de aldeia para aldeia.

Diante dessas análises, percebe-se que não há africanos únicos, muito menos uma África única, como muitos tentam rotular, pois as tradições não são únicas e os deslocamentos também são de histórias, ideias, crenças, valores civilizatórios, assim sendo imbricados por troca de

vivências e culturas, em um expressivo processo que transformou e continua transformando costumes e aquilo que se conta sobre esses povos.

Assim, é possível entrelaçar com a metáfora do Atlântico negro de Gilroy (2001) que buscou “reinterpretar a modernidade e recontar sua história” através de uma narrativa, que se distancia do eurocentrismo e empodera os africanos e afrodescendentes, buscando compreender o fenômeno da diáspora africana como experiências inseridas em processos e contextos históricos desenvolvidos por sujeitos históricos, os negros da diáspora africana.

Hall (2003) sempre defendeu a perspectiva e buscou favorecer a construção de uma estética da diáspora a ser compreendida como uma rede de união entre os diferentes povos africanos e afrodescendentes numa perspectiva transnacional, se caracterizando pelo rompimento das noções de origem e nação e inserindo adjetivos importantíssimos como a adaptação a espaços híbridos e contraditórios.

Assim, considera-se que houve a criação das identidades de africanos e afrodescendentes, sobretudo quando se direciona a grupos hegemônicos, fazendo com que essas identidades sejam múltiplas, incompletas, híbridas e não essenciais. Assim, esse movimento caracteriza-se, acima de tudo, como insurgente, principalmente por abrir novas possibilidades de compreensão do fenômeno como consciência identitária para ampliar o próprio conceito de diáspora.

Sendo assim, a diáspora africana pode se caracterizar enquanto uma categoria analítica cultural, estética e política que impulsiona novas formas de resistência dessas populações, bem como a possibilidade dessas pessoas se narrarem, de contarem e recontarem suas histórias, sendo protagonizadas por si mesmas, pensando e se deslocando para o centro de uma outra história, saindo da subalternidade (HAERTER, 2017).

Farias Júnior (2013), ao analisar as práticas culturais, os modos de vida e os processos de conhecimentos das comunidades quilombolas e camponesas, instituiu uma relação comum com o passado desses sujeitos que ocorre por meio de experiências de seus antepassados, ou seja, seus bisavôs, avós, pais e sua ancestralidade que vivenciou a escravidão e demais mundos do trabalho.

Não se trata de uma experiência individualizada, pois esta perpassa geração por geração, sendo difundida e ressignificada através das múltiplas articulações diárias de vida desses agentes sociais, como a reivindicação de uma identidade étnica, de uma territorialidade, e as identidades delas.

Para tanto, Almeida (2008) aponta as potencialidades de utilização da memória territorial ancorada numa memória étnica por parte dos sujeitos sociais para apontarem lugares

de memórias ligados a terra “tradicionalmente ocupada”, e que são utilizadas para promover ligações desejadas como uma memória étnica do cativo, e com isso validar suas identidades e seus processos atuais de emergência como remanescentes quilombolas.

Nesse sentido, Almeida (2008) pontua o modo de perpetuação dessa historicidade oral e diáspora africana: a criação de diversos mecanismos de autoconsciência cultural por essas comunidades quilombolas. Para tanto, se organizam e subvertem muitos dos mecanismos tradicionalmente utilizados a seu favor, como dos sindicatos. Assim, evidenciam perspectivas identitárias que convergem com assuntos étnicos, religiosos, ambientais e de gênero, caracterizando uma identidade que é definida através da experiência vivida e das versões compartilhadas pelas trajetórias comuns da continuidade enquanto grupo.

Portanto, a significação cultural dessas comunidades e que perpetuam a sua ancestralidade encontra-se justamente em suas tradições que são importantes para a preservação dos saberes da comunidade. São suas histórias e suas memórias que ganham protagonismo e que se inserem na prática social dos moradores dessas comunidades, sendo natural que qualquer prática social que tenha de ser muito repetida, para maior eficiência, gere um certo número de convenções e rotinas, formalizadas de direito ou de fato, com o fim de facilitar a transmissão do costume, pois: [...] Consideramos que a invenção das tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição (HOBSBAWM, 2008, p. 11-12).

Halbwachs (2003) define que a vivência do cotidiano se caracteriza enquanto uma das fontes mais ricas para a construção das relações sociais com o meio em que vive com as sociedades urbanas na memória de um povo. São essas memórias que possibilitam um mais aprofundado conhecimento a respeito de cada comunidade, evidenciando aspectos relativos a elas, como: origem, as tradições mantidas, a própria origem de seu povo, a identificação do indivíduo como um quilombola e a organização comunitária.

Nesse aspecto, é possível compreender comunidade através da oralidade, contexto em que evidencia a memória com um importante papel, indo além da concepção de ser uma experiência ou vivência individual armazenada para compreender um conjunto: pessoas e meio. Ao passo em que o acesso à memória individual enriquece a pesquisa, a contribuição da memória coletiva possibilita uma amplitude de contexto social sobre as relações entre os membros, no caso do quilombo.

A atuação importante nesse movimento de camponeses negros, aliás, de vivência negra, desloca-se para os movimentos sociais, principalmente os movimentos negros. Esses movimentos buscam integrar as peças fragmentadas da história da África (negra) – seja em seu

quilombo, religiões, samba e capoeira – de forma coerente e coesa com as personalidades e intelectuais desses movimentos, desencadeando uma identidade negra que unifica os atores que se encontravam anteriormente separados, embora essas vivências sejam vivíssimas na memória dos remanescentes de quilombolas e nas histórias narradas pelos mais velhos (GOMES, 2005).

O'dwyer (2002, p. 53) indica que “[...], além do reconhecimento jurídico há o reconhecimento como “ente moral [...]”. Trata-se de uma luta dessas populações não apenas por ganhos materiais, mas também pela cidadania, traduzida como busca de respeitabilidade [...]”. Assim, são as memórias e relatos orais dos mais velhos dessas comunidades que difundem suas práticas e culturas, e possibilita mapear seu território, embora, haja o surgimento de um debate acerca do valor e significado da tradição que não necessariamente se faz no passado, mas ao contrário.

É nessa percepção das situações sociais dos povos e comunidades tradicionais que está a beleza dessas novas lutas sociais que sempre se articulam e se apropriam a seu modo das questões que a ela se apresentam. Haerter (2017. p. 13) ressalta que “as elites regionais tradicionais, que sempre detiveram o monopólio exclusivo das articulações extrarregionais, vêm agora como lideranças populares, (...) estabelecerem seus próprios vínculos e assim adquirirem sua própria visibilidade política”. Assim, é possível verificar que sempre houve e ainda há muitas articulações com agentes externos e internos, abrangendo a capacidade que as comunidades passam a desenvolver de positivar suas memórias, tornando-as memórias políticas capazes de acessar direitos que historicamente estiveram distantes, como a demarcação de suas territorialidades.

Diante dessa realidade, na busca pelo acesso aos seus direitos, as comunidades negras rurais passam a se articular no entorno de suas possibilidades e, assim, acionam os mais variados elementos e entidades externas. Essa questão legal se consolidou quando o decreto nº. 4.887, de 20/11/2003 regulamentou que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos seria atestada mediante auto identificação da própria comunidade. Dentre suas inovações, este documento instituiu que, tais comunidades, sejam compreendidas como “grupos étnicos, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão histórica sofrida”.

2.5 PERSISTIR E COEXISTIR NO PAÍS DO AGRONEGÓCIO: VIVÊNCIAS, DESAFIOS E POSSIBILIDADES DA AGRICULTURA FAMILIAR NO CONTEXTO URBANO

Para tratar acerca da temática do agronegócio no Brasil e da realidade da agricultura familiar diante deste contexto, necessita-se, primeiramente, realizar um breve apanhado acerca do histórico e conceito de cada uma dessas vertentes. Assim sendo, diante do que dizem Fernandes e Molina (2004), a origem do “agronegócio” remete ao sistema de *plantation*¹⁴, inserido no período do Brasil Colônia¹⁵, quando o latifúndio produzia produtos para exportação. É compreendido como um modelo econômico que engloba o setor primário da agropecuária capitalista, passando por várias transformações e adaptações ao decorrer do processo de evolução do capitalismo, o que culminou na intensificação da exploração da terra e do homem.

Como acrescentam Aguiar e Monteiro (2005), o grande marco inicial de referência para o processo de modernização da agricultura brasileira foi a década de 1950, posto que neste momento o Brasil viveu um intenso processo de desenvolvimento do setor, embora, o principal motivo para a aceleração da produtividade agrícola tenha sido a incorporação de novas áreas no setor, fator entrelaçado às novas fontes tecnológicas. Porém, o período que realmente concretizou a efetivação da agricultura no processo de desenvolvimento do país é compreendido pela década de 1960.

Nesta década de 1960 houve, por exemplo, a incrementação da chamada “Revolução Verde”, um pacote tecnológico que incluía a utilização de fertilizantes, equipamentos, sementes e matrizes melhoradas, o que possibilitou a implantação de sistemas monoculturais¹⁶ em larga escala, através do emprego intensivo do uso de fertilizantes, citados anteriormente, e dos polêmicos agrotóxicos, desencadeando, assim, um processo de abertura de um vasto mercado de máquinas e todo tipo de insumo agrícola (AGUIAR; MONTEIRO, 2005).

Nessa conjuntura, o tema ligado à terra foi marcado, durante a década de 1970, no Brasil, pelo processo de expansão das empresas capitalistas, seja do setor secundário (indústria

¹⁴ Trata-se de um sistema criado e utilizado pelas nações colonizadoras da Europa para o processo de produção agrícola. Em solo brasileiro, este sistema foi introduzido em meados do século XVI, oriundo da necessidade de cultivo e manuseio da cana-de-açúcar, bastante em alta no período. Diante dessa realidade, ainda se destaca que o sistema “plantation” possuiu quatro pilares para a sua aderência: monocultura (a cana-de-açúcar), latifúndio diante da concentração fundiária, mão de obra escravizada e, por último, necessidade de atendimento ao mercado exterior.

¹⁵ Foi um período da história brasileira que existiu entre o século XVI e o início do XIX, momento em que o atual território brasileiro ainda pertencia a Portugal, ou seja, compreendia colônias do Reino de Portugal, fazendo parte de um conceito mais amplo: a América Portuguesa.

¹⁶ Refere-se ao plantio de uma única cultura, que é realidade, majoritariamente, em latifúndios (propriedades rurais de grande extensão exploradas por meio de técnicas de baixa produtividade). Um grande exemplo de monocultura é o cultivo da cana-de-açúcar, citada mais acima.

e construção civil), ou pelo setor terciário (comércio de bens e prestação de serviços, como bancos, industriais e comerciais), enquanto no campo foi marcada pelo processo de expropriação e concentração da propriedade e do capital (MARTINS, 1995).

A principal consequência desse período pode ser descrita como a radical transformação da agricultura, que passou a ser integrada ao processo de produção industrial, o que foi acentuado ainda mais pela oferta de crédito subsidiado que ocasionou um processo de desigualdades intensas, pois “os maiores proprietários, em terras melhores, tiveram acesso a crédito, subsídios, pesquisa, tecnologia e assistência técnica, a fim de produzir para o mercado externo ou para a agroindústria” (MARTINE, 1991, p. 10), enquanto os pequenos produtores foram rebaixados a migalhas, como o “Crédito Rural”, instituído pelo Art. 3º da lei nº. 4829 de 1965, porém, em proporções e privilégios muito inferiores.

Até este período, o termo “agronegócio ainda que não havia sido cunhado, passando a existir e a ser disseminado nos meios acadêmicos e pela comunidade agrícola apenas na década de 1990, compondo o vocabulário brasileiro como um dos mecanismos de inserção do Brasil na lógica da globalização econômica (FERNANDES; MOLINA, 2004).

Diante deste contexto citado acima, aqueles produtores considerados de pequeno ou médio porte acabaram ficando à margem dessa concorrência, visto que as condições às quais foram submetidos eram desleais e não conseguiam assegurar suas participações no mercado. Esse contexto foi só se alastrando e, nas últimas décadas, o agronegócio tem tornado alguns poucos empresários do setor ainda mais abastados, multimilionários, enquanto boa parte, que compõe a agricultura familiar, por exemplo, fica às margens (FERNANDES, 2008).

Desde a década passada, o agronegócio vem se destacando com a expansão da sua produção, bem como, com o aumento das exportações de *commodities*¹⁷. Com o processo de desenvolvimento tecnológico, globalização e dinâmica empresarial, atualmente, estão dentre as suas principais características: as pesquisas científicas inovadoras, o uso intensivo de tecnologias e as políticas oficiais de financiamento. Entretanto, como pontua Fernandes (2008), o agro não é pop¹⁸, pois essa imagem construída socialmente e pelas mídias esconde seu caráter predador, concentrador, excludente e expropriatório, concentrando suas energias na produtividade e lucratividade.

¹⁷ Produtos que possuem preços determinados pela procura e oferta internacional da mercadoria. Todos eles são produzidos em larga escala e destinados ao comércio externo. Possuem em comum o fato de serem de origem agropecuária ou de extração mineral, seja em seu estado bruto ou pequeno grau de industrialização.

¹⁸ Essa referência diz respeito à uma propaganda do setor difundida pela Rede Globo de Televisão que propaga a ideia de o Agro ser pop, tech e tudo.

Neste momento, faz-se necessário trazer considerações acerca do homem camponês que, de acordo com Carvalho (2016), o conceito de “camponês” alçou um destaque no campo das ciências sociais brasileiras em meados dos anos de 1950, passando a se caracterizar enquanto uma identidade política nacional. Neste período surgiram, por exemplo, as “Ligas Camponesas¹⁹”, insatisfeitas com a grande concentração de terras que culminaram em extrema desigualdade social, realidade essa evidenciada através das diversas mudanças nas relações de trabalho e realidade vivida no país naquele período; e resultado em um dos maiores fundamentos da questão agrária brasileira.

Assim sendo, para Maestri (2016) o camponês faz parte do grupo que possui objetivos comuns e compreende uma unidade produtiva camponesa, ou seja, aquele núcleo de pessoas que possuem a vida dedicada a uma produção agrícola e artesanal, sendo sua principal característica ser autônoma, contando com a força e a divisão familiar do trabalho para produzir a satisfação das necessidades familiares de subsistência e, ao mesmo tempo, utilizar uma parte da produção para mercantilização que resulta em comprar outros produtos, serviços e sobrevivência de uma vida minimamente digna.

Como corrobora Görgen (2016), a agricultura camponesa possui como característica precípua a de desempenhar um trabalho familiar (desenvolvido pelos laços familiares que são, ao mesmo tempo, elo forte do modo de existir e da cultura camponesa), não assalariado, produzir produtos diversos (com a combinação de produção animal e vegetal, além da criação contínua de animais).

Voltando à discussão acerca do agronegócio, Camacho (2012) destaca que a monocultura é uma realidade demasiadamente caracterizada do agronegócio – e que não está presente na agricultura familiar – sendo que essa mesma característica é um grande problema, pois fragiliza a biodiversidade do meio ambiente e contribui, por exemplo, com riscos para a segurança alimentar²⁰ (já que é destinada ao mercado externo) e com o aumento de pragas (visto que ocorre a homogeneização do ecossistema). A utilização de agrotóxicos é uma de suas

¹⁹ Foram organizações de camponeses formadas pelo Partido Comunista Brasileiro a partir de 1945, pertencentes a um dos movimentos mais importantes em prol da reforma agrária e da melhoria das condições de vida no campo já existentes no Brasil.

²⁰ A segurança alimentar ocorre quando todas as pessoas têm acesso físico, social e econômico permanente a alimentos seguros, nutritivos e em quantidade suficiente para satisfazer suas necessidades nutricionais e preferências alimentares, tendo assim uma vida ativa e saudável. Entretanto, essa não é uma realidade muito presente no país para mais da metade da população, pois segundo pesquisa apresentada pelo 2º Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da Covid-19 no Brasil (VIGISAN), em 2021, 125,2 milhões de pessoas conviviam com algum grau de insegurança alimentar, algo que corresponde a 58,7% da população brasileira.

maiores marcas, que culmina na contaminação da água e do solo, provocando a destruição da biodiversidade brasileira.

Trata-se de um modelo de desenvolvimento no qual a subjetividade é apagada e, assim, tanto a natureza quanto as pessoas se tornam mercadorias. Nesta realidade, há concentração de renda e riqueza pelos empresários do agronegócio através do lucro, enquanto os povos camponeses – ribeirinhos, agricultores familiares, quilombolas, extrativistas, etc. - vivem no centro de um contexto no qual a precariedade é cada vez mais evidente, embora possuam uma filosofia de vida na qual há a prevalência das emoções e amor pela natureza, ou seja, a reprodução social de suas famílias, desfruta de uma relação amorosa com a natureza (CARVALHO, 2013).

Fernandes e Molina (2004) destacam o aspecto ideológico presente no modelo de desenvolvimento do agronegócio, posto que essa perspectiva pode ser dicotômica: hora pode combinar e hora pode se opor, variando pela conveniência, com uma combinação que entrelaça a agricultura capitalista e a camponesa numa natureza única, embora pela lógica pareçam não convergir, combinando apenas na retórica, à conveniência.

Portanto, enquanto a agricultura capitalista é realizada pelo processo de controle político do mercado e pela exploração do trabalho assalariado, a agricultura camponesa ou familiar é explorada demasiadamente, principalmente, pela renda capitalizada da terra, o que faz com que sua conquista se resuma a uma pequena parte da riqueza que produz, enquanto a maior parte é apropriada pelas empresas que atuam no mercado.

Como visto acima, agronegócio e agricultura familiar são *a priori* antagônicos, pois a relação entre ambos deriva do processo de fragmentação e enfraquecimento da agricultura camponesa em pequenos agricultores empobrecidos (camponeses) e capitalizados (agricultores familiares) em oposição aos grandes empresários e latifundiários do agronegócio, considerados atrasados e modernos respectivamente. Como resultado, não se divulga que o empobrecimento e a capitalização dos camponeses são resultados da desigualdade gerada pela renda capitalizada da terra, somente com a falsa ideia de serem diferentes categorias de organização do trabalho (MARTINS, 1995).

Verifica-se, assim, um grande esforço que o agronegócio desenvolve com o objetivo de convencimento sobre a sua importância e papel enquanto grande responsável pela totalidade da produção da agropecuária. Essa é uma retórica difundida pela grande mídia, que propaga os resultados das safras dando aos produtores do agronegócio todo o crédito da produção. Assim sendo, estatisticamente, o agronegócio se apropria de todos os resultados da produção agrícola e da pecuária com a ideia de ser o único produtor do país, o que faz com que o setor se fortaleça,

ocupando vagas no Congresso Nacional, angariando uma maior quantidade de recursos públicos e parlamentares.

De acordo com Fernandes (2008), outra perspectiva que colocam ambos os movimentos em papéis antagônicos é a do território, pois capital e campesinato possuem territórios distintos. São produzidas diferentes relações sociais em seus contextos, ou seja, eles promovem divergentes modelos de desenvolvimento.

É o que pode ser destacado no trecho abaixo:

Enquanto o agronegócio organiza seu território para produção de mercadorias, o grupo de camponeses organiza seu território, primeiro, para sua existência, precisando desenvolver todas as dimensões da vida. Esta diferença se expressa na paisagem e pode ser observada nas distintas formas de organização dos dois territórios. A paisagem do território do agronegócio é homogênea, enquanto a paisagem do território camponês é heterogênea. A composição uniforme e geométrica da monocultura se caracteriza pela pouca presença de pessoas no território, porque sua área está ocupada por mercadoria, que predomina na paisagem. A mercadoria é a expressão do território do agronegócio. A diversidade dos elementos que compõem a paisagem do território camponês é caracterizada pela grande presença de pessoas no território, porque é neste e deste espaço que constroem suas existências, produzindo alimentos. Homens, mulheres, jovens, meninos e meninas, moradias, produção de mercadorias, culturas e infraestrutura social, entre outros, são os componentes da paisagem dos territórios camponeses (FERNANDES, 2008, p. 285-286).

Como visto acima, ambos os espaços possuem realidades opostas, comprovando a dicotomia existente, pois estes espaços constroem realidades bastantes adversas. Para Fernandes (2008), a hegemonia das políticas neoliberais²¹ foi alastrada pelo processo de globalização, o que provocou a emergência da distinção do conceito de território em duas direções. Uma direção fundamenta-se no Paradigma do Capitalismo Agrário (PCA) como referência, defendendo que o Território possui um significado muito próximo ao conceito de espaço ou de região na qual praticamente inexistem as análises sobre as contradições e as conflitualidades, ou seja, empresas do agronegócio constroem território por meio da monocultura para exportação.

A outra direção é denominada como Paradigma da Questão Agrária (PQA), que possui a Soberania²² como ponto de partida do Território, e essa soberania em âmbito da Terra é vivenciada pela resistência à desterritorialização que vem sendo ratificada pelas políticas de desenvolvimento, culminando na manutenção do controle pelos empreendimentos, pelas

²¹ Essas políticas defendem extensas liberalizações econômicas, como as privatizações, austeridade fiscal, desregulamentação, livre comércio, e o corte de despesas governamentais a fim de reforçar o papel do setor privado na economia.

²² Refere-se à entidade que não conhece superior na ordem externa nem igual na ordem interna, ou seja, sinônimo de autoridade suprema, geralmente no âmbito do país. Em outras palavras, trata-se do poder absoluto de ação legítima no âmbito político e jurídico de uma sociedade.

tecnologias e pelo mercado. Em contexto neoliberal, o processo de desterritorialização dos camponeses é administrado pelo capital através da mercantilização das políticas públicas, como por exemplo, a reforma agrária (FERNANDES, 2008).

Nesse contexto, Fernandes (2008) ainda acrescenta que no contexto da territorialização do campesinato, um fator importante para a expansão dos territórios é da luta pela terra e pelas políticas de reforma agrária. Porém, o poder do capital é maior e desigual, o que faz com que ele consiga se construir território mais rápido que o campesinato justamente pelas desigualdades geradas pelo modo de produção capitalista citadas anteriormente, que expropria o campesinato de seus territórios.

Ianni (2016) reitera que a luta do campesinato não é apenas pelo usufruto da terra, mas também pela posse da terra enquanto bem de sobrevivência, um produto do seu trabalho, sem exploração demasiada, mas que justamente por isso se constitui enquanto um obstáculo à realização da ordem de capital da burguesia. Nesse aspecto, a luta do campesinato possui um aspecto revolucionário que, segundo o autor, possui duas razões: a subordinação real do trabalho ao capital, aspecto que desenvolveu a resistência do camponês à proletarização no campo, e o impedimento – ou dificuldade – oriundo da luta pela terra pelo processo de monopolização da terra pelo capital, que resultaria em sua transformação em propriedade mercantil, através de um desenvolvimento extensivo do capitalismo na agricultura que o camponês é contra.

É importante destacar que a coexistência e persistência do camponês no país do agronegócio possui respaldo legal, pois houve o reconhecimento do governo brasileiro durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, em 1995, com a criação do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura (PRONAF), idealizado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e pela Secretaria da Agricultura Familiar (SAF) em 1999, porém que foi regulamentado apenas em 2006 pela “Lei da Agricultura Familiar” ao reconhecer a categoria social de agricultor familiar, delimitando sua estrutura conceitual e fomentando a criação de políticas públicas para este grupo social (SCHNEIDER; GRISA, 2014).

Como visto, o processo de latifúndio das terras no Brasil é histórico, incluindo o patronato rural e do agronegócio em ascensão nas últimas décadas no Brasil e, concomitantemente, se apresenta como usurpador e desigual, o que desencadeou num processo de expulsão dos moradores e trabalhadores do campo, incluindo aqueles pertencentes às comunidades quilombolas, gerando o apagamento intencional das culturas, ritos e modos de vida desses povos, colocando-os em uma esteira de oportunismo, improdutividade e estereótipos, e criando, para si e para a sua classe, a construção de uma imagem que os promove

à condição de portadores de potencialidades, qualidades e capacidades que são necessárias ao “progresso” e justificam o apagamento dos camponeses quilombolas, o que reitera a ascensão de desempenho da hegemonia realimentadas do sentimento de superioridade (BRUNO, 2022).

Esse é um sistema de ‘*habitus*’, oriundo de “estruturas estruturadas e estruturantes. [...] E constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (BOURDIEU, 1987, p. 191). Esse sistema orienta a elaboração de uma retórica de legitimidade guiada por uma identidade ruralista, que se infla de poder na qual os quilombolas não fazem parte, pois desde a escravização fazem parte de uma “classe inferior”, e essa classe superior possui fundamentos que consistem na visão da propriedade fundiária como direito absoluto situado acima das regras sociais e na violência como prática de classe, orientam discursos e práticas e procuram definir o perfil do processo de construção da hegemonia, apagando os inferiores (BRUNO, 2022).

2.6 QUILOMBOS DO BRASIL: SOFRIMENTOS EM MANCHETE

No presente tópico, serão abordadas as questões relacionadas aos impactos e reflexos sentidos pelas comunidades de remanescentes de quilombolas no Brasil, o que enfatiza a necessidade de realização de políticas públicas e do reconhecimento das identidades e territórios como instrumentos vinculados à preservação de tais povos. Antes da apresentação de manchetes relacionadas aos problemas vivenciados pelos quilombolas, cumpre-se a realização de uma apresentação sobre aspectos gerais envolvendo essa temática. Gedrat e Alves (2020) realizaram um estudo de caso para analisar a percepção de preconceito em um quilombo urbano localizado no Sul do país, no qual verificaram que a discriminação sofrida pelos quilombolas vai muito além da “cor da pele” e da “herança da escravidão” recebida pelos remanescentes, abordando questões como o nível de escolaridade mais baixo dessas comunidades, preconceito com a cultura africana, nível socioeconômico dos indivíduos que a integram, dentre outros aspectos que retratam uma dura realidade.

Outro estudo realizado nesse sentido, esse por Silva (2008, p. 124) na Bahia, permitiu “vislumbrar a capacidade dessas comunidades de continuar resistindo, apesar dessa conjuntura desfavorável, motivadas pelo pertencimento à terra e pela noção de comunidade e de solidariedade, fortemente arraigada nos quilombolas”. A abolição da escravatura, nesse contexto, não fez com que o preconceito deixasse de existir, por mais abominável que ele seja,

o que torna os remanescentes dos quilombolas figuras de resistência na realidade brasileira de todos os dias.

Em meados de 2022, a morte do congolês Moïse Kabagambe ganhou as páginas dos principais jornais e portais do país: o jovem de 24 anos que havia chegado ao Brasil como refugiado político no ano de 2014 trabalhava em um quiosque localizado na Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro e, após cobrar os patrões pelo pagamento, foi agredido e covardemente assassinado, tendo seu corpo encontrado em uma escada²³. Tragicamente, esse não é um caso isolado no cotidiano brasileiro, de modo que violações contra pessoas negras como um todo e contra quilombolas acabam ocupando um espaço importante da mídia, denunciando um “racismo à brasileira”.

Binho do Quilombo, ativista que defendia a luta pelas comunidades quilombolas, inclusive se candidatando como vereador pelo Partido Republicano da Ordem Social (PROS), nos anos de 2012 e 2016, foi outra das vítimas, tendo sido assassinado em 2017 com 10 tiros, logo depois de ter deixado o filho em uma escola e se dirigir ao funeral de uma amiga, em Salvador, na Bahia, estado que mais registrou violações de direitos e assassinatos de quilombolas no país entre os anos de 2008 e 2017. As suspeitas das motivações da barbárie estão relacionadas diretamente à questão territorial quilombola e até os dias de hoje segue sem uma condenação ou confirmação dos suspeitos, retratando a impunidade, de acordo com matéria publicada no portal eletrônico Yahoo Notícias:

Assassinado há quatro anos, Binho do Quilombo é mais um nome nas estatísticas de crimes impunes contra quilombolas. Apesar do tempo sem resposta da justiça, familiares e amigos do ativista continuam organizados para cobrar a responsabilização dos culpados. Morto a tiros em setembro de 2017, Binho tinha 36 anos quando foi alvejado depois de deixar o filho na escola. A suspeita é que o assassinato tenha sido motivado por disputas territoriais nas terras do quilombo Pitanga dos Palmares, região metropolitana de Salvador, onde Binho representava uma das lideranças mais ativas (YAHOO NOTÍCIAS, s/n – trecho de reportagem)²⁴.

Um levantamento recente e intitulado “Racismo e violência contra quilombos no Brasil”²⁵ demonstra que ocorreram 29 assassinatos de Quilombolas na região Nordeste do país,

²³ Disponível em <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/01/31/moise-kabamgabe-o-que-se-sabe-sobre-a-morte-do-congoles-no-rio.gh.html>. Acesso em 23 mar. 2022.

²⁴ Disponível em <https://br.noticias.yahoo.com/familia-cobra-justica-por-quilombola-assassinado-ha-quatro-anos-na-bahia-142518434.html?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAABPou3bcZG9A3D28hMDLnA39TEtTzBmvgGR6gKcyn2BxDftmE8IvDadZSoX1Bfon6jT5xTsayS0WY1S_7yC9NLRiMsS7X6V36_DxqTNeOiBQJFpnbXrq8sVx83r8cVUnTLPkuk9TIUdicaJ1r4QpZQI56tV3VGABf_rzIfEd1_r>. Acesso em 23 mar. 2022.

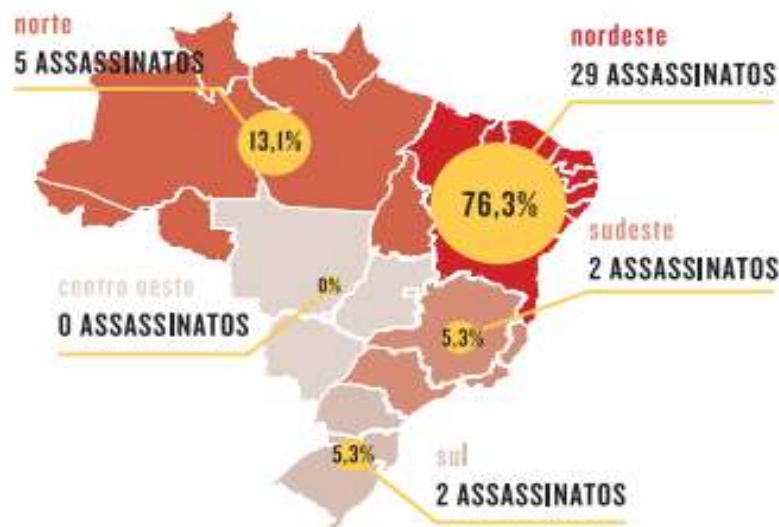
²⁵ Disponível em [https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/\(final\)-Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_WEB.pdf](https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/(final)-Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_WEB.pdf). Acesso em 23 mar. 2022.

13 no sendo no estado da Bahia, seguido pelo Maranhão, com 10 casos; e o Pará, com 5 assassinatos. A pesquisa buscou traçar um panorama da violência sofrida pelos remanescentes nos quilombos:

Gênero, raça e classe, para ficar com ao menos três marcadores sociais importantes, estruturam as relações socioespaciais no Brasil. O processo de criminalização, ataques, ameaças, atos violentos e assassinatos presentes nos quilombos possuem relação direta com sua defesa e com a garantia de permanência no território. Defender seu espaço e seu modo de vida são ações historicamente negadas aos quilombolas, dentre outras razões, pela estrutura fundiária existente no país, consolidada ao longo da exclusão racista no acesso à terra e pela ausência de reparação ao povo negro pelos mais de 300 anos de escravidão. (CONAQ, 2017, p. 30).

A pesquisa, que considerou dados entre os anos de 2008 e 2017, apresentou um número crescente dos assassinatos de quilombolas, obtendo os seguintes números por região:

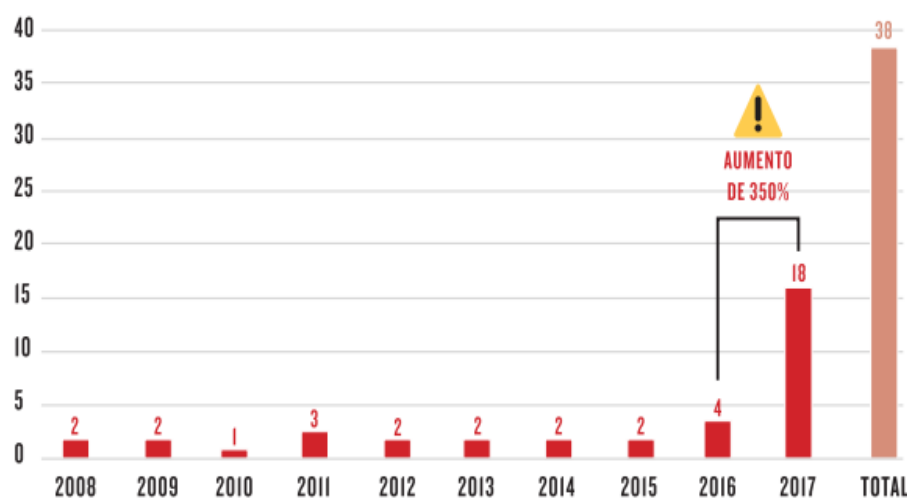
Figura 1 - Assassinatos de Quilombolas no Brasil por região (2008-2017).



Fonte: CONAQ, (2017, p. 49).

O relato de “apenas” 38 assassinatos em um período de quase uma década pode parecer, em um primeiro momento, relativamente brando, sobretudo quando consideramos um país como o Brasil, no qual há um império de violência e marginalidade. No entanto, é necessário considerar que os quilombolas costumam se caracterizar como pequenas comunidades localizadas em territórios distintos do país, de modo que tais números acabam sendo alarmantes. Em 2016, por exemplo, foram registrados 4 assassinatos de quilombolas em âmbito nacional, e já em 2017 o registro foi de 18 assassinatos, com um aumento de 350% em apenas um ano:

Figura 2 – Aumento de assassinatos de quilombolas no período 2008-2017.



Fonte: CONAQ, (2017, p. 47).

Os assassinatos, porém, não são a única violação de Direitos Humanos sofrida pelas comunidades quilombolas brasileiras. Houve caso de repercussão ocorrido no fim do mês de fevereiro de 2022, que envolveu uma grande produtora de chocolates e a Agropalma, contando com a descrição de casos de racismo ambiental, trabalho infantil, violação do Estatuto da Terra, extermínio cultural e outros crimes correlatos em Alto Rio Acará, no Pará²⁶. Percebe-se, de tal forma, que a violência contra os quilombolas continua crescendo em um país que não está apto para preservar as comunidades tradicionais.

Uma declaração de Jair Messias Bolsonaro, então eleito deputado anteriormente à ascensão presidencial, no ano de 2017, é um retrato do estigma desses povos. Na época, o presidenciável afirmou que “Quilombola não serve nem para procriar” e colocou em ameaça a própria demarcação dos territórios:

“Se eu chegar lá (na Presidência), não vai ter dinheiro pra ONG. Esses vagabundos vão ter que trabalhar. Pode ter certeza que se eu chegar lá, no que depender de mim, todo mundo terá uma arma de fogo em casa, não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola”; “Alguém já viu um japonês pedindo esmola por aí? Não, porque é uma raça que tem vergonha na cara. Não é igual a essa raça que está aí embaixo, ou como uma minoria que está ruminando aqui do lado”. “O pessoal aí embaixo (manifestantes), eu chamo de cérebro de ovo cozido. Não adianta botar a galinha, que não vai sair pinto nenhum. Não sai nada daquele pessoal.”

²⁶ Disponível em <<https://www.brasildefato.com.br/2022/02/28/nestle-por-que-te-calas-diante-da-violencia-que-patrocina>>. Acesso: 23 mar. 2022.

(Fala de Jair Messias Bolsonaro retratada no portal eletrônico Congresso em Foco, 2017)²⁷.

Como afirmado no tópico 2.2, as políticas públicas consistem em um dos mecanismos fundamentais para a proteção das comunidades tradicionais. E é possível afirmar, no mesmo sentido, que a chegada de Jair Bolsonaro ao poder consistiu em um atentado contra a existência quilombola. Em 2018, ainda candidato à Presidência, Bolsonaro afirmou que “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas” – em uma referência à percepção distorcida de que os quilombolas “não fazem nada”. As ameaças à existência quilombola não cessaram e se intensificaram após 2018. Em janeiro de 2022, a reportagem da revista VEJA retrata o rosto do governo e sua clara intenção de sepultar a regularização das terras quilombolas:

Figura 3 - Manchete da VEJA, de 2022, denuncia a tragédia dos quilombolas frente ao governo Jair Bolsonaro²⁸.



Fonte: Manchete da VEJA, de 2022.

Na matéria acima, é relatado um esforço do governo em suprimir o INCRA e retirar dos quilombolas o direito à terra. No ano de 2021, na Presidência da República, Bolsonaro também incentivou que fazendeiros fizessem uso de armas contra os quilombolas²⁹. A aberração eleitoral de Jair Bolsonaro, desta maneira, não foi apenas uma tragédia contra o povo brasileiro como um todo, mas sobretudo uma derrota para as minorias como os remanescentes dos quilombos.

Há mais nessa equação do que desconhecimento histórico, mas sim um estímulo puro e intencional contra os quilombolas, os colocando como inimigos da nação e não como vítimas de um sistema escravista que violou seus corpos, vidas, territórios e costumes. Na visão nefasta do governo Bolsonaro, os quilombolas são “vagabundos” que não produzem nada e, por isso,

²⁷ Disponível em <https://congressoemfoco.uol.com.br/projeto-bula/reportagem/bolsonaro-quilombola-nao-serve-nem-para-procriar/>. Acesso em 23 mar. 2022.

²⁸ Disponível em <https://veja.abril.com.br/brasil/governo-bolsonaro-sepulta-de-vez-regularizacao-de-terras-de-quilombolas/>. Acesso em 23 mar. 2022.

²⁹ Disponível em <https://www.poder360.com.br/governo/bolsonaro-incentiva-fazendeiro-a-usar-arma-contraindigenas-e-quilombolas/>. Acesso em 23 mar. 2022.

devem ser destituídos de suas terras. Isso torna, as comunidades de remanescentes de quilombolas, mais do que nunca (e como sempre) um espaço de resistência.

No entanto, não é apenas o governo brasileiro que é manifestadamente “contra” os remanescentes: em fevereiro de 2022 a mídia relatou o caso de uma comunidade quilombola na região Norte do Tocantins, o Quilombo do Grotão, que cobrava a regularização do território constantemente invadido por grileiros e famílias não-quilombolas³⁰. Das 45 famílias localizadas no quilombo, 25 vivem em um território de apenas 100 hectares garantido por um acordo judicial, com as demais vivendo em outros territórios rurais e urbanos pela falta de espaço e em razão de conflitos.

Na mesma direção, comunidades quilombolas Chumbo e Jejum, em Poconé (MT) são constantemente atingidas por “tempestades de poeira”, que nada mais são do que uma nuvem de agrotóxicos que contaminam tais pessoas³¹:

A violência ocasionada pelo uso de veneno nas práticas do agronegócio, além de envenenar água e adoecer corpos, também extermina modos de vida ancestrais, segundo Laura Ferreira da Silva, quilombola e coordenadora estadual da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) no Mato Grosso. “Hoje em dia é difícil produzir como antigamente, devido ao excesso de veneno jogado nas lavouras próximas às nossas comunidades. As famílias não conseguem mais produzir hortaliça agroecológica, em função do veneno pulverizado nas lavouras, por exemplo. Por mais que a gente faça o trabalho de resgate das sementes crioulas, essa violência tem colocado em jogo essa cultura tradicional que ainda resiste na comunidade. O pouco que conseguem produzir, ainda acaba sendo contaminado por agrotóxico”, protesta a liderança (trecho da reportagem do portal eletrônico Poconet).

Os “conflitos sobre a terra” continuam sendo uma realidade. No ano de 2021, houve um aumento de 30% nos assassinatos dos conflitos do campo em comparação com os dados de 2020, com 26 vítimas assassinadas, dentre as quais encontram-se não apenas quilombolas, mas também indígenas, sem-terra e afins³². Há, dessa forma, um esforço para a expulsão dos remanescentes de quilombolas de seus territórios para que eles sejam utilizados por outros produtores, o que é reforçado por declarações como as de Jair Bolsonaro de que essas minorias “não produzem nada” e “não servem nem para procriar”. A violência, assim, acaba se tornando uma arma quase institucional de ataque aos quilombolas:

³⁰ Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2022/02/13/cercada-por-soja-comunidade-cobra-regularizacao-do-quilombo-grotao-to>. Acesso em 23 mar. 2022.

³¹ Disponível em <https://www.poconet.com.br/noticias/ler/comunidades-quilombolas-em-pocone-contaminadas-por-agrotoxicos/34288>. Acesso em 23 de mar. de 2022.

³² Disponível em <https://www.terra.com.br/nos/todos-os-quilombolas-assassinados-em-conflitos-no-campo-em-2021-sao-do-maranhao,39501dcefc3163157e6de5ad62d8d808e4ysk770.html>. Acesso em 23 mar. 2022.

“Vimos crianças sendo sugadas por dragas e morrendo afogadas ao fugirem dos tiros disparados pelos criminosos. A falta de políticas públicas de saúde e alimentação expôs o alto índice de desnutrição que acomete as crianças yanomamis, muitas vezes, mortalmente, e também expôs como doenças, a exemplo de malária, leishmaniose e pneumonia, ainda matam esses indígenas em nosso país”, destaca trecho da publicação da CPT (trecho da reportagem do portal eletrônico Terra).

“Conflitos sobre a terra”, assim, não são nada mais do que um eufemismo para tratar do extermínio dos povos quilombolas. A reportagem do Terra, mencionada acima, cita como causas para a violência a ação de fazendeiros (23%), de empresários (18%), o Governo Federal (14%) e os grileiros (13%). O gráfico 1, apresentado abaixo, retrata tais números:

Gráfico 1 - Causas para a violência nos conflitos do campo (em %).



Fonte: Elaborado pela autora com base em dados do Portal Terra.

Desta forma, assim como não faltam inimigos aos remanescentes de quilombolas, não faltam armas aos mesmos: preconceito, discriminação, obsessão na expulsão das pessoas dos quilombos para tornar as terras mais “produtivas” (lucrativas), esforço para o desmantelamento da estrutura de demarcação e titulação de terras indígenas e quilombolas, dentre outras. Se as políticas públicas são tudo aquilo que um governo faz e tudo aquilo que um governo deixa de fazer em função de algo, é correto afirmar que temos atualmente uma política de extermínio e de enfraquecimento das comunidades quilombolas.

Os quilombos se constituem assim como espaços de luta e resistência, ainda sofrendo com as mazelas de uma insólita herança do sistema escravista. O sofrimento dos escravos não acabou com as suas mortes e tampouco com a abolição da escravatura, se estendendo por gerações até o contexto atual. O fortalecimento da temática dos Direitos Humanos, nesse

sentido, parece ter sido insuficiente para o empoderamento quilombola, sobretudo pela escassez de políticas públicas sobre a matéria.

O racismo ambiental é outra temática relevante no contexto de abordagem do sofrimento nos quilombos. Rangel (2016) analisou a questão do racismo ambiental, traduzido como uma perspectiva da injustiça sofrida por minorias em um contexto racial, relacionado às terras e à degradação ambiental a partir de um estudo de caso na Comunidade Quilombola de Monte Alegre, no qual constatou que:

Denota-se que tanto a ação quanto a inação dos governos levam a uma institucionalização do racismo ambiental que precisa ser repensada e combatida para se erigir um estado de justiça. Ao se analisar os conflitos envolvendo o racismo ambiental, são observáveis que as comunidades quilombolas, a exemplo de minorias historicamente vulnerabilizadas e ausentes nas arenas responsáveis pela tomada de decisões, sofrem diretamente com os impactos advindos dos empreendimentos econômicos e com a omissão do Estado. Ao lado disso, não se pode esquecer que, comumente, as tradições e aspectos peculiares das comunidades não são reconhecidos pelo poder público, pelas empresas e pelas organizações, desdobrando-se em projeto que são construídos para as comunidades quilombolas sem que haja a respectiva presença. A realidade vivenciada pela Comunidade Quilombola de Monte Alegre, apresenta-se como característico caso de racismo ambiental, sofrendo os avanços típicos dos empreendimentos, tais como agronegócio, mineradoras e petroleiras, que encaram os territórios das comunidades quilombolas, de maneira geral, como as últimas fronteiras a serem exploradas (RANGEL, 2016, p. 137-138).

A lógica da sociedade capitalista na qual estamos inseridos é tragicamente voltada exclusivamente para o lucro, sem se preocupar com questões relevantes como o desenvolvimento sustentável e a preservação das comunidades tradicionais. No centro dessa questão, encontram-se as comunidades quilombolas, incapazes de competir com outros produtores rurais pela exploração mais lucrativa da terra, mas sendo importantes agentes da preservação ambiental e de práticas menos predatórias relacionadas ao meio ambiente. Abaixo, são apresentadas algumas manchetes que retratam o sofrimento quilombola no Brasil:

Figura 4 - Agressão da empresa Agropalma contra comunidades quilombolas.

Agropalma cava buraco com 2 metros de profundidade e acirra bloqueio do acesso de quilombolas à fazenda no PA; vídeo

Tensão em área controlada pela empresa ocorre desde a reocupação de quilombolas no último domingo, 6.

Fonte: G1 Pará³³

³³ Disponível em <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2022/02/12/agropalma-cava-buraco-com-2-metros-de-profundidade-e-acirra-bloqueio-do-acesso-de-quilombolas-a-fazenda-no-pa-video.ghml>. Acesso: 24 mar. 2022.

Figura 5 - Outra violação da Agropalma contra comunidades quilombolas paraenses.

AMBIENTE E AGRONEGÓCIO

No Pará, quilombolas são encurralados por seguranças armados e encapuzados de fornecedora da Nestlé

07.02.22 | Por Fábio Zuker, especial para o Joio

Fonte: O Joio e o Trigo³⁴.

Figura 6 - Assassinatos no campo: uma dura realidade do Maranhão e do Brasil.

INÍCIO > DIREITOS HUMANOS

ELITAS PREDATÓRIAS

Maranhão é o estado com mais assassinatos no campo em 2021, aponta relatório da CPT

Entre os quilombolas assassinados em conflitos no campo no país, todos foram registrados no estado

Mariana Castro

Brasil de Fato | Imperatriz (MA) | 20 de Dezembro de 2021 às 08:30

Fonte: Brasil de Fato³⁵.

Figura 7 - Manchete da Agência Brasil retrata aumento estrondoso do assassinato de Quilombolas em 2017.



Fonte: Agência Brasil³⁶.

Essas são apenas algumas em um figurativo “oceano de manchetes” da mídia tradicional e alternativa sobre as violações sofridas pelos remanescentes de quilombolas. Essas pessoas

³⁴ Disponível em <https://ojoioetrigo.com.br/2022/02/quilombolas-encurralados-por-seguranças-armados-e-encapuzados-da-agropalma-fornecedora-de-oleo-de-palma-para-nestle/>. Acesso em 24 mar. 2022.

³⁵ Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2021/12/20/maranhao-e-o-estado-com-mais-assassinatos-no-campo-em-2021-aponta-relatorio-da-cpt>. Acesso em 24 mar. 2022.

³⁶ Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-09/numero-de-assassinatos-de-quilombolas-em-2017-foi-o-maior-em-dez>. Acesso em 24 mar. 2022.

permanecem em seus espaços de resistência, denunciando os males e abusos contra os povos tradicionais, mas sem contarem com políticas públicas que efetivamente proporcionem a sua proteção e o combate aos agressores.

Nesse sentido, as comunidades quilombolas estão cada vez mais entregues à própria sorte, sem contar com perspectivas que possam gerar uma existência digna e pacífica na qual elas possam fazer uso racional da terra para a produção. Apresentar este panorama nacional dos obstáculos e sofrimentos que até hoje as comunidades remanescentes de quilombos sofrem no Brasil mostra-se como sustentáculo para subsidiar nossa análise no que tange propriamente ao objeto da presente pesquisa e ao seu lugar de resistência hoje.

3 DAS SENZALAS PARA OS QUILOMBOS: DIMENSÃO SOCIAL E HISTÓRICA DO QUILOMBO CAFUNDÁ ASTROGILDA

No presente capítulo será analisado o percurso histórico dos remanescentes das senzalas aos quilombos, dando ênfase para os aspectos legais e formais que compõem a realidade do Rio de Janeiro e mais especificamente das comunidades quilombolas de Vargem Grande. Busca-se demonstrar, através da seleção de materiais e informações coletados na pesquisa, como escravos fugitivos e rebeldes revoltavam-se com os abusos e violações por eles sofridos, movendo-se para os quilombos e os transformando em espaços de resistência e de luta, bem como de uma análise específica envolvendo a constituição da comunidade de remanescentes de quilombolas na qual será realizado o estudo de caso. Portanto, é também necessário aprofundar conhecimento sobre essas comunidades e tratar do contexto carioca especificamente.

No subtópico 3.1, intitulado “Comunidades Remanescentes Quilombolas e o Plano Diretor Do Município do Rio De Janeiro”, inicia-se pela abordagem das percepções dos escravos sobre suas condições de vida nas senzalas, gerando um espírito de luta e de indignação a partir do qual esses sujeitos empregavam fugas com o intuito de evitar a continuidade dos abusos e violências. Na mesma direção será analisado o Plano Diretor do Rio de Janeiro, indo desde o conceito desse instrumento dentro do cenário carioca até a participação das comunidades de remanescentes de quilombolas e outras minorias em sua elaboração e execução.

No subtópico intitulado “Comunidades Remanescentes Quilombolas e o Plano Diretor do Município Do Rio De Janeiro”, inicia-se pela abordagem das percepções dos escravos sobre suas condições de vida nas senzalas, gerando um espírito de luta e de indignação a partir do qual esses sujeitos empregavam fugas com o intuito de evitar a continuidade dos abusos e violências. Na mesma direção será analisado o Plano Diretor do Rio de Janeiro, indo desde o conceito desse instrumento dentro do cenário carioca até a participação das comunidades de remanescentes de quilombolas e outras minorias em sua elaboração e execução.

O próximo tópico trata da “Agricultura Urbana e o Cenário de Vargem Grande para as Comunidades Quilombolas, trazendo todo o contexto geográfico e histórico que envolve o bairro, assim como, o desenvolvimento da agricultura urbana e as políticas públicas municipais para as comunidades quilombolas, como os quilombos inseridos no bairro, apontados em Quilombo Cafundá Astrogilda e o Quilombo do Camorim, com destaque na pesquisa para o primeiro, o objeto de estudo. No subtópico seguinte, aborda-se a construção política e a análise

dos dossiês de certificação da Comunidade Quilombola do Cafundá Astrogilda no Parque Estadual da Pedra Branca. O subtópico seguinte trata ao longo do estudo sobre as relações étnico-raciais que sempre foram componentes relevantes para a vivência e a experiência dos escravos, dos quilombolas e de seus remanescentes no contexto da realidade brasileira.

3.1 COMUNIDADES REMANESCENTES QUILOMBOLAS E O PLANO DIRETOR DO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO

Agostini (2002) aponta que as senzalas eram contempladas como os alojamentos voltados para a ocupação por parte das comunidades escravas, como no caso das fazendas voltadas para a plantação de café. A autora defende a existência de um espaço de que não se traduz pela dicotomia de dominação e resistência que focaliza as relações de poder estabelecidas entre a casa-grande e a senzala, mas sim que busca compreender a realidade sociocultural e sociopolítica dos escravos do Brasil do passado. Quando se fala em uma “senzala”, outrossim, é concebido um espaço que extrapola os limites físicos e ambientais de suas descrições, mas sim territórios que eram ocupados pelos escravos enquanto sujeitos sociais, históricos, políticos e culturais.

Moura (1988) defende que é necessário reconstruir a visão histórica sobre as senzalas, já que as mesmas acabaram se transformando em espaços de resistência por parte dos escravos, os quais, de acordo com o autor, empreitavam em rebeliões com o intuito de reivindicar sua liberdade dos escravistas. O autor aponta ainda que os escravos no Brasil passaram a ter uma certa consciência de classe, se desenvolvendo politicamente e se organizando a partir da constatação de injustiças e abusos por eles sofridas:

(...) o escravo se encontrava, de um lado, como força de trabalho decisiva das formas tradicionais de economia, mas, de outro, transformava-se progressivamente em negação dessa economia. E à medida que se integrava no processo de transformação dessa forma de trabalho, integração que muitas vezes, ou melhor, quase sempre, não tinha caráter consciente, criava os elementos para que o processo de alienação passasse a se desenvolver no outro polo, na classe que, divorciada do processo de produção, era quem auferia todos os seus proventos: os senhores de escravos. (MOURA, 1988, p. 58).

É possível perceber, deste modo, que os escravos viviam uma contradição bastante particular, já que eram considerados objetos essenciais para a economia escravista ao mesmo tempo em que enfrentavam forte coerção social e política. Era importante, para a manutenção

dos interesses dos senhores dos escravos que estes se mantivessem alienados (talvez explicar o que você está chamando de alienação ou problematizar mais isso). Podemos fazer em mentoria também e com pouca ou nenhuma resistência e nenhum interesse de participação social e política. Era necessário, nesse sentido, mantê-los como objetos (VASCONCELOS, 2012).

Os proprietários dos escravos, segundo Torres de Souza (2011), observavam tudo o que acontecia nas senzalas, assim como no engenho de cana, nos terreiros e nos caldeirões, o que era prática corriqueira relacionada ao interesse em maximizar o controle da vida escrava, o que se refletiu, inclusive, na arquitetura das senzalas, buscando dividir os escravos em pequenos grupos para evitar que os mesmos se comunicassem e se dedicassem, mesmo com a escassez de recursos disponíveis, à organização e à resistência.

A partir dessas questões essenciais, é possível compreender as senzalas como mais do que os alojamentos ocupados pelas comunidades escravas do período escravista, mas também como espaços de luta e espaços políticos envolvendo a reivindicação dos direitos de escravos, sobretudo na perspectiva do tão sonhado direito à liberdade (MOURA, 1988). E, como veremos mais adiante, o percurso da senzala aos quilombos consiste, em essência, num movimento de luta política e social.

Santos (2006) descreve o Rio de Janeiro como a maior cidade escravista das Américas, tanto que, diante do fluxo de escravos chegados às terras cariocas, o município teve sua população escrava aumentada mais de 100% entre os anos de 1838 e 1849. O autor analisa as habitações e arranjos de moradia voltados para a ocupação dos escravos no Rio, enfatizando que “o morar escravo foi um assunto discutido, negociado e determinado pelas relações travadas entre cativos e seus senhores” (SANTOS, 2006, p. 143).

Nessa mesma direção, Reis (1995, p. 197) aborda os quilombos como "agrupamentos marginais ao mundo da escravidão, que praticavam a política do isolamento, numa tentativa de reconstruir pequenas Áfricas", sendo alternativa ao tratamento opressivo recebido pelos escravos nas senzalas, o que envolve não apenas alojamento inadequado, mas condições de vida em precariedade extrema, incluindo péssima qualidade de alimentação, nenhum lazer e tempo de descanso necessário somente para que o escravo pudesse trabalhar mais (SANTOS, 2006).

Nesse sentido:

O quilombola era um membro da comunidade escrava, ele frequentemente circulava entre a escravidão e a liberdade, ajudando toda a coletividade dos escravos a redefinir, perante os senhores, novos espaços de barganha. Ser quilombola era um item do “currículo” de escravo e, para que este não se tornasse permanente, muitos senhores amenizavam as brutalidades, o que se tornou especialmente verdadeiro em certas conjunturas políticas. Em geral, na origem da fuga para a formação de quilombos

estava exatamente a intransigência de senhores que desrespeitavam certos ganhos — que os escravos já consideravam direitos —, permitindo o afloramento de impasses insuperáveis dentro da rotina da fazenda e da casa (REIS, 1995, p. 198).

Justamente pela complexidade das relações sociais do período escravista, Rios e Mattos (2004) discutem o pós-abolição como um problema histórico, que extrapola a compreensão da abolição do cativeiro, já que os escravos pareciam ter saído das senzalas, mas também da história, e sua força de trabalho passou a ser substituída pela chegada em massa dos imigrantes europeus, esses revestidos de cidadania e de prestígio social, ao contrário dos africanos aprisionados por séculos no Brasil.

Gomes (1996) relata que a historiografia carioca compreende que a partir de 1659, as notícias do interior que chegavam à cidade do Rio de Janeiro informavam sobre negros que abandonavam as lavouras e ocupavam as matas, buscando estabelecer quilombos nos quais se aliavam e se organizavam em número considerável. Uma década depois, ainda de acordo com o autor, as autoridades fluminenses se preocupavam com a movimentação dos grupos quilombolas próximos à capital da capitania:

De fato, os quilombos já pareciam ser naquela ocasião um problema crônico para a referida capitania. Talvez sua proximidade das periferias e dos centros urbanos assustasse sobremaneira as autoridades. Além das constantes deserções de cativos havia o perigo do incitamento a insurreição. Era necessário providências rápidas e efetivas. Para combater quilombolas no interior das matas era preciso contar com homens experientes neste tipo de serviço. Naquela ocasião, pediu-se autorização ao governador local para que Antonio Raposo fosse "conquistar o dito mocambo". Este, morador da capela de Taubaté, ao que parece estava só de passagem pelo Rio de Janeiro, mas se colocava à disposição para realizar a tarefa, apesar do "*grande risco que corre a sua peçoa*". Seria necessário, então, também autorização para que pudesse reunir "*gente necessária*" e "*fazer despesa considerável*". Teria ainda permissão para "*uzar de todos os estratagemas de guerra para destruir o dito mocambo e prezonar a todos negros e gente que nelle se achão[,] matando os que se não quizerem entregar*". Quanto a tomadia a ser cobrada pela captura dos quilombolas, cada senhor pagaria "*20\$ por cada hum delles*", e aqueles que se recusassem a efetuar tal pagamento perderia para o referido a posse do escravo capturado e até vendê-lo. Finalmente teria ele direito de ficar com "*todas as crias que apanhar nascidas*". (GOMES, 1996, p. 9-10).

Ora, quando o escravo abandonava a senzala e buscava por algum resquício de liberdade na constituição de um quilombo, aquilo se tornava instantaneamente uma preocupação das autoridades do Rio, a exemplo do que já vinha acontecendo em outras capitais e regiões brasileiras e que culminaria em processo gradual e árduo, no colapso do sistema escravista (GOMES, 1996). Esse recorte histórico é de extrema relevância para compreender a visão da sociedade como um todo e das autoridades cariocas sobre os quilombos e quilombolas,

inclusive, atualmente, no tocante às ações e instrumentos públicos, a exemplo do Plano Diretor do RJ que será analisado mais adiante no presente tópico.

Fonseca da Silva (2018, p. 116) aponta que “os quilombos, além de serem locais de refúgio na época da escravidão, também se tornaram a única forma de sobrevivência dos ex-escravos após a Lei Áurea”, já que inexistia política pública pós-abolicionista que pudesse conceder qualquer apoio socioeconômico para tais populações. E, embora legislações tenham sido editadas ao longo dos séculos que versavam sobre os ex-escravos, o autor reforça que “políticas públicas focadas nos quilombolas são norteadas por ações afirmativas específicas e somente a partir dos anos 2000 começaram a ser aplicadas no Brasil” (SILVA, 2018, p. 121), através da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR), do Programa Brasil Quilombola e também da criação da Secretaria Especial de Políticas e Promoção para a Igualdade Racial (SEPPIR).

Braga e Pedrosa (2021) corroboram com tal entendimento ao afirmarem que após quatro séculos de escravidão no país, foi concedida aos escravos uma 'liberdade' não efetivamente planejada, já que os ex-escravos não receberam terras para cultivar ou qualquer outro tipo de indenização pelos anos de abuso, sem assistência ou recursos para almejar inserção social e no mercado de trabalho, o que inclui a falta de políticas para moradia ou para quaisquer outros direitos aos personagens dessa triste história brasileira. E, nesse contexto, é a falta de políticas públicas que contribuíram para o fortalecimento dos quilombos no Brasil:

[...] Sem assistência por parte do Estado, ficando sob a própria sorte, muitos ex-escravos foram em busca de quilombos, que até então eram locais onde aqueles que conseguiam fugir das fazendas inicialmente se escondiam e depois recomeçavam suas vidas, fixando moradia e cultivando para sua subsistência. A partir da abolição, esses quilombos foram refúgios para muitos ex-escravos. (BRAGA; PEDROSA, 2021, p. 2).

Essas ponderações sobre as políticas públicas são essenciais para a apresentação do Plano Diretor do Rio de Janeiro. Villaça (1999) destaca que o conceito teórico de Plano Diretor se desenvolveu no Brasil aproximadamente nos anos 50, mesmo que a expressão já surgisse em outros documentos, como no Plano Agache para o Rio de Janeiro (de 1930). Nesse contexto, conceitua o Plano Diretor como o instrumento legal para a orientação da ocupação do solo e dos territórios, considerando interesses coletivos e particulares, bem como a preservação da natureza e da memória.

O artigo 182 da CF/88 afirma que a política de desenvolvimento urbano, executada pelo Poder Público municipal, tem como intuito ordenar o pleno desenvolvimento das funções

sociais do município e assegurar o bem-estar dos habitantes, sendo que em seu parágrafo 1º é estabelecido que o plano diretor, aprovado pela Câmara Municipal e obrigatório para quaisquer cidades com mais de 20.000 habitantes consiste no instrumento básico da política de desenvolvimento e de expansão urbana.

Leite *et al.* (2018) apontam que o Plano Diretor vem sendo discutido como um instrumento que deve contar com a participação / representação das comunidades quilombolas, sobretudo no contexto da preservação de suas formas de vida e de suas conexões com os territórios. Deste modo, o Plano Diretor de diferentes municípios passa a viabilizar a correção de uma omissão histórica do Poder Público sobre os direitos dos quilombolas em âmbito nacional.

Para os fins pretendidos no desenvolvimento do presente estudo, o que importa é a existência do Plano Diretor do Rio de Janeiro, não em perspectiva histórica, mas sim uma análise dos últimos documentos da matéria que versam sobre as comunidades quilombolas. O mais recente é o Projeto de Lei Complementar nº. 44/2021³⁷, que almeja a revisão do Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano Sustentável da cidade, dispondo sobre a política ambiental do Rio, instituindo a revisão em si, bem como dando outras providências. A seguir, serão analisadas as principais disposições do Projeto de Plano Diretor sobre a temática quilombola.

O §3º do artigo 64 do Plano aponta que áreas ocupadas por comunidades tradicionais, como é o caso dos quilombolas, são consideradas áreas de restrição à ocupação, enquadradas no terceiro nível protetivo como áreas de transição entre áreas de objetos de proteção ambiental e áreas com ocupação urbana controlada, assegurando a preservação da relevância sociocultural e utilização/ocupação compatíveis com a manutenção da cobertura vegetal do Rio de Janeiro.

Já a alínea “d” do inciso VII do artigo 127 do Plano (que trata das áreas de especial interesse) conceitua as comunidades remanescentes de quilombos (ou comunidades quilombolas) como grupos ou comunidades étnico-raciais, de acordo com critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra que se relaciona com a resistência à opressão histórica sofrida e atendida por processos de reconhecimento e demarcação territorial nos termos da legislação vigente.

São apenas esses dois dispositivos que tratam da questão quilombola carioca no Projeto de Lei Complementar nº. 44/2021. Passa-se então para a análise do Plano Diretor atual,

³⁷ Disponível em <http://aplicnt.camara.rj.gov.br/APL/Legislativos/scpro2124.nsf/d305f3c25ec55a360325863200569353/29c579e1ba143199032587580054c6a6?OpenDocument>. Acesso em 15 set. 2022.

aprovado pela Lei Complementar nº. 111, de 1º de fevereiro de 2011³⁸. Nesse documento, mais especificamente no artigo 70, parágrafo 2º, fica estabelecido que poderão ser declaradas como Áreas de Especial Interesse Cultural (AEICs) os territórios afetados pelos processos de regularização fundiária das comunidades tradicionais, como no caso dos remanescentes de quilombos e terras indígenas, ou ainda sítios de relevante interesse arqueológico.

Correia, Akerman e Costa (2018) destacam que no ano de 2012, durante sete dias consecutivos no mês de julho, foi implementado o projeto denominado “Plano Diretor Participativo Local” do RJ, o qual é vislumbrado pelas estratégias descritas a seguir:

I. A primeira estratégia, denominada como imersão, promove o 'mergulho' no contexto do Quilombo durante o período de intervenção, conhecendo a paisagem local e as atividades realizadas diariamente pela comunidade quilombola, envolvendo suas histórias de vida e os vínculos estabelecidos;

II. Já a segunda Estratégia contempla o mapeamento de redes de suporte, com o intuito de identificar a enunciação e percepção das demandas a partir das relações entre moradores em suas atividades cotidianas e seus lugares, produzindo *eco mapas* representativos de diferentes quilombos cariocas;

A terceira estratégia consiste na realização de rodas de conversas, com espaço coletivo III. e temático entre os moradores dos quilombos, para que os mesmos pudessem aprofundar suas impressões e experiências, com as lideranças redigindo uma carta com suas deliberações e justificativas com o intuito de facilitar a comunicação com representantes do Poder Público;

IV. A estratégia de número 4 do Plano envolveu a elaboração de oficinas locais e projetos de vida coletiva, com demandas de curto prazo problematizadas e atendidas pela Prefeitura do Rio, como no caso de duas lideranças femininas convidadas para integrar o Conselho Municipal de Saúde (CMS) e de outra moradora convidada para participar do Conselho Municipal da Cidade (CMC).

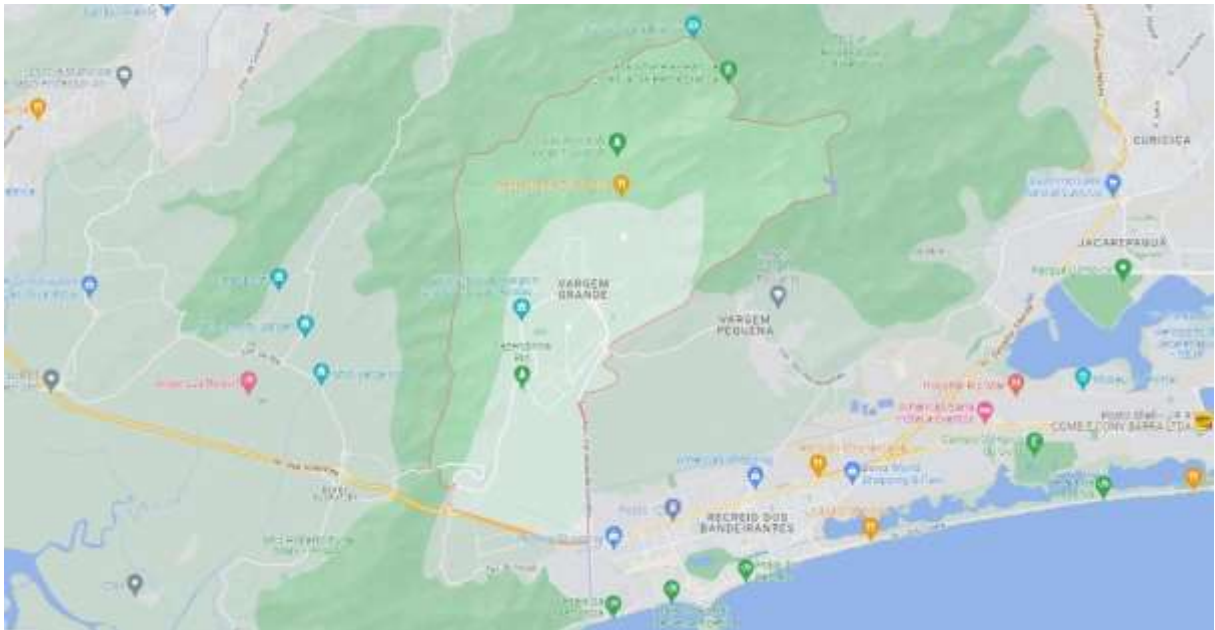
É possível constatar, desta maneira, que o Plano Diretor, no texto frio da legislação, considerando o atual e o Plano em discussão para o Rio de Janeiro, que a temática quilombola é pouco aprofundada, se limitando à conceituação dos povos e a poucos apontamentos sobre a preservação dos territórios. Por isso, iniciativas e intervenções como “Plano Diretor Participativo Local” podem gerar repercussões positivas no tratamento da temática, inclusive pautando a discussão sobre políticas públicas que envolvem os remanescentes quilombolas no Rio de Janeiro. Em posse destes conhecimentos, passa a ser analisada a agricultura urbana e o cenário de Vargem Grande para as Comunidades Quilombolas.

³⁸ Disponível em <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=178079>. Acesso em 15 set. 2022.

3.2 AGRICULTURA URBANA E O CENÁRIO DE VARGEM GRANDE PARA AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Vargem Grande é um bairro localizado na Zona Oeste do Rio de Janeiro, apresentada, em destaque, no mapa abaixo:

Figura 8 - Localização de Vargem Grande.



Fonte: (Reprodução) Google Maps.

Segundo Ribeiro de Oliveira (2007) Vargem Grande conta com uma área de 3.938,04 ha, se encontrando na Região Administrativa da Barra da Tijuca, fazendo limite com os bairros Recreio dos Bandeirantes, Vargem Pequena, Camorim, Jacarepaguá, Senador Câmara, Campo Grande, Guaratiba e Barra de Guaratiba. Localiza-se no sopé do Maciço da Pedra Branca, tendo a imagem de bairro carioca como de um espaço rural, com predominância de atividades ligadas ao campo, sobretudo pela grande cobertura verde pertencente ao Parque Estadual da Pedra Branca.

Nesse sentido:

Historicamente Vargem Grande (assim como Vargem Pequena e Camorim, à época engenhos) pertencia ao Mosteiro de São Bento deixada como herança por Vitória Correia de Sá em 1667. Sua produção era voltada basicamente a produtos como açúcar, carne, anil e materiais de construção (tijolos, telhas e madeira). Durante o século XIX houve também uma larga produção de café. Em 1891, as terras foram vendidas a duas empresas: Banco do Crédito Móvel e Companhia Engenho Central

de Jacarepaguá. “Ao Banco elas foram transferidas quando a Companhia Engenho Central de Jacarepaguá foi extinta. Estas companhias haviam comprado do Mosteiro de São Bento que, por sua vez, recebeu grande parte das terras como doação de Dona Vitória de Sá, em 1667”. A cidade do Rio de Janeiro, desde os anos de 1980, e com maior intensidade nos anos 90, teve sua expansão física muito acentuada em direção à Zona Oeste. Porém, o Estado desde muito antes previu e “preparou” essa expansão através do Plano Piloto para a ocupação da Baixada de Jacarepaguá e Barra da Tijuca, elaborado pelo arquiteto Lúcio Costa, durante a gestão do governador Francisco Negrão de Lima (1968/1971). (OLIVEIRA, 2007, p. 2).

Ainda de acordo com Oliveira (2007) Vargem Grande é um bairro que tem passado por transformações, sobretudo desde a década de 1990, com uma tendência crescente para a urbanização do bairro, com o acréscimo de equipamentos urbanos, ainda mantendo a natureza visível, sobretudo no contexto da floresta das encostas, contribuindo para a manutenção de sua percepção como um espaço rural. Para a autora, trata-se de um espaço que é “vendido” como de paisagem natural intocada, o que dialoga diretamente com os problemas da ocupação urbana do território.

Mello (2021, p. 94) destaca que as práticas de agricultura urbana no Rio, a exemplo da maior parte das cidades do Brasil, não são recentes e acolhem atividades como "hortas em escolas, em quintais, em parques, em lajes, em praças públicas, em vazios urbanos e áreas residuais, além do plantio e beneficiamento de plantas medicinais, da produção de fitoterápicos e da realização de feiras urbanas", dentre outras, inserindo-se geralmente em pequenas áreas com produtos voltados à subsistência ou venda em pequenas escalas. No quadro abaixo estão identificadas as políticas públicas em prol da agricultura urbana carioca, contemplando leis municipais e estaduais sobre a matéria:

Quadro 2 - Políticas Públicas em AU presentes na região estudada (Leis estaduais/municipais).

LEI	DISPOSIÇÕES	NATUREZA
Lei nº. 8366, de 02 de abril de 2019.	Dispõe sobre a política estadual de apoio à agricultura urbana.	Estadual
Lei nº. 8625/19, de 18 de novembro de 2019.	Dispõe sobre a política estadual de desenvolvimento rural sustentável, de agroecologia e de produção orgânica no Estado do Rio.	Estadual
Lei nº. 5.594/2009, de 11 de dezembro	Cria o Sistema e a Política Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional Sustentável do Rio de Janeiro.	Estadual
Lei nº. 6691 de 9 de novembro de 2019	Dispõe sobre a Política Municipal de Apoio à Agricultura Urbana e Periurbana.	Municipal

Fonte: Elaborado pela autora do presente estudo a partir das contribuições de Mello (2021, p. 96).

Oliveira *et al.* (2020) apontam para a agricultura urbana agroecológica como atividade proeminente da região de Vargem Grande, como na produção de frutas, legumes, hortaliças e

adubo, sendo fonte de sustento para diversas famílias e comunidades inseridas nesse espaço geográfico. Tavares dos Santos (2015) buscou analisar os campos de atuação dos agricultores em Vargem Grande, enfatizando a necessidade de produção de estudos sobre a agricultura urbana no contexto da região:

Valorizando a horticultura como objeto de reflexão, as temáticas decorrentes apontam para maiores investimentos no campo da agronomia, da tecnologia de cultivos e manejo de sistemas produtivos. O predomínio desses temas aponta para a finalidade dos investimentos realizados sobre a horticultura, objetivando o aumento da produtividade tanto por sistemas de manejo, quanto do aperfeiçoamento genético e técnicas de adubação e fertilização química. A horticultura enquanto objeto privilegiado de reflexão de processos de trabalho familiar, sua relação com a agricultura urbana e redes de comercialização, por exemplo, não receberam a atenção dos pesquisadores (SANTOS, 2015, p. 72).

Avançando especificamente para a questão quilombola em Vargem Grande, Adad de Miranda (2019a) destaca que o bairro passou a se evidenciar como um movimento de resistência à remoção no ano de 2016. Dentre os quilombos inseridos no bairro, aponta para Quilombo Cafundá Astrogilda e para o Quilombo do Camorim, de modo que as “peculiaridades do bairro representadas pela comunidade quilombola, pela proximidade e respeito pela natureza e pelo cultivo da terra fizeram com que seus moradores desenvolvessem uma identificação forte com o local” (MIRANDA, 2019a, p. 1.675).

Em outro estudo, Miranda (2019b) reforça que foi no ano de 2016 que foi formada a Articulação Plano Popular das Vargens (APP), que contou com propostas que visavam a preservação ambiental somada à defesa das formas de vida locais, incluindo comunidades quilombolas, trabalhadores rurais e favelas, elencando como questão primordial a luta contra a remoção. Esse problema é contemplado sobre a perspectiva do desenvolvimento turístico do bairro, em apontamentos sob os quais grifo:

A presença do Maciço da Pedra Branca ainda contribuiu para a transformação de Vargem Grande em um polo de ecoturismo, contando com passeios a cavalo, aluguel de sítios, criação de plantas ornamentais e trilhas rústicas, o que somado às suas qualidades cênicas e climatológicas permitiu o surgimento de um polo gastronômico, a construção de um grandioso parque aquático (...) e de um pequeno número de hotéis. Apesar do desenvolvimento turístico, **a economia em grande medida baseia-se na agroecologia e na agricultura familiar através da produção de alimentos e de plantas medicinais para consumo próprio e/ou comercialização, além da criação de animais, sendo realizadas nos quilombos**, nos assentamentos de pequenos produtores e em moradias com quintais produtivos. (MIRANDA, 2019b, p. 72).

A grande presença da natureza transforma Vargem Grande em um território de interesse turístico (OLIVEIRA, 2007), mas, vide os apontamentos de Miranda (2019a; 2019b) a

agricultura urbana quilombola desempenha um papel de protagonismo econômico da região, o que reforça a importância de transformação dos quilombos como espaços de luta e resistência. De acordo com tal autora, os diferentes grupos sociais inseridos em Vargem Grande compreendem a valorização das comunidades quilombolas de um modo geral, inclusive na dinâmica afetiva, o que estimula um interesse das pessoas sobre as vivências e experiências dos quilombos, como no caso do Astrogilda (MIRANDA, 2019a).

Miranda (2019b) afirma que a paisagem é formada a partir da interação com a natureza no local, mas também pelas trocas sociais, de modo que o quilombo, ao aproximar pessoas para a história de Vargem Grande e para o trato com o meio ambiente, contribui para a geração de um sentimento de pertencimento ao local. A partir da análise de relatos dos habitantes, a autora pondera o seguinte:

No caso de Vargem Grande, a origem e a proximidade com o quilombo influenciaram a forma de experienciar o bairro. A partir do contato com o quilombo, os demais moradores desenvolvem, além de um senso de responsabilidade com o lugar, um cuidado com terra, porque é dela que seus moradores tiram a energia para persistir, tal qual Anteu. Na mitologia grega, Anteu, filho da deusa Gaia e do deus Poseidon, em sua luta contra Hércules mostra que sua força vem da terra (BRANDÃO, 1987); os pés que tocam a superfície terrestre garantem a sua fortaleza, pois o solo firme é sinônimo de estabilidade. O contato com a natureza não domesticada, com a “terra do jeito que ela é”, de modo semelhante a Anteu, parece fortalecer os entrevistados e ‘prendê-los’ a Vargem Grande, se não fisicamente, mentalmente (MIRANDA, 2019b, p. 112).

Se outrora os quilombolas eram tidos como indesejáveis no cenário do Rio de Janeiro e do Brasil como um todo (RIOS; MATTOS, 2004), verifica-se que isso não ocorre, ao menos no contexto atual, com o quilombo localizado em Vargem Grande, o qual é valorizado socialmente e economicamente pelos habitantes da região. Por isso, as atividades de agricultura urbana quilombola se demonstram tão relevantes, já que geram as condições para a preservação da comunidade e contribuem para a manutenção dos laços de afeto com o território.

Nesse sentido, tem-se que:

O comprometimento com as características que dão valor à região, isto é, a natureza, as pessoas, o quilombo, os aspectos culturais, moveram seus moradores a se engajarem num movimento de resistência que não objetivava necessariamente uma realização pessoal, mas coletiva. Nesse sentido, a preservação do lugar corresponde à manutenção da comunidade, ou seja, a proteção do ambiental implica a defesa do social. O elo observável entre o ambiental e o social torna possível entender como a relação com o lugar influencia a resistência no caso de Vargem Grande. (MIRANDA, 2019a, p. 1.679).

Diante desses apontamentos é possível constatar que, em caráter de unicidade é reconhecida a importância da agricultura urbana e do próprio quilombo para a construção da identidade de Vargem Grande. No tópico seguinte, será abordada a construção política e a análise dos dossiês de certificação da Comunidade Quilombola do Cafundá Astrogilda no Parque Estadual da Pedra Branca.

3.3 A CONSTRUÇÃO POLÍTICA E A ANÁLISE DOS DOSSIÊS DE CERTIFICAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAFUNDÁ ASTROGILDA NO PARQUE ESTADUAL DA PEDRA BRANCA

Doravante, a análise recai especificamente sobre a comunidade Quilombola do Cafundá Astrogilda. Segundo Silva (2017) tal comunidade está inserida no Parque Estadual de Pedra Branca (PEPB), o qual fora instituído por meio da lei nº. 2.377/94, trazendo aos moradores uma série de restrições em relação ao cultivo, construção e reformas de moradias que antes não existiam, com outra política pública sendo trazida em 1995, com a lei nº. 2.393, a qual versa sobre a permanência das populações nativas nas áreas de preservação, com os direitos para exploração dos modos de vida, desde que não impactem negativamente no ambiente, os resguardando de remoção.

Ainda de acordo com Silva (2017) que a comunidade Cafundá Astrogilda tem existência que remete há mais de 200 anos, sendo certificada oficialmente pelo processo de autos nº. 01420.013635 de outubro de 2016, como Comunidade Tradicional Remanescente de Quilombolas pela FCP, instituição pública voltada para a promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira. A nomenclatura adotada para o quilombo envolve a homenagem à matriarca da comunidade, Astrogilda Santos Mesquita, ao passo em que a palavra "*cafundá*" significa "lugar distante" (SILVA, 2017).

Dória (2022) destaca que as formas de existência no cotidiano e a dinâmica das relações sociais de pobres e trabalhadores foram registradas desconsiderando contextos sociais e políticos, havendo informações indiretas, as quais, de modo fragmentado, dispõe sobre as formas de vida e organização social dessas classes, como no caso dos agricultores de Vargem Grande, formadores da Comunidade Agricultores Negros e Mestiços atualmente conhecida como Comunidade Quilombola Cafundá Astrogilda. A existência dos agricultores negros e mestiços que atuavam em Vargem Grande também é relatada por Moraes e Freitas (2022)

quanto ao contexto de origem do quilombo Cafundá Astrogilda, de modo que em sua própria natureza, a comunidade quilombola está vinculada ao trabalho de agricultura urbana.

De acordo com Fernandes, Baptista e Silva (2020) uma das características fundamentais da comunidade situada no Cafundá Astrogilda se dá em uma tendência comum de remanescentes quilombolas cariocas: grandes festas são utilizadas para a comemoração das conquistas políticas, ao passo em que datas importantes buscam a arrecadação de dinheiro (como no caso de feijoadas públicas), o que também ocorre em outras comunidades, como o Quilombo do Camorim (também se localiza no Maciço e o Quilombo do Sacopã).

A certificação da comunidade Astrogilda, contudo, é significativamente recente:

Cafundá Astrogilda é um dos núcleos familiares que compõem na acepção mais ampla o Quilombo Vargem. Seus membros são predominantemente agricultores de famílias que vivem no Maciço da Pedra Branca há aproximadamente 200 anos, porém como sua certificação é recente (16 de agosto de 2014), muitos trabalhos anteriormente já se referiram a eles apenas como agricultores (...) Jorge dos Santos Mesquita, que herdou de sua matriarca (Astrogilda Ferreira da Rosa) o respeito da comunidade, foi importante para o processo de certificação do Cafundá Astrogilda na Fundação Cultural Palmares. Além disso, nos anos seguintes foi uma das figuras públicas de referência, contando histórias na Ação Griô (visitas guiadas por membros da comunidade ao quilombo). (FERNANDES; BAPTISTA; SILVA, 2020, p. 14).

Cáceres (2017) recorda que o reconhecimento de tal comunidade quilombola pelo Poder Público nacional se deu em setembro de 2014, mediante o certificado entregue pela Fundação Cultural Palmares (FCP). O motivo principal do pedido de certificação, para tal autora, refere-se ao vínculo com o passado de escravos refugiados na região, o que envolve aspectos culturais, sociais, políticos, religiosos e também, naturalmente, territoriais:

A partir desse momento, uma pedagogia sobre identidade e direitos étnico territoriais foi posta em marcha. As categorias de quilombolas e remanescentes de quilombo começaram a ser acionadas, especialmente para fora da comunidade nos distintos processos de negociação com o Estado e demais instituições. Internamente, os habitantes do maciço vestiram com dificuldade a categoria, preferindo ainda serem chamados como agricultores ou lavradores, aqueles que estão ligados com essa atividade. Indiscutivelmente a emergência de novos sujeitos políticos impõe, entre outras coisas, uma discussão crítica sobre as condições sociais de produção do passado e as formas como as memórias começam a serem constituídas sob enquadramentos políticos (CÁCERES, 2017, p. 267).

Silva (2017) aponta que desde sua certificação em 2014, a comunidade passou por uma série de processos de valorização e ressignificação dos aspectos da cultura campesina local, dentre os quais destaca-se a culinária, transmitida pelas gerações e constituída por uma série de receitas e formas de fazer específicas. Essa certificação, de acordo com a autora, não veio acompanhada de amplas ações formativas que pudessem legitimar e justificar pressupostos

jurídicos, étnicos, culturais e de autodeterminação dos seus membros, de modo que mesmo que seja importante a certificação, ela não resolve os problemas vivenciados pela comunidade quilombola analisada no presente estudo.

A autora supramencionada destaca que o Instituto Panela de Barro³⁹ que auxiliou no processo de certificação, contribuiu para a assinatura de muitas pessoas para a formalização do processo de autos nº. 01420.013635/2013-11 na Fundação Palmares, que já estava aberto desde outubro de 2013, com o intuito de conceder o título para ajudar a comunidade a afirmar seu pertencimento ao território e assegurar seu direito de moradia naquele espaço geográfico. Passa-se, a partir dessas importantes questões, para a análise dos dossiês de certificação do Cafundá Astrogilda.

O dossiê enviado para a Fundação Palmares no ano de 2013 e abordado por Silva (2017) teve como referência a base a história da matriarca Astrogilda Ferreira da Rosa, que edificou as noções de tradicionalidade e de manifestações religiosas de umbanda, sendo que nesse documento é apresentado o primeiro brasão da comunidade quilombola, o qual dialoga com símbolos religiosos e do catolicismo do antigo oratório do centro umbandista Pai Tertuliano, sustentado por Astrogilda e por seu esposo Celso dos Santos Mesquita. Abaixo, é apresentado o brasão utilizado pela comunidade:

Figura 9 - O Brasão tradicional da comunidade quilombola Cafundá Astrogilda.



Fonte: Silva (2017, p. 84).

³⁹ Trata-se de uma ONG (Organização Não-Governamental) que atua com comunidades tradicionais, em especial com projetos itinerantes envolvendo quilombolas e indígenas. Informação disponível em https://www.facebook.com/paneladebarroinstitutoetnicoculturalambiental/about_details. Acesso: 27 nov. 2022.

No brasão antigo, apresentado no documento do dossiê de 2013, é possível observar a figura do preto velho centralizada, com símbolos religiosos de matriz africana desenhados em seu entorno, assim como a cruz cristã/católica. Acima do preto velho, encontra-se o desenho de São Jorge enfrentando o dragão com sua lança, sincretizado como Ogum, o qual se representa como um símbolo do imaginário de luta e resistência do Cafundá Astrogilda. Ele é bem distinto do brasão utilizado atualmente pela comunidade quilombola, o qual também é apresentado abaixo:

Figura 10 - O “novo” Brasão comunidade quilombola Cafundá Astrogilda



Fonte: (Reprodução) Facebook.

Percebe-se que o novo brasão (com referências tribais), apresentado acima, é bastante distinto do brasão tradicional constado no primeiro dossiê encaminhado à Fundação Palmares: neste, há uma concepção que remete mais aos símbolos dos povos tradicionais, como a lança e as mulheres que carregam objetos em suas cabeças, ao fundo. Contudo, a integração do Cafundá Astrogilda em termos étnicos e raciais está representada nas figuras de ‘homenzinhos’ localizados na parte inferior do escudo, representando o negro, o branco, o pardo e o indígena.

A escolha de São Jorge no brasão original também representa a luta da comunidade em função do reconhecimento e da valorização de sua identidade. Trata-se de uma representação de toda a conjuntura histórica do quilombo, que na época de encaminhamento do primeiro dossiê, em 2013, já contava com mais de dois séculos de existência, mas ainda sem o *reconhecimento oficial* do governo como comunidade remanescente dos quilombos. Todavia, essas problematizações ficam apenas no campo das especulações a partir da teorização da

autora do presente estudo, já que no processo de pesquisa, não foram localizadas menções específicas sobre o motivo para a seleção do brasão original no dossiê de 2013.

Silva (2017) destaca que a história do Cafundá Astrogilda dá o grande tom ao documento de solicitação da certificação da comunidade, sendo ela contada pelo griô⁴⁰ e as primeiras ações Griô, compondo uma possível organização dos fatos históricos do entorno do quilombo em Vargem Grande:

Estas ações eram visitas guiadas da parte de baixo do morro, pouco acima do final da Rua Pacuí que seguiam até sua casa no quintal familiar demarcado como sede, onde os estudantes tomavam café e podiam ouvir suas histórias, descansar, nadar na piscina natural montada ao lado de sua casa ou no rio próximo ao local, voltaremos a tratar destas visitas no terceiro capítulo. Por ora, nos pareceu necessário discutir a narrativa da história local a suas funções discursivas para que no próximo tópico a descrição da ocupação do bairro de Vargem Grande pelos diferentes ciclos de cultivo e a vida dos agricultores locais possam ser respectivamente o recorte micro e macro da mesma área, por lado narrada pela memória e por outro pela historiografia (SILVA, 2017, p. 59).

A estratégia contida nos dossiês foi adequada para a obtenção do processo de certificação: de um lado, apresenta uma narrativa histórica daquele espaço e daquela comunidade como oriundos dos escravos fugitivos e da constituição do quilombo; de outro, representam a participação da comunidade quilombola no cotidiano de Vargem Grande, inclusive sendo convidativa para que pessoas de fora da comunidade possam conhecê-la. Isso tudo, naturalmente, mantendo a preservação dos laços afetivos, sociais, culturais e políticos com o território no qual se fazem presentes.

Considerando o pouco trato à dimensão quilombola no Plano Diretor do município do Rio de Janeiro, apresentado anteriormente, é constatado um esforço comprovativo da comunidade Cafundá Astrogilda para não apenas afirmar a autodeterminação quilombola, como também para demonstrar a relevância da mesma para Vargem Grande, sendo possível contextualizar essa importância com o reconhecimento social do quilombo para as demais classes presentes na região do bairro (MIRANDA, 2019b).

Silva (2017) afirma que, ao contrário de outros quilombos em processo de certificação, como o próprio Camorim⁴¹, o Cafundá Astrogilda não se encontrava em posse de quaisquer outras pesquisas prontas para anexo, de modo que a narrativa foi realizada pelo descendente Jorge do Santos Mesquita e ilustrada com fotos das áreas citadas. A autora destaca a

⁴⁰ Griô (ou mestre/a) é aquele cidadão reconhecido pela comunidade como um herdeiro dos saberes e fazeres tradicionais, produzindo e transmitindo culturas de geração em geração. Informação disponível em <<http://graosdeluzegrio.org.br/acao-grio-nacional/o-que-e-grio/>>. Acesso em 27 nov. 2022.

⁴¹ Localizado na Estr. de Camorim, 922 - Jacarepaguá, Rio de Janeiro - RJ, 22780-070.

apresentação de um segundo dossiê, um pouco menor que o primeiro, que ainda carecia de textos e outros documentos, como o registro de nascimento de Astrogilda.

Nesse sentido:

No dossiê de Cafundá não há um laudo, o que possivelmente se explica por diferenças nos procedimentos técnicos da própria FCP, já que o laudo foi feito por uma técnica da instituição e trouxe uma série de informações sobre o Camorim que não possui paralelo no dossiê de Cafundá. A visita foi feita em 2009 para compor o dossiê. Mas que só foi enviado em 2013, mesmo ano que o de Cafundá, possivelmente quando a visita não era mais uma exigência do processo e o laudo foi inserido apenas como mais um anexo comprobatório. A ordem dos documentos nestes dossiês não segue exatamente o mesmo padrão de organização, nem mesmo uma classificação numérica, o que os deixa confusos e torna a comparação entre ambos, desigual e fragmentária, apesar dos aspectos semelhantes. (SILVA, 2017, p. 112).

Diante das dificuldades documentais enfrentadas pelo Cafundá Astrogilda em seu processo de certificação juntamente à Fundação Palmares, a formalização pode ser apontada como uma das grandes conquistas das comunidades quilombolas de Vargem Grande. Assim, essas dificuldades documentais não podem (e nem poderiam) ser um impeditivo para a certificação da comunidade, já que é de notório entendimento e existem outras produções científicas que versam sobre a ocupação histórica do território pelos membros pertencentes ao Cafundá Astrogilda.

Conhecer a construção política e os documentos de certificação utilizados para credenciar a comunidade de remanescentes de quilombolas do Cafundá Astrogilda dentro do Parque Estadual da Pedra Branca é condição fundamental para uma melhor compreensão sobre o funcionamento da comunidade e para a relevância do território para tais pessoas. Em posse dessas informações, o tópico seguinte irá problematizar o racismo estrutural e fundiário dentro da perspectiva de abordagem do estudo.

3.4 A QUESTÃO DO RACISMO ESTRUTURAL E FUNDIÁRIO: PROBLEMATIZAÇÃO NECESSÁRIA AO OBJETO

Diante do exposto, ao longo do estudo é possível constatar que as relações étnico-raciais sempre foram componentes relevantes para a vivência e a experiência dos escravos, dos quilombolas e de seus remanescentes no contexto da realidade brasileira. Para aprofundar tal análise e problematizar o objeto de pesquisa, inicia-se com a definição de racismo estrutural proposta por Almeida (2017), que considera o fenômeno como algo compreendido em termos

políticos, sociais, jurídicos, ideológicos e culturais, sendo algo institucionalizado e que fornece o sentido, as lógicas e as tecnologias para as formas de desigualdade e violência que acabam por moldar a vida social na contemporaneidade.

Moura (2004) corrobora com tal entendimento ao afirmar que a liberdade dos escravos não esgota o problema racial (ou do racismo) em si, já que a escravidão e seus desdobramentos pós-abolicionistas acabam mantendo vivas as discussões sobre o racismo estrutural no país. Almeida (2017) aponta que o preconceito racial aborda o juízo de estereótipos a indivíduos de grupos racializados (como ao considerar negros como violentos e inconfiáveis, os judeus como avaros e indígenas preguiçosos) ao passo em que a discriminação racial é trabalhada como a atribuição de ‘tratamento diferenciado’ (em conotação evidentemente negativa) a membros de um grupo racialmente identificado, tendo como requisito fundamental o poder para atribuir vantagens e desvantagens em função da raça/etnia.

Nesse sentido:

O racismo é um fator estruturante e construtor de subjetividades na sociedade brasileira, assinalada pela ideia da superioridade das pessoas brancas em relação às pessoas negras, principalmente pela construção e difusão do mito da democracia racial. No Brasil a lógica do sistema escravocrata ainda não ultrapassada, sendo o último país na América a “abolir” a escravidão; uma abolição meramente formal, que não se concretizou materialmente, tendo em vista que a população negra colocada à margem, excluída e estigmatizada nas mais diversas esferas sociais, dificultando assim o direito à cidadania. A prática do racismo é dissimulada e se desconstruída pela negação da sua existência, fundamentado no mito da democracia racial, onde negros e brancos possuem igualdade de direitos, numa concepção da ausência de conflitos raciais. (WESTRUP; BARABAS: 2019, pp. 2-3).

Quando se fala em racismo estrutural, estamos tratando de um racismo em termos amplos, que envolvem práticas institucionais, culturais, históricas e interpessoais nas quais certos grupos vulneráveis são prejudicados (ALMEIDA, 2017). Por isso, é necessário considerar o racismo como um conceito amplo, que não se esgota apenas na discriminação e no preconceito racial, mas que sim adquire múltiplas facetas, como no caso do racismo ambiental. Ao tratar do racismo ambiental em relação às comunidades quilombolas, Rangel (2016, p. 130) o trata como termo que “passou a ser empregado para designar a imposição desproporcional, intencional ou não, de rejeitos perigosos às comunidades de cor”.

Não se cumpre aqui a realização de uma longa abordagem sobre o racismo como um todo, já que todo o tom fornecido pelo estudo abrange as dinâmicas de preconceito racial iniciadas com os abusos e violações sofridos por escravos ao longo da história brasileira. Busca-se então a realização de uma abordagem específica envolvendo o racismo ambiental, sempre

reforçando que se trata de um conceito de construção complexa e intimamente ligado aos papéis das minorias étnico-raciais dentro da sociedade contemporânea.

Herculano (2006) leciona que racismo ambiental é uma linha temática que surgiu no cenário dos debates e estudos sobre a justiça ambiental, com o desenvolvimento de ações desiguais na dicotomia entre meio ambiente e sociedade, considerando a existência de raças. Ainda de acordo com a autora, trata-se de uma temática que ganhou mais espaço nos movimentos quilombolas, mas que não emplacou ou repercutiu no movimento negro metropolitano acadêmico. Uma das explicações para isso pode residir no contato ancestral dos quilombolas com o território, mas o racismo ambiental extrapola essa questão, sendo utilizado, por exemplo, nas discussões através dos quais constata-se que a maioria dos negros está nas favelas e em regiões socioeconomicamente mais vulneráveis.

Parece, diante disso, que a discussão mobilizada no presente estudo avança para a questão do racismo ambiental, mas também compreende outras manifestações do racismo estrutural, como o racismo fundiário. Benedicto (2022, p. 58) afirma que a discussão sobre o racismo fundiário está vinculada à “distribuição desigual do acesso aos bens e compreender como as relações raciais interagem diretamente”. Para Cotta (2011) as relações do direito de propriedade no país são problemáticas, porque vão desde o acesso e a concessão do Direito à Terra em perspectiva histórica até problemas fundiários modernos como espaço de reflexão que envolve conteúdos sociais e jurídicos. Nesse contexto, foi observado antes que, no período pós-abolição, os escravos não tiveram direito a qualquer reparação, inclusive no acesso à terra, que passou a ser concedido para imigrantes europeus (RIOS; MATTOS, 2004). É possível contextualizar um racismo estrutural que também se manifesta em discussões fundiárias.

Baldez (2015) também considera os problemas fundiários como uma realidade no Brasil, o que gera repercussões que culminam em movimentos que buscam a democratização da terra, a exemplo do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, dentre outros, que compreendem a existência de problemas estruturais na distribuição de terras em âmbito nacional. Para Santos da Luz (2022, p. 11) o “Racismo Fundiário estrutura a relação das terras, propriedade privada e grupos étnico raciais e causa consequências irreparáveis para as comunidades negras, indígenas e quilombolas”, dado que tais identidades possuíram, em sentido original, suas próprias formas de sociabilidade que buscaram ser descaracterizadas, silenciadas e apagadas da sociedade, movida por práticas de racismo estrutural:

O Racismo Fundiário contribui com o processo de acumulação primitiva do capital, que em território brasileiro é diretamente interligado à questão de terras, da concentração de terras nas mãos de uma pequena elite, majoritariamente branca. A

burguesia constrói o modo de produção capitalista e sua sociabilidade baseado nas relações sociais estruturadas pela marginalização de negros e indígenas na questão de posse e propriedade de terras no Brasil. Ademais, o agronegócio contribui efetivamente para a manutenção desse status quo, dificultando o acesso à terra pelas minorias. A marginalização de fato, desse nicho da sociedade, tem como efeito o não acesso aos empregos e terras à essa população que agora se encontrava marginalizada pela sociedade civil brasileira. Essas são demandas e reivindicações gestadas pelas articulações de movimentos negros e indígenas que vão culminar em uma série de lutas pela Reforma Agrária. (LUZ, 2022, p. 19).

Ao longo do presente estudo, foi destacado como o racismo é uma insólita herança associada ao sistema escravista e à desvalorização das pessoas negras como um todo, as colocando como inferiores e muitas vezes como objetos que se encontravam em posse das pessoas brancas. A terra, consiste em um caminho para a emancipação dos sujeitos, já que ela é utilizada para fins produtivos e de moradia, como no caso do plantio, seja para consumo próprio ou mesmo para fins comerciais. Nesse ponto, não há como se negar a existência de um racismo fundiário, no qual pessoas negras também se encontram em patamar de desvantagem das pessoas brancas, sobretudo quando tratamos de coletivos racializados, como é o caso das comunidades quilombolas.

Silva e Souza (2021) apontam que no contexto dos últimos governos nacionais ocorreu o corte descomunal de orçamento para as políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas: de 2017 em diante, por exemplo, não foi alocado recurso algum para a regularização fundiária dos territórios de remanescentes dos quilombos, bem como da Ação 210V do PPA (Promoção e Fortalecimento da Estruturação Produtiva da Agricultura Familiar, Pequenos e Médios Produtores Rurais). Isso gera, para as comunidades, não apenas prejuízos fundiários, mas em prejuízos gerais agravados pelas políticas neoliberais:

As políticas públicas existentes para as comunidades quilombolas, que já traziam um histórico de não atenderem muitas das demandas fundamentais das comunidades, estão hoje reduzidas a quase nada. As políticas públicas universais, como as de saúde, também têm sofrido duros golpes nos últimos anos. No contexto grave da pandemia, cabe fazer referência ao subfinanciamento das políticas públicas de saúde federais em R\$ 20 bilhões. Isso ocorre em decorrência da medida de Teto dos Gastos Públicos, que resulta no congelamento dos recursos da saúde e educação por vinte anos. (SILVA; SOUZA, 2021, p. 89).

Considerando um cenário de racismo estrutural cujas marcas se manifestam até os dias de hoje no caso brasileiro, é possível constatar que sempre houve uma intenção das elites de poder na destruição dos quilombos brasileiros. Conceder terras para os remanescentes dos escravos fugitivos, nesse sentido, não é condizente com essa intenção de apagar a memória e a participação social dos grupos mais vulneráveis. Há, desta maneira, de se considerar que a

“discriminação racial e a desigualdade, tão presentes na sociedade brasileira, e que marcam o histórico da relação do Estado brasileiro com os quilombos” (SILVA; SOUZA, 2021, p. 89) estão em franco processo de agravamento, sendo questão urgente que não se encerra com o debate do racismo fundiário, mas que deve ser abordada sobre essa perspectiva de ocupação de terras e territórios.

Baldez (2015) aponta que existem avanços importantes na realidade brasileira fundiária oriundos da Constituição de 1988, a qual reconhece, por exemplo, a propriedade sobre territórios tradicionais dos quilombolas por direito originário. Nesse ponto, a avaliação da autora traz uma questão importante: se nem mesmo a abolição da escravidão conseguiu resolver o problema de racismo estrutural no país, poderia fazê-lo uma disposição constitucional? Em minha visão, resta claro e evidente que não, já que o problema fundiário também é fruto de práticas de racismo estrutural, com povos e comunidades negras sendo empurrados de modo permanente e constante para baixo.

Rodrigues (2010) corrobora com esse entendimento, afirmando que os quilombolas são enxergados como um ‘problema’ diante do racismo fundiário e estrutural no caso brasileiro. Na visão de Costa (2012, p. 85) “a titulação das terras quilombolas redimensiona a discussão sobre a preservação ambiental tanto quanto sobre a concentração fundiária e o uso privado de propriedade em vigor desde 1850” – e, tal problema, avança pelos séculos e persiste no século XXI:

[...] a partir do momento em que a Lei n.º 601 instituiu como norma do sistema agrário, a compra e venda das terras, abolindo o regime de concessão fundiária – sesmarias. Ainda vigente no Brasil, a lei das terras estabelece que os terrenos não ocupados são propriedade do Estado, como é o caso das terras devolutas⁵², e os ocupados devem ser regularizados como propriedade privada. Não por acaso, foi a partir da implantação dessa lei que se propagou maciçamente a grilagem, a utilização de documentação falsa para se apropriar indevidamente de terras. Desde então, Estado e proprietários particulares (grileiros ou não) ficaram juridicamente assegurados; porém, e o que não causa espanto, essa lei fundiária não reconheceu a ocupação indígena, nem mesmo a quilombola. (COSTA, 2012, p. 85).

Deste modo, é possível compreender que os debates sobre o racismo estrutural acabam avançando nas questões relacionadas às práticas vigentes sobre terras e propriedades e sobre o meio ambiente como um todo. Desde a chegada forçada dos africanos ao território brasileiro para que eles sofressem abusos e violações em função da cor de sua pele. É notório o entendimento de que o combate ao racismo passou a ser questão social e política de extrema relevância com o avançar dos séculos e décadas, mas parece, que há um caminho longo a ser percorrido.

Quando tratamos de comunidades quilombolas, como visto, tratamos de um direito à terra que é oriundo de raízes históricas. E são essas comunidades, a exemplo de Cafundá Astrogilda, que geram benefícios que não se esgotam na produtividade das terras, mas que também alcançam benefícios sociais e acabam gerando um elo afetivo das comunidades como um todo. Mas, em um contexto de racismo estrutural, ambiental e fundiário, esse relevante papel social e comunitário dos quilombolas não é valorizado.

O exemplo do Cafundá Astrogilda em seu processo de certificação é gritante: após mais de dois séculos de existência, foi somente no ano de 2014, há pouco menos de uma década, que a mesma foi formalmente reconhecida pelo Estado. Isso em um cenário no qual as políticas neoliberais em nada favorecem as comunidades quilombolas, mas, pelo contrário, as prejudicam (SILVA; SOUZA, 2021). A luta por resistência, assim, não se extrapolou com o fim da abolição da escravidão e tampouco com o surgimento de políticas públicas para a reivindicação de territórios por parte dos quilombolas.

Todas as discussões e produções científicas que tomam como objeto de estudo as comunidades e os territórios quilombolas, nesse contexto, deve considerar toda uma perspectiva histórica que considera não apenas os prejuízos institucionais e sociais para os remanescentes de quilombolas: o Brasil se estruturou como um Estado (ou nação) racista, com os avanços sociais e legais ocorridos ao longo do tempo apontados como ainda suficientes para o combate ao racismo estrutural.

Rio de Janeiro é considerada, como visto, a principal cidade de recebimento de escravos dentro das Américas, o que torna a cidade como um campo prevalente de quilombolas na atualidade, sendo que em locais como Vargem Grande, tais comunidades permanecem ocupando territórios de luta e resistência, cientes das dificuldades produzidas de modo intencional em um país no qual o racismo estrutural é compreendido historicamente como regra.

Caso isso não fosse verdade é possível afirmar que o país teria pensado em ações políticas para amparar os escravos no pós-abolição. Na prática, isso não ocorreu: terras ocupadas por territórios quilombolas não foram compreendidas, inicialmente, como posses destes. Isso porque conceder terras para os ex-escravos significaria reconhecê-los também como “gente”, o que certamente foi algo complexo na época, já que até então eles eram tidos como objetos dos senhores de escravos.

A sociedade avançou, em meio a inúmeras tragédias no percurso racial, para uma nova perspectiva na qual o racismo deve ser combatido. É correto afirmar que, via de regra, as pessoas possuem consciência sobre a problemática racial do século XXI. Contudo, o racismo

não foi e tampouco está perto de se transformar em um fenômeno do passado, com cicatrizes profundas que acompanham as pessoas negras ao longo da história. Tem-se assim que:

Não estamos falando de experiências de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania. Seria, principalmente, um debate estrutural. Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades. Ao ter como objetivo a diversidade de experiências, há a consequente quebra de uma visão universal. Uma mulher negra terá experiências distintas de uma mulher branca por conta de sua localização social, vai experimentar gênero de uma outra forma. (RIBEIRO, 2017, p. 35).

Uma das grandes perspectivas que envolvem o debate sobre racismo estrutural e as demais manifestações racistas (inclusive no âmbito ambiental e fundiário) trata do apagamento e silenciamento das minorias, inviabilizando assim o acesso das mesmas à cidadania. E é isso que a terra representa: para além dos efeitos afetivos e da ligação dos remanescentes dos quilombos com aqueles espaços, trata-se de uma oportunidade para tornar a terra produtiva, provendo meios de sustento e socialização para tais pessoas.

É o caso do quilombo Cafundá Astrogilda, no qual seus membros são tidos como habilidosos praticantes da agricultura urbana, gerando produtos que são oferecidos em feiras e eventos locais em Vargem Grande e no Rio de Janeiro de um modo geral. Garantir para essa comunidade bicentenária o pleno gozo das terras, nesse contexto, é criar mecanismos para o combate ao racismo fundiário e ambiental e para enfraquecer o racismo estrutural que funciona como regra ao longo da história do povo brasileiro.

Considera-se, então, o seguinte:

(...) a despeito dos avanços alcançados em relação ao reconhecimento e à efetivação do acesso a direitos fundamentais pelos negros no Brasil, sobretudo a partir do advento da CF/88 (que elevou o racismo à categoria de crime e garantiu a igualdade racial, ao menos do ponto de vista formal) e da implementação de políticas públicas de discriminação positiva, que se seguiram à promulgação do Estatuto da Igualdade Racial (consubstanciadas nos sistemas de cotas para ingresso em universidades e cargos públicos federais), estamos ainda distantes de podermos afirmar e comemorar a concretização da democracia racial consagrada pelo texto constitucional. (LIMA, 2020, p. 130).

Ocupação de espaços, com base nesse entendimento, é uma histórica luta e reivindicação dos povos quilombolas e de outras minorias. Ao longo do presente capítulo, foram trabalhadas importantes questões que envolvem o empoderamento das populações quilombolas, como o reconhecimento de que a destruição da senzala e a emancipação dos ex-escravos ocorreu dentro de um contexto ainda racista, a contragosto da classe dominante. É

possível traçar um paralelo nesse âmbito com as conquistas da classe trabalhadora em prol de Direitos Trabalhistas (como o direito à greve, ao descanso remunerado e ao 13º salário, dentre inúmeros outros): para alcançar o abolicionismo, foi necessária luta e insistência em massa, já que a abolição de tal abominável prática não ocorreu de acordo com os interesses dos escravistas.

Isso significa que as práticas racistas de outras épocas repercutem nas práticas racistas de hoje, ainda que elas se deem de modo distinto e mais velado. Não é pertinente, nesse sistema, conceder direitos básicos de cidadania aos quilombolas e às pessoas negras como um todo, o que inclui os direitos à propriedade e à terra como um todo. Esses direitos são até concedidos para as populações marginalizadas formalmente na letra fria da lei, mas sem o fornecimento de condições materiais para efetivação jurídica, persistindo no problema do “privilégio branco” transmitido de geração para geração.

Também foram abordadas no presente capítulo questões específicas sobre as comunidades quilombolas no caso do Rio de Janeiro, enfatizando que o Plano Diretor atual e o Plano Diretor em discussão dão pouco espaço específico para os dilemas quilombolas em relação ao território, reflexo histórico de uma ausência generalizada de políticas públicas sobre o tema, a qual só passou a ser relativamente suprida em caráter significativamente recente. Todas essas questões, em maior ou menor escala, acabam fazendo parte dos desafios enfrentados pelos remanescentes dos quilombos no século XXI, o que, inclusive, acaba repercutindo no relacionamento dos quilombolas de Cafundá Astrogilda com a terra dentro do contexto carioca e da região de Vargem Grande. Por isso, é importante compreender que o cenário dos quilombolas é permeado pelos reflexos do racismo estrutural e da existência de políticas insuficientes para resolver problemas históricos e estruturais que envolvem tais comunidades.

4 PRÁTICAS AGRÍCOLAS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAFUNDÁ ASTROGILDA: A AGRICULTURA EM COMUNHÃO COM A ALIMENTAÇÃO E AS NARRATIVAS DE PERTENCIMENTO

O presente capítulo se propõe a sistematizar o resultado das entrevistas semiestruturadas, para as quais foi elaborado roteiro prévio (apêndice I), mas, como é possível neste procedimento, outras questões foram se mostrando relevantes durante o momento. Ademais, propomos uma análise que cumula os resultados das entrevistas e da observação participante, com a finalidade central de responder a nossa **questão norteadora**, a qual relembremos: a prática da agricultura urbana para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, em Vargem Grande, Rio de Janeiro, desempenha relevância econômica e significância cultural de modo a reforçar a identidade quilombola dessa comunidade no seu território?

Na transcrição das falas, optamos pela substituição dos nomes reais dos participantes, por nomes fictícios, de modo a atender as indicações éticas necessárias e não gerar identificação quanto a publicização dos resultados desta pesquisa. Considerando a natureza cultural deste estudo, optamos pela substituição dos nomes reais por nomes africanos. Foram adotados os nomes Zaki, Sekani, Xoloni, Zaci, Abasi, Ayana, Zaila, Amara e Chiamaka com o intuito de preservar a identidade dos participantes.

A análise percorre até a terceira geração da fundadora do Cafundá Astrogilda, que nasceu no ano de 1902, apenas 14 anos após a abolição da escravatura no país. Considerando os 388 anos de escravidão pregressa, a matriarca já chega ao mundo sob uma cultura racista bastante enraizada, com pouco (ou nenhum) espaço ou oportunidade para as pessoas pretas. Nesse sentido, a fundação do quilombo é, ao mesmo tempo, um ato de resistência, de luta e de acolhimento.

A genealogia dos entrevistados em relação a Dona Astrogilda foi de quatro netos e dois bisnetos.

As entrevistas foram transcritas exatamente da forma como a linguagem dos participantes se materializa no mundo, preservando vícios de linguagem, questões gramaticais e concordância, pois entendemos que fazem parte da cultura.

4.1 VOZES QUILOMBOLAS: TRANSCRIÇÃO E ANÁLISE DAS NARRATIVAS

Nosso roteiro de entrevista atravessa diversos pontos relevantes acerca da história desta comunidade, conforme abordaremos na sequência. Porém, de início, é relevante destacar as categorias subjetivas centrais que foram se mostrando recorrentes na fala dos entrevistados e de que forma eles as percebem. São elas: ancestralidade, identidade, pertencimento.

Em diversos pontos, os participantes destacam a questão da ancestralidade, a exemplo de Zaki, que quando questionado sobre como ele se sentia sendo um agricultor quilombola, reforçou que “[...] *me sinto honrado. Você tem assim carregando uma bagagem assim, uma ancestralidade assim nesse aspecto assim é muito interessante assim. E uma responsabilidade muito grande*”, ao passo em que Sekani defendeu que sua ancestralidade era essencialmente rural, mesmo que ele estivesse inserido em um perímetro urbano atualmente: “*Porque assim, a minha ancestralidade [...] Era rural mesmo, não era urbana*”.

Percebe-se que nem sempre os participantes compreendem exatamente o que é a ancestralidade, mas sempre reforçam o vínculo da comunidade com o passado, na forma de história e cultura, a exemplo de Xoloni, quando questionado sobre a impossibilidade de dissociar o trabalho na agricultura com a ancestralidade afirmou que “*cultura mesmo vem de família, de berço para berço*”. Outros participantes como Zaci, que afirma que “*Entender o quanto é importante sua ancestralidade, o quanto foi importante nosso saber para formação desse país*” é uma forma de evitar que os descendentes de escravos continuem a ser subjugados na sociedade atual. Abasi, por sua vez, afirma que a ancestralidade se faz presente no cotidiano da comunidade e em seu processo de aprendizagem como um todo: “*Atrás ela trouxe muitas coisas boas que eu aprendi. E esse aprendizado que eu aprendi nessa cultura urbana pra mim foi uma grande coisa como tá sendo até o dia de hoje*”.

A participante Ayana reconhece, em poucas palavras, que a ancestralidade é algo de extrema relevância para a agricultura urbana, a exemplo de práticas que são passadas de geração em geração, citando o exemplo do cultivo das plantações, algo que aprendeu com os avós e que procura passar para as novas gerações. Zaila concorda, afirmando para o mesmo questionamento que “*Sim, pelos meus pais, meus avós, meus tatará, vem de lá, que passou para minha avó, que passou para minha mãe e que minha mãe passou para mim, os meus pais também*”.

A relação com a ancestralidade também está presente nas falas de Amara, a qual mesmo tendo nascido em 1962, afirma que está ali desde 1902, quando sua avó nasceu no quilombo:

“eu nasci aqui 62, mas minha avó nasceu aqui em 1902. Então, eu digo que eu tô aqui desde 1902 por conta dessa ancestralidade. Então é minha família tá aqui já”. Esse é um ponto importante e uma das falas que mais chamou a atenção na realização dos trabalhos, já que Amara vê a si própria como uma extensão dos familiares e da comunidade do passado, e também, da mesma forma, de seus ancestrais.

O mesmo se faz presente nas falas de Chiamaka, a qual, por sua vez, destaca que “*Eu sinto essa ancestralidade muito forte sabe. Quando eu cozinho, quando entro para fazer as comidas, e toda vez que estou mexendo minha panela, eu sinto a presença dos meus avós*”. Ela também afirma que “*A comida que eu sinto o cheiro eu sinto o cheiro da minha infância, eu sinto cheiro de como eu fui tratada*”, reforçando que quando sente esses ‘cheiros do passado’ ela sente um calor no coração. Para Chiamaka a ancestralidade é “*você lembrar dos seus com carinho e você está fazendo aquilo ali e pensando neles né, tudo que foi passado e eu honro muito isso né*”.

Também há registros importantes constatados na realização das entrevistas sobre o significado e o sentido das palavras ‘identidade’ e ‘resistência quilombola’. Zaki, por exemplo, possui boas noções sobre o tema:

“Porque identidade, às vezes estou conversando com as pessoas assim na rua em torno, qualquer lugar. Sempre falo isso a identidade não é aquele papelzinho que vem escrito seu nome, RG. É muito mais que isso. A identidade é um conjunto de informações, é um conjunto de ancestralidade, de própria resistência assim. Então, quando você sabe exatamente o que você, é aí e você tem esse conjunto de identidade você passa a ser resistente. Você consegue se entender e ver qual o seu papel dentro da sociedade assim. Então, você consegue interligar esses dois pontos à identidade como um conjunto de informações, saberes, ancestralidade, enfim. E você propriamente cria essa resistência por ser identidade” (grifos da autora).

Sekani, nesse mesmo questionamento, respondeu que “*a identidade é a pessoa que se identifica, né, com o que ficou de geração passada*”, tendo forte vinculação, em seu caso com a história quilombola, ao passo em que “*a resistência é isso aí; é a pessoa estar ali resistindo para ver se mantém o teu quilombo, né, para que não se acabe*”. Já Xoloni vincula suas noções de identidade com a agricultura, afirmando que “*Identidade, é o que eu falei, agricultura onde você vive, eu pelo menos vivo dentro dela, é a minha identidade*”, e “*a questão da resistência é você estar sempre lutando para tua causa, mesmo nessa coisa de você estar sempre reivindicando o que é melhor não só para você, mas pela tua comunidade quilombola mesmo*”.

Para Zaci, “*Identidade e resistência quilombola é você se reconhecer como um indivíduo e resistir para que esse reconhecimento perpetue*”. Abasi, por sua vez, afirmou saber do que se tratavam os conceitos de identidade e de resistência, mas que não sabia colocar em

palavras para explicar sobre o tema, ao que respondeu: *“Identidade e resistência quilombola é o seguinte, seguinte forma eu não sei entrevista muito bem isso. Mas, assim, eu não sei citar, eu não sei”*, momento no qual foi acolhido com informações de que não precisaria responder nesta situação e em outros momentos semelhantes. Já na visão de Ayana, identidade é *“Você se identificar, né? Não é isso? Se identificar para as pessoas, ser muito amiga, né?”*; e a resistência *“É resistir aqui no quilombo”*. Em questões nas quais o participante se sentiu inseguro com sua resposta e a devolve a pesquisadora como Ayana o fez quando retruca: *“Não é isso?”*, optamos por reiterar que no momento não existiria resposta certa ou errada, mas, apenas o que o participante conseguiria relatar. Esta postura se mostrou suficiente para manter um diálogo confortável e propício ao desenvolvimento das respostas.

Também questionada sobre os dois termos, Zaila afirma que *“Identidade para mim é tudo isso aqui né. É tudo... Viver aqui, estar aqui”* e *“Resistência, a gente teve que lutar muito para ter isso aqui e não poder sair”*. Na concepção de Amara, *“Identidade, eu digo que eu vou mostrar assim, vou falar né, o nome dos avós, né, o que é a identidade, o nome dos avós paternos e maternos, e o nome do pai e da mãe né? Esse é para mim o maior”* – sendo que *“Ser quilombola é resistência, ser agricultor é resistência, é resistir aqui dentro, né, então acho que é isso”*. Por fim, ainda nessa mesma questão, Chiamaka reflete que *“A identidade é o fato de você se reconhecer como quilombola, né. Você se identificar como tal. E a resistência quilombola é você lutar que essa história permaneça para que essa história não se perca, para que a gente continue a passar ela”*.

É possível compreender, outrossim, que mesmo que existam pontos em comuns nos diálogos com os integrantes da comunidade, cada qual possui sua própria visão de mundo sobre as questões envolvendo a identidade e a ancestralidade, sempre as vinculando com a resistência e com a história quilombola, sobretudo no sentido da luta pelo território e pela conservação de suas práticas culturais e sociais.

Por outro lado, através da observação participante, estivemos inseridos no contexto da comunidade por aproximadamente um ano e neste período, relativo às questões de identidade e ancestralidade podemos perceber que existe uma distância epistemológica entre o significado destas categorias para o mundo acadêmico e para os sujeitos que as vivenciam, isso porque existe uma diferença na linguagem que se materializa de formas distintas em cada âmbito social, mas que não invalida a vivência em si e/ou a constituição de categorias como estas aos remanescentes quilombolas, de modo que podemos identificá-las em práticas como a culinária que ali se desenvolve, relatada como conservação dos aprendizados passados de geração a geração, assim como o momento festivo realizado em 20 de novembro no qual se reúne tudo

que foi produzido ao longo do ano e que resgata suas origens da agricultura, conforme detalhado adiante.

Figura 11 - Manifestações Culturais no Cafundá Astrogilda.



Fonte: Dados da autora.

Cumpre-se apresentar também a visão dos participantes sobre a noção de pertencimento. Zaki, para iniciar, defende que o pertencimento é a única coisa que pode fazer com que os conhecimentos e práticas possam ser transmitidos para as próximas gerações, fortalecendo identidades:

“Então, eu posso ler com meu filho em casa, eu posso ler com ele em qualquer momento. Eu acho não tem como passar se não for de geração para geração. Se não for através do entendimento, do pertencimento, da identidade sendo fortalecida. Hoje as crianças tem que já crescer formando essa identidade assim. Não é só o nome ali né, trazendo a história por trás. Esse fortalecimento que vai ser primordial para continuidade”.

Já Zaci vincula o pertencimento à luta dos quilombolas pelo direito de permanecer no território:

“Eu tinha entendimento desse saber todo, sempre vi a história da minha avó rezando, achava isso lindo, maravilhoso. Isso só, eu tomo o pertencimento por isso. Eu tomo isso como algo meu, é meu, é importante e tem que continuar de qualquer forma. A partir de 2013, foi quando a gente tomou esse saculejão, ou seja, houve um conflito socioambiental, porque o Quilombo dentro da comunidade conservação integral onde não pode ter moradia”.

Chiamaka afirma que *“é uma realidade para mim. Uma vivência muito viva, muito pertencente. E eu me sinto muito pertencente dessa terra”*. A participante trata, ao mesmo

tempo, do que é o pertencimento para ela própria e para as outras pessoas da comunidade e fora dela, no seguinte sentido:

“Eu, assim, eu vou falar sobre a minha experiência. Eu me identifico com a quilombola como pertencente dessa história, desse meio do quilombo. A gente tem certificação há pouco tempo, mas eu sempre tive certeza, tanto que hoje eu vivo, né, tenho um restaurante dentro da comunidade, o qual eu criei com meu marido e com minha família. Restaurante chama ‘Tô na boa’ e dali a gente tira o nosso sustento. E a ideia inicial era que a gente pudesse levar nossa história para as pessoas, as pessoas terem acesso ao que a gente teve, como a gente cresceu, como a gente se alimentava. Então, assim, eu vejo muito forte hoje essa realidade, essa noção desse pertencimento. Ainda há muito que se trabalhar, mas eu vejo já um caminho, um progresso de pessoas se identificando com o quilombola, isso eu fico muito feliz, né, de saber que as pessoas têm essa ideia. Ainda falta bastante, mas ainda tem muita gente que precisa ter essa identidade reforçada, enfim. Mas isso a gente trabalha com as crianças que estão vindo, né, por isso é tão importante a gente ter a cultura o tempo inteiro, né, a gente frisar e falar e contar nossa história, a nossa história tem que passar. E minha ocupação atual, eu sou dona, né, proprietária do ‘Tô na boa’, então eu vivo disso hoje. Sou comerciante, empreendedora. Tem então o restaurante. Desse restaurante surgiu a escola quilombola, que eu também faço parte desse meio, sou diretora da escola. E a gente faz um projeto social nessa comunidade. Então, essa é minha ocupação hoje aqui dentro” (grifos da autora).

Dos relatos de Chiamaka é possível perceber uma maior articulação de fala e pensamento em relação às categorias do questionamento quando comparada aos outros participantes da pesquisa. Atribuímos esta divergência ao fato de Chiamaka possuir ensino superior, sendo graduada em Psicologia e Gastronomia, e, portanto, possuir maior aproximação com a linguagem da academia, diferentemente de outros participantes que não têm instrução formal), como o Abasi e Amara, mas que, nem por isso, diminui ou invalida suas contribuições carregadas de peso histórico e prática cotidiana.

Percebe-se assim que os participantes reconhecem a si mesmos a partir da história quilombola, sabendo que a trajetória de seus antepassados reflete no seu modo de viver de hoje. Eles compreendem a importância da conservação das práticas e hábitos do passado nos dias de hoje, sobretudo considerando aspectos envolvendo a agricultura, como no relacionamento dos mesmos com os alimentos. No tópico seguinte será aprofundada a identidade subjetiva da comunidade, contemplando suas tradições e coletividades.

4.2 DIALOGANDO SOBRE A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA E A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE SUBJETIVA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAFUNDÁ ASTROGILDA: SEU LEGADO E PATRIMÔNIO CULTURAL

Ao longo de toda a vivência e condução das entrevistas, é possível constatar a presença de laços do que se pratica hoje no Cafundá Astrogilda com o passado quilombola de um modo geral. Zaki, por exemplo, não consegue definir exatamente o que é cultura, mas afirma que *“Eu costumo sempre dizer assim, eu vejo algumas coisas de apresentações que a gente sempre está fazendo até na escolinha quilombola da minha mãe que ela fundou ao longo tempo”*. Um dos diálogos que mais chama a atenção, no contexto das manifestações culturais está na fala de Zaci, em momento que a autora solicita para que ele descreva as manifestações presentes na comunidade. Abaixo é apresentada a resposta do participante, sob a qual, grifo:

*“[...] a gente tem aqui, tem as atividades do 20 de novembro, que é uma manifestação cultural importante, que é a comemoração ao dia da consciência negra, a gente tem as manifestações culturais do período de festas juninas, que são as festas juninas que temos aqui. **A gente tem aqui atividades culturais ligadas ao folclore local que é muito forte, histórias, lendas, essas coisas todas e a manifestação cultural que a gente chama do ato do... o mutirão.** O mutirão ele é uma manifestação cultural que a partir do momento que... como a gente não tem a presença do poder público e tudo é feito com recursos próprios, **a comunidade tem que se reunir, mesmo que em pequenos grupos, para desenvolver certas atividades.** E o ato daquela reunião é mais do que o ato de trabalhar, ali é o momento de manifestação cultural porque você naquele momento vai preparar uma comida. Então você tem um grupo de mulheres preparando uma comida típica, você tem um outro grupo que está fazendo uma devida atividade e durante aquela atividade se fala de como foi feita as atividades atrás, como é que é feita agora, houve uma melhora? Então ali tem uma interação entre os mais velhos e os mais novos, então, **o mutirão é uma das atividades culturais mais importante que temos aqui, porque o mutirão traz ensinamentos aproxima pessoas, você aprende como era, você dá sugestão de como pode ser,** você está fazendo mutirão no caminho que alguém que é mais velha fala, “não, mas esse aqui, não era essa estrada, era um caminho que o nome era tal”, “ah, mas o nome era tal porque fulano morou naquela casa...”, não tem mais nada, mas aí você passa a saber que ali tinha uma casa, e aqui tinha uma roça, ali tinha um pé de laranja, então, o mutirão é uma puta de uma manifestação cultural.*

Ayana também reforça as celebrações do Dia da Consciência Negra e das festividades de junho como as mais importantes dentro da comunidade: *“Aqui no mês de junho né se comemora a festa junina: São Pedro, São João. Aí depois tem 20 de novembro que é consciência negra, tem outros eventos. E está indo graças a Deus”*. Amara considera a festa do dia 20 de novembro como a mais importante manifestação popular dos quilombolas, na qual *“a gente se reúne aqui no quilombo e a gente faz uma feijoada, que essa feijoada é da terra. Então,*

a gente faz essa feijoada a gente oferece. E a gente fala um pouco dessa cultura daqui”. Amara concorda que é o evento mais importante do Cafundá Astrogilda, sendo uma forma para a transmissão da cultura através da organização de uma feira, na qual é possível falar sobre as ervas, remédios, artesanato, dentre outras práticas e manifestações culturais. Esse é o mesmo entendimento observado na fala de Chiamaka, que associa as manifestações da comunidade com a própria noção de pertencimento:

“Tem a Consciência Negra né, que é o dia que a gente reforça a identidade. E a gente tem outros períodos né, tem a colheita do caqui, que é um período de abril muito forte. Tem a época que se inicia o plantio do aipim né agora em junho são as festas juninas. Então a gente tem festa juninas tradicionais dentro da comunidade, São Pedro. E tem a religião, ainda passam, tem a Festa de São Pedro todo um ritual, Folia de Reis, que eu vi meu vô muitas das vezes contando as histórias como se fazia, como se chegar, eu vejo isso voltar em Vargem Grande. Então assim, tem as manifestações. Acho que ainda falta né, muito tem para se reforçar. Mas eu vejo já muitas manifestações que fazem a gente se apropriar mais dessa história desse pertencimento”.

Em geral, as festividades de junho e o Dia da Consciência Negra são citadas como as principais manifestações culturais dentro do Cafundá Astrogilda. Nessa oportunidade, foi perguntado aos participantes se eles acreditavam que a própria agricultura poderia ser considerada como uma manifestação cultural. Zaki defendeu que sim, e que *“você traz todo esse conceito em forma de manifestação cultural, você demonstra aquela parte da agricultura para todo mundo ali”*. Sekani e Xoloni também defenderam a agricultura como uma forma de manifestação cultural. No entanto, uma das respostas mais chamativas foi proferida por Zaci, vide abaixo:

“Agricultura é uma manifestação cultural. Plantar ele é mais do que uma manifestação cultural, plantar é um ato de amor, o plantar, a forma como planta é um ato cultural, porque a gente trouxe isso dos antepassados. Plantar é saúde porque a gente planta o remédio, a gente planta, então, o ato de plantar é algo tão abrangente, são tantos adjetivos que eu posso falar aqui, que eu vou ficar um tempão falando, porque o plantar (...) Se você parar para pensar, a mudança que houve no ser humano, a gente enquanto ser humano, quando a gente deixou de ser coletor e começou a plantar, mudou tudo. Então, a gente deve ao ato de plantar tudo que a gente tem em sociedade como conhecemos hoje, então, plantar é tudo”.

Quando questionada sobre a agricultura como uma manifestação cultural, Amara respondeu o seguinte:

“Sim, com certeza, agricultura no Quilombo é isso. Nosso ponto de resistência. Então, eu digo mais uma vez no outro sonho, né, da gente ter aqui dentro do Quilombo, dentro desse espaço nosso hoje quilombola, ter uma feira da roça né. Então, a gente tem realmente a feira aqui né, onde a gente possa sentar aqui e que a gente possa

falar do que é nosso aqui, o que que é produzido, o que a gente colhe aqui, então acho que isso seria o máximo, né?”.

Todos os participantes questionados afirmaram que a agricultura é uma importante manifestação cultural dentro da comunidade. No entanto, a maior parte deles não encontrou as palavras para descrever de que forma isso ocorre, embora tenham trazido outros importantes esclarecimentos sobre alimentos e agricultura, os quais se farão presentes mais adiante.

Em contraponto a isso, podemos denotar através da observação participante que a agricultura ali produzida é de fato uma manifestação cultural porque para além da subsistência é também um modo de ser para eles, como por exemplo quando se observa que em cada quintal há uma horta na qual se planta alimentos e ervas medicinais, não como forma de auferir renda, mas de partilha entre si e de conservação de práticas ancestrais, assim como as festas e celebrações que são expressão cultural destes remanescentes quilombolas.

Um ponto importante a ser analisado no momento consiste no fato de que a comunidade Cafundá Astrogilda possui uma natureza de colocação social matriarcal, em contraste com a cultura europeia essencialmente patriarcal, na qual a mulher é submissa e pouco empoderada. Isso se observa, por exemplo, nas falas de participantes homens como na fala de Zaci, que no momento da entrevista estava prestes a completar 50 anos, afirmando o seguinte:

*“E quem eu sou e da onde eu vim, eu tenho que **agradecer às mulheres**. Porque hoje a gente estudou, entendimento da vida e eu consegui enxergar o que essas mulheres fizeram no passado para poder chegar no dia de hoje. Então, **hoje eu entendo que a gente faz parte de uma comunidade que é matriarcada**. Então assim, foi a sabedoria dessas mulheres que **ia muito além de cuidar da casa**. Porque você vê, a gente vem de uma sociedade machista, onde naquela época, eu via isso como criança, os homens achavam que se ele trabalhou, fez as compras, botou comida em casa, não precisa de mais nada. E quem que fazia o resto todo? As mulheres. Então **assim, a mulher tomou um papel dentro da nossa comunidade de cuidar do território** da mesma forma que ela cuidava da sua casa (...) Olha só a liderança dessas mulheres dentro de um território fazendo com que funcionasse num processo de auto gestão, porque não tem (Estado)”.* (grifos da autora).

As mulheres também possuem essa percepção, a exemplo da fala de Chiamaka, que reforça:

*“Acho que a questão da mulher na comunidade sempre foi muito forte. **É uma comunidade totalmente matriarcal, totalmente a questão de sempre ter uma mulher no poder** sabe, e me faz ter mais orgulho dessa história. Sempre uma mulher sobressai e quando eu vejo está fazendo a diferença. A mulher que se destaca, a minha bisavó Astrogilda. Quando vejo as histórias dela, a gente fica até emocionada de ver quão sábia era e de quanto benfeitoria fez, que **deixou o legado, né, para essas mulheres que continuam que vêm perpetuando essa história**”.*

Como visto anteriormente, a preservação das práticas e costumes é comum entre os quilombolas. No caso dessa cultura matriarcal, Xoloni destaca que existem eventos dentro da comunidade que são voltados exclusivamente para as mulheres quilombolas. Em sua fala, destaca que mesmo que os homens desejem participar desses eventos, eles respeitam que se tratam de espaços voltados exclusivamente para as mulheres.

A liderança de Astrogilda é provavelmente um dos elementos mais importantes para a construção e perpetuação dessa cultura matriarcal, dando espaço para o surgimento de outras lideranças femininas. Não se trata de uma visão progressista ou política por parte da comunidade, mas sim de uma forma de organização social que se naturalizou com o passar do tempo.

Isso não significa, de nenhuma forma, que os homens não tenham sua importância dentro da comunidade, sobretudo em relação à realização de trabalhos. Significa, contudo, que os espaços de liderança dentro do Cafundá Astrogilda, que leva o nome da matriarca, são voltados para as mulheres. Deste modo, há muitos arranjos sociais e culturais que podem ser aprofundados dentro desta comunidade. No próximo tópico, serão aprofundadas as questões envolvendo o cultivo alimentar e o legado degustativo dentro do Cafundá Astrogilda.

4.3 O CULTIVO ALIMENTAR E O LEGADO DEGUSTATIVO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CAFUNDÁ ASTROGILDA

No presente tópico as falas de cada um dos participantes serão analisadas individualmente, compreendendo sua percepção sobre as categorias conceituais direcionadas à agricultura, ao cultivo e manejo, alimentos e tópicos correlatos, à medida que são entrelaçadas a relatos pertinentes oriundos da observação participante.

4.3.1 Zaki – Agricultura como lazer

Relativo a questões direcionadas diretamente para a agricultura, Zaki destaca ainda no início da entrevista que: *“até hoje você vê a maioria das famílias eles vivem da agricultura”*, fato que atribui à falta de acesso a serviços básicos como a educação e o transporte, de modo que historicamente a comunidade fez uso da agricultura como uma possibilidade para ter acesso à alimentação e ao sustento. No entanto, ele reforça que as coisas vêm mudando ali ao longo

dos últimos anos, citando o seu próprio exemplo de formação acadêmica na área de Engenharia Civil.

Ele afirma, entretanto, que mesmo com o surgimento de novas oportunidades fora do quilombo para os mais jovens, conserva-se singular importância que se mantenha o envolvimento das crianças e adolescentes com a agricultura. Conta, então, sobre seus primeiros contatos com a agricultura urbana dentro da comunidade:

“Primeira coisa já era pequenininho meu avô sempre foi para roça, né. Eu ia muito com meu avô para roça, isso era pequeno ainda na idade das minhas sobrinhas né, pequenininho já ia muito para roça. Minha mãe sempre teve essa questão também. Até hoje ela conta bastante coisa da horta dela e tudo mais. Então, a gente já migrava pequenininho para isso. Só que depois a vida fica mais assim”.

Logo, através da sua exposição de pensamento e da dinâmica cultural da comunidade, é possível compreender que a agricultura ali desenvolvida possui muito mais do que a finalidade comercial ou laboral, se estendendo para lações afetivos e de aprendizados. Importante colocação porque o hábito de levar a criança à roça desde muito pequena não se relaciona com a prática do trabalho infantil que, inclusive, trata-se de uma proibição legal, mas, de um legado cultural carregado de ensinamentos e de criar laços com os seus, sem, no entanto, se tornar obstáculo ao seu desenvolvimento adequado.

Para Zaki, a agricultura na comunidade “*é um braço, assim, longo que pega várias coisas, né, a sobrevivência*”, mas também como uma manifestação da força e da resistência dos quilombolas. Ela ajuda a motivar os outros membros da comunidade para que eles perpetuem a prática. Embora a agricultura não seja sua principal fonte de renda, Zaki reforça que produzia uma cerveja artesanal, mais como uma atividade de lazer do que visando o lucro. No entanto, com a participação da EMBRAPA, o cultivo voltou a ser fortalecido na comunidade:

“Hoje a minha principal fonte de renda é a parte da construção. E assim hoje eu tenho construção e faço também, tenho uma cerveja artesanal que eu faço. E assim, era uma parte de lazer, mas acabamos jogando para um lugar que eu gostei de voltar, que foi para parte da agricultura que hoje a gente está cultivando até junto com o pessoal do EMBRAPA a parte do lúpulo. Então, a gente está estudando novamente, a gente está vendo novamente. Então, voltou toda aquela questão. Aí meu pai que já adorava isso me acompanha até com mais frequência. A minha mãe também vai também lá. E assim, hoje os ensinamentos do EMBRAPA quando chega assim meu pai e minha mãe estão falando basicamente as mesmas coisas, mas de formas diferentes”.

Na sequência, o participante foi questionado sobre as mudanças que aconteceram no fazer da agricultura dentro da comunidade ao longo dos anos. Zaki diz que na atualidade “*você*

tem ferramentas que são melhores de trabalho, né, e entendimento, entendimento da parte de como você faz essa parte da agricultura familiar dentro de um conceito de agroflorestal⁴²; destaca também que nunca abandonou e nem pensou em abandonar a vida agrícola, já que ela faz parte de sua essência, de sua ancestralidade: *“Fui tendo novos caminhos né, mas, no entanto, voltei para essa parte, né. Porque é uma coisa que está na minha ancestralidade, então não tem como sair disso”*, novamente reforçando o caráter cultural, ancestral e afetivo da agricultura ali desenvolvida e demonstrando que agricultura transcende padrões comerciais de produção, sendo ainda uma forma de conservar os vínculos com a terra e os seus, conforme corroborado através da nossa observação participante.

Em seguida, ele foi perguntado se acreditava que as práticas de agricultura continuariam sendo preservadas nas próximas gerações de remanescentes dos quilombolas. Para ele,

“Eu tenho certeza assim. Você vê aumento assim gradativo assim das pessoas que estão cada dia mais, né, voltando para essa parte do campo, né. Então, acho que assim, hoje meu filho vai muito mais comigo à roça, ele vai muito mais comigo na minha mãe. Então, a gente tem muito isso. Acho que é uma coisa que vai passando de geração para geração. Acho que esse trabalho por isso é fundamental, porque a gente vai conseguir passar daqui um tempo na forma acadêmica como é isso, acho que é legal. Certeza que vai perpetuar”.

Zaki reforça que, embora a agricultura não seja a principal fonte de renda de sua família, ela é a principal fonte de renda para a maior parte da comunidade Cafundá Astrogilda. Ele aponta que um dos principais problemas para o fortalecimento da agricultura ali se dá na própria legislação, já que *“o que acontece é muito difícil você vender diretamente para o mercado”*. Ele afirma, que cursos e eventos de preparação ocorrem dentro da própria comunidade, melhorando as práticas de manejo e a cultura de agricultura dentro do território. Através dos cursos, *“você tem um entendimento melhor porque você tem uma visão diferente das coisas, né”*. Então, *“você consegue fazer um aprimoramento geral e uma troca de conhecimento sempre é válido”*, o que demonstra que embora haja a conservação de suas práticas tradicionais, há também a renovação do conhecimento pelos remanescentes quilombolas.

Mesmo se dedicando à agricultura somente nos fins de semana, ele diz se sentir honrado em ser um agricultor quilombola: *“É assim, me sinto honrado. Você tem, assim, carregando uma bagagem assim, uma ancestralidade assim nesse aspecto, assim, é muito interessante,*

⁴² Trata-se de um sistema que abrange a forma de utilização e ocupação do solo em que árvores são plantadas ou manejadas em associação com culturas agrícolas ou forrageiras. De forma mais clara, esse ‘Sistema Agroflorestal’ compreende a forma de uso do solo que traz a combinação, numa mesma área e em um determinado tempo, do cultivo de elementos perenes, como por exemplo, espécies arbóreas ou arbustivas, frutíferas, madeiráveis ou adubadoras.

assim. E uma responsabilidade muito grande”. Sobre a transmissão das práticas de geração para geração, Zaki diz que “*Sempre foi assim*”, enfatizando o manejo. Sobre o meio para a conservação dessas práticas, ele afirma o seguinte:

“Hoje está ficando muito melhor porque a gente está vendo até esse tipo de questionário, essas coisas que estão sendo passadas no papel. Então, eu posso ler com meu filho em casa, eu posso ler com ele em qualquer momento. Eu acho não tem como passar se não for de geração para geração. Se não for através do entendimento, do pertencimento, da identidade sendo fortalecida. Hoje as crianças tem que já crescer formando essa identidade assim. Não é só o nome ali né, trazendo a história por trás. Esse fortalecimento que vai ser primordial para continuidade”.

As falas de Zaki reforçam que, embora a agricultura não seja mais o único meio de subsistência para os quilombolas do Cafundá Astrogilda, ela persiste como a mais relevante possibilidade de sustento e de alimentação como um todo. O participante cita, com muito orgulho, a importância da agricultura dentro da comunidade. Seus relatos foram testemunhados através de nossa observação participante quando verificamos como se dá a dinâmica do dia a dia em relação à produção agrícola e envolvimento de grande parte dos remanescentes quilombolas, ainda que não depositem nela sua única fonte de subsistência.

4.3.2 Sekani - Uma visão nem tão otimista

Sekani, assim como Zaki, também possui uma outra ocupação fora da agricultura, sendo eletricitista na área da Construção Civil e também bombeiro hidráulico por duas décadas. Ele lembra, já no início da entrevista, que em uma reunião com a EMBRAPA, que ele havia dito que “*eu não sou agricultor porque eu não trabalho com agricultura*”; nesse momento, ele foi questionado por uma profissional sobre o que ele tinha em casa de plantação, ao que ele respondeu: “*Eu tenho banana, tem manga, tem cajá, tem laranja, tem acerola, eu crio galinhas né*”. Foi só a partir dali que ele compreendeu a si próprio como agricultor, mesmo que não comercializasse o que produzia. Seus pais, inclusive, trabalhavam como agricultores, com ele se lembrando de alguns detalhes envolvendo a produção de café: “*Meu pai ia puxar lenha com carro de boi. E aí tira café né. E meu avô também era agricultor porque ele era lenhador entendeu? Meu avô por parte da minha mãe, no caso materno*”.

Relatos de memória que nos obrigam a repensar a forma como produzimos e reproduzimos uma narrativa de mundo e a nossa autopercepção neste mesmo mundo. Neste caso, Sekani reproduziu por muitos anos a crença de que não poderia ser chamado de agricultor

por que não comercializava o que produzia. Somente quando é instigado a narrar seu contexto é que se percebe como tal, comprovando como o processo de autopercepção é influenciado pela narrativa que vem do que é exógeno.

Sobre a importância de conhecimentos de agricultura entre os mais jovens, ele destaca o seguinte:

“Assim, eu acharia legal, sim, para ter conhecimento. Por que eu falo isso? Lá onde moro as minhas galinhas ficam todas soltas. Um dia, veio um menino, deveria ter mais ou menos 7 anos, ele estava na cachoeira, não é morador, é visitante, quando ele viu a galinha, ele saiu correndo com medo. Por quê? Porque não é medo ele falou: “tem um bicho tem um bicho” porque ele não conhece. Então, eu estou te dando exemplo da agricultura. Eu acharia legal porque de repente daqui mais para frente ele não vai saber nem o que é uma laranja. Então, eu acharia legal ter o conhecimento. Eu não sei se seria legal ele se aprofundar como meio de sustento. Mas se em cada quintal, quem tem um espaço, pudesse ter alguma coisa plantada pelo teu consumo, pelo teu sustento, eu acho que seria legal entendeu?”.

Figura 12 - Galinhas sendo alimentadas dentro do Cafundá Astrogilda.



Fonte: Elaborado pela Autora.

Para Sekani a agricultura representa “*tudo*”, já que ela permite uma alimentação saudável sem a necessidade de se deslocar para um mercado ou uma feira, sendo um contato

gratificante com a natureza. Ele trata da agricultura como uma forma de identificação e pertencimento dentro da lógica quilombola:

“Porque assim, você acaba se identificando né. Por meu pai ter vindo da roça, então quando era pequeno na minha casa a gente não comprava remédio, tinha erva doce, erva cidreira, tinha tudo quanto ervas medicinais. Então, o remédio... tinha febre, minha mãe ia lá tirava; dor de barriga minha mãe... Então, eu cresci com isso. Então, na idade adulta quando eu vim morar aqui, eu adquiri espaço na idade tinha adormecida, eu precisava ter de volta. Porque quando minha mãe parou de ter essas plantações em volta porque nós fomos morar num lugar que não tinha mais espaço. Sai da porta de casa, está na rua. Então, foi por isso. Agora hoje eu me sinto num lugar com espaço, por isso eu estou retomando novamente”.

Sobre as mudanças que ocorreram na agricultura ao longo do tempo, o participante destaca que houve uma diminuição das práticas, mesmo com a preservação, o que é motivado pelo crescimento das cidades e pelo surgimento de novas possibilidades profissionais. Ele também reforça que nunca pensou em abandonar as suas atividades de agricultura: *“Ah porque é como se fosse para mim uma... além de eu ter, né, e as crianças chegarem lá e estar tirando, pego acerola, eles pegam urucum para fazer o colorau que se fala né, aí uma banana”.* Para ele, a agricultura funciona como uma espécie de terapia, lhe proporcionando bem-estar.

Ao contrário de Zaki, Sekani não acredita que as práticas de agricultura irão perdurar nas próximas gerações, pelos fatores e motivos expostos abaixo:

“Não, eu não acredito que vai se prolongar não. Porque como estou te falando, na realidade a minha irmã mora em Minas, lá o governo ajuda muito os agricultores entendeu. E aqui os agricultores não tem ajuda. Olha só, tem esse projeto que eles fazem que tem uma certa ajuda, mas precisaria de mais. Um exemplo: uma energia decente para você conseguir comprar uma, duas vaquinhas, você ter uma picadeira para você picar o capim para melhorar. Você não tem nada disso aqui. Então, eu acho difícil por isso, você não tem aquela ajuda que você vê em outros estados. Mas lá é pequeno. Não é pequeno, porque lá o povo é ajudado e aqui não. Aqui você tem que lutar, você tem que lutar. Um exemplo: lá meu cunhado precisou de setenta mil emprestado, ele foi na Caixa, ele conseguiu sem burocracia nenhuma. Só ter o nome limpo e ter referência que ele tinha uma casa. Ele conseguiu. Você, se você for hoje para procurar ter um empréstimo, além do juro ser muito grande, a burocracia é tão grande que você desiste, desanima”.

Figura 13 - Pé de banana no Cafundá Astrogilda.



Fonte: Dados da Autora.

É possível constatar falas com pouca “fé” por parte de Sekani em relação ao futuro das práticas de agricultura dentro da comunidade. Exemplo disso é quando ele fala sobre a importância dos conhecimentos em plantio e manejo para os jovens, ao mesmo passo em que defende que outras oportunidades profissionais devem ser miradas por eles. Por isso e por ver a diminuição das práticas com o passar das décadas, ele parece apostar que não haverá um longo percurso geracional das práticas de agricultura dentro da comunidade, ainda que a reconheça como uma importante manifestação cultural.

4.3.3 Xoloni – “Agricultor até morrer”

Xoloni não diz apenas que é agricultor, mas “*Agricultor até morrer*”; embora realize outras atividades como eletricitista, pintor e pedreiro, já que a agricultura não provê todo o seu sustento. Seus pais trabalhavam também na roça, mas ele diz que com a chegada dos mercados e sacolões, não é mais possível viver exclusivamente das atividades da terra, corroborando com as falas de outros entrevistados.

Sobre a questão do relacionamento dos mais jovens com a agricultura, ele afirma que a escola deveria contar com um papel maior nesse sentido:

“Eu acho, no meu ver, que a gente perde muito tempo estudando, estudando, perdendo, estudando que a agricultura tinha que estar inserida na escola praticando com as crianças como cultivar, como é seu alimento, como vem, como chega a sua mesa, como chega na escola. Acho, não sei se há uma intenção de não... dito isso mesmo da pessoa ter uma certa abraçar a causa mesmo dos jovens se alimentar com uma comida saudável que nem a gente tinha. Eu acho que hoje as crianças não tem esse contato com agricultura ou pelo menos para ver como que é a luta de comer, mas como é produzido? Acho que tinha que ter essa... a escola tinha que ter um incentivo com as crianças mesmo”.

Frente a esse contexto é importante citar que, de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, instituídas pelo Parecer CNE/CEB nº. 16/2012 e aprovado em 5 de junho de 2012, com o objetivo de orientar as grades curriculares gerais da Educação Básica e, ao mesmo tempo, garantir a especificidade das vivências, realidades e histórias das comunidades quilombolas do país, a agricultura é parte integrante, garantida pela inserção da educação escolar dos povos do campo por meio da Resolução CNE/CEB nº. 1/2002, que definiu as Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo, com fundamento no Parecer CNE/CEB nº. 36/2001.

Essas Diretrizes reconhecem pontos comuns entre as comunidades quilombolas – em especial aquelas que se localizam nas áreas rurais - e os povos do campo. Nesse aspecto, foram instituídas para orientar os sistemas de ensino em relação à organização dessas escolas com vistas a garantia da oferta da Educação do Campo, posto que diante de seu contexto o campo abarca os coletivos sociais que vivem nos espaços da floresta, da pecuária, das minas e da agricultura, os espaços pesqueiros, caiçaras, ribeirinhos e extrativistas (BRASIL, 2002).

O reconhecimento público de uma orientação educacional específica dirigida às comunidades quilombolas vem ocorrendo, paulatinamente, por pressão dos Movimentos Quilombolas, pelo reconhecimento na CONAE, pelo próprio Conselho Nacional da Educação e pela União. Sobre este último aspecto, cabe destacar o Decreto nº. 7.352/2010, que dispõe sobre a política de Educação do Campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA). Assim sendo, cabe à gestão e corpo docente das escolas presentes em comunidades quilombolas a inserção das temáticas inerentes à Educação do Campo, dentre elas, a agricultura e seus vieses, como manejo e tratamento ao alimento, terra e derivados, o que reforça a legitimidade da preocupação de Xaloni com a conservação da tradição agrícola ancestral através das escolas quilombolas.

De acordo com a experiência de Xoloni, em sua infância, a agricultura era um prazer: ele gostava de mexer na terra, de manipular os frutos. Para ele, a agricultura “*é saúde*”, de modo que “*Agricultura saudável ela vai ser o melhor remédio que você pode ter que vai estar no alimento*”. Novamente ele toca no assunto dos mais jovens, enfatizando a importância de ensinar aos mesmos sobre a questão dos alimentos bons para a saúde, inclusive no estímulo à produção. Também aborda a agricultura como uma questão de respeito ao espaço quilombola, explorando o território.

Aborda, na sequência, as mudanças percebidas por ele na agricultura dentro da comunidade:

“Mudança é a questão da mão de obra que está escassa. Jovem não tem essa coisa de 'ah eu quero ser um agricultor' porque não vê uma coisa que vai deixar você enraizado na agricultura. O que você hoje vê na agricultura mecanizada, a base de muito veneno, então que não é bom. Mas a cultura orgânica ela é mais trabalhosa, então ninguém quer botar calo na mão. Se você olhar minha mão tu vai ver que ela está calejada. Então, a história está aí. Isso aqui é minha identidade”.

Sobre a questão da transmissão dos saberes e práticas para as gerações do futuro, Xoloni acredita que ela de fato ocorrerá, mesmo com os mais jovens buscando outras opções de trabalho fora do território quilombola: “*eles têm que assumir essa identidade porque você pode ser um doutor na vida, mas não esquecer tua origem, que essa agricultura você tem de estar contigo para manter ela viva*”. Ele próprio busca incentivar isso quando leva frutas para os netos e para as crianças, levando a agricultura como uma mensagem para as novas gerações de quilombolas: “*Eles vão assumir a identidade naturalmente. Mas eu preciso estar dando essa informação*”.

Figura 14 – A vida simples e saudável na comunidade. Participante da pesquisa bebe água “direto da fonte”.



Fonte: Elaborado pela Autora.

Ele também trata da participação em cursos e eventos como uma forma de buscar esse conhecimento, afirmando que participa dos mesmos:

“Sempre que eu sou convidado. Que nem eu fui no quilombo lá na Glória. Acho que é buscar o conhecimento e às vezes que você acha que é ruim para você, em outro lugar você vai aprendendo estar ruim para você, mas tem lugar pior ainda. Então, é uma questão de aprendizado mesmo. Então, se você não tiver junto e acompanhando a coisa, ficar no seu quadradinho dentro de casa não vai chegar a lugar nenhum. Eu já fui em Parati, conheci outros quilombos, outra realidade. Então, acho que é buscar o conhecimento de vivenciar mesmo, olhar olho no olho, chorar junto, ajudar”.

A frase “agricultor até morrer” é o grande destaque nas falas de Xoloni; ele se mostra um verdadeiro apaixonado pela agricultura enquanto prática e manifestação cultural. Para ele, não importa se o quilombola possui outra ocupação fora dali: o mais importante é manter a agricultura viva, já que ela é um sentido de identidade e de pertencimento no Cafundá Astrogilda, o que reforça nossas discussões em capítulos anteriores relativo à questão da terra, do direito à propriedade e seus espaços, por muitos séculos usurpada de seus ancestrais e apenas

recentemente reconhecido tal direito. Assim, por mais que a urbanização adentre seus espaços, as terras ainda são um recurso e um direito caro aos remanescentes quilombolas.

4.3.4 Zaci – Dos mais jovens e dos mais velhos

Para Zaci, quem deve mudar a sua percepção sobre a agricultura local não são os membros mais jovens da comunidade, mas sim os mais velhos: *“Porque assim, com toda essa tecnologia, com toda essa mudança, os jovens entendem agricultura, entendem a importância”,* ao passo em que os mais velhos possuem um olhar mais fixo para a prática da agricultura. Ele defende que, mesmo sendo importante prover os conhecimentos em agricultura para os mais jovens, os mais velhos não devem se perturbar caso as novas gerações optem por novas profissões:

“A agricultura pode ser usada de várias formas. Ou seja, plantar pode ser para comer, mas também pode ser para 'n' finalidades que talvez essas crianças um dia vão brincar com isso aí. E a gente vai falar: 'Caramba, olha só, eu cavei e capinei a vida toda e não ganhei dinheiro. Esse garoto com aparelho na mão e batendo foto de planta está ganhando mais dinheiro do que eu a vida toda'. Você está entendendo? A gente tem que mudar nossa concepção e não tolher eles das coisas. 'Ah você tem que fazer assim', não deixa, de repente ele vai fazer uma coisa que é a mesma coisa que a gente faz de forma diferente, vai despontar”.

A fala de Zaci aqui se relaciona não apenas com as novas gerações do quilombo que devem, para ele, buscar conhecimento e estar de acordo com inovações tecnológicas que possam agregar à agricultura local, mas, também é posta como uma crítica àqueles que vêm de fora realizar suas pesquisas, geralmente financiadas e muitas vezes por grandes empresas, que extraem da terra e de seus plantios ricos resultados, mas que não são convertidos em favor do quilombo. Logo, para ele, se os próprios remanescentes quilombolas e suas novas gerações não se capacitarem para ocupar esses espaços, outros ocuparão.

Trabalhando como guarda florestal, Zaci destaca que todos na comunidade possuem uma horta ou uma plantação, o que faz com que todos sejam, em essência, agricultores, de modo que *“Alguns fazem uso comercial dessa plantação, outros não, consumo próprio ou dá para o vizinho”*. Ele destaca que a maior parte do que produz é distribuída para as outras pessoas da comunidade. As práticas, para ele, *“São todas rurais. Então, não tem nada de urbano aqui. Urbano aqui simplesmente para o poder público arrecadar mais”*.

Ele também relaciona as práticas da agricultura com a questão da ancestralidade, no seguinte sentido:

“Essa agricultura prioritariamente ela representa para mim, antes de mais nada, a lembrança da minha ancestralidade. Olhar a agricultura, olhar as coisas plantadas ali, é olhar para o meu passado. Eu abro a janela e vejo a minha roça, a minha horta, eu não estou vendo aquele momento, é como se fosse um túnel do tempo onde eu consigo ver atrás, além. Um entendimento que aquela roça, aquela planta, aquela floresta é que me proporcionou estar aqui hoje. Então, por mais que eu não comercialize isso, para mim é muito importante. E também o entendimento que o processo com a floresta, com a agricultura é um processo de simbiose. Hoje eu entendo que eu preciso dessa floresta para me manter aqui. Mas a floresta precisa de mim para protegê-la”.

Figura 15 - Arvoredos no quilombo Cafundá Astrogilda.



Fonte: Elaborado pela Autora.

Zaci destaca que, mesmo não “vivendo” da agricultura no sentido da obtenção de lucros, ela está presente em sua vida, assim como sua relação com a natureza como um todo. Ele aponta ainda para as mudanças que ocorreram na agricultura quilombola com a modernização e surgimento das tecnologias:

[...] percebi várias mudanças. Muitas mudanças já aconteceram. Muita mudança na forma de lidar, forma de aprontar, a mecanização chegou. Muitas das coisas que você faria hoje de forma manual, você tem equipamentos e ferramentas que ajudam. Vamos supor, o cara pegava aqui para roçar o terreno e levava três dias roçando e capinando. Ele pega uma roçadeira e faz em uma hora. Então, já é uma mudança. Houve uma mecanização nesse processo. Então, tem várias mudanças”.

O participante afirma nunca ter pensado em largar a agricultura, “*Até porque essa agricultura que eu tenho ela é diferente*”; ela não é o seu trabalho propriamente dito, mas sim algo que ele faz por lazer, pela preservação da ancestralidade e pela obtenção de alimentos saudáveis. Conta ainda que jamais deixaria o Cafundá Astrogilda: “*Eu falei outro dia: ‘Meu amigo se tu me dá um apartamento em Copacabana, eu não quero não.’ Deve ser muito ruim. ‘Deixa eu no meu cantinho’. Um barulho danado*”.

Sobre a possibilidade de perpetuar as práticas da agricultura para as próximas gerações, ele traz a seguinte reflexão:

“Ela vai se prolongar para as próximas gerações, mas talvez não da forma que a gente imagina. Eu não vejo, talvez a minha filha fazendo agricultura... Nem eu, eu não faço assim, como o avô dela fazia, abrindo um grande campo para fazer uma roça não sei o quê. Uma das coisas que eu falava em casa até brincando, como a gente recebe muitos grupos, e teve uma época que plantei um pedaço de aipim. (...) está plantando aipim? ‘Estou’. ‘Mas está plantando aipim para quê?’ ‘Não, estou plantando para colher’. ‘Ué, se você não está plantando para colher, está plantando para tirar foto para ganhar dinheiro?’ ‘Com a foto desse aipim saindo nele eu vou comprar um monte de coisa. Mas se eu pegar aipim que tirei do chão e pôr para vender, ele não vai dar metade do dinheiro que dá a foto’. Então, agricultura vai ser importante, mas acho que as crianças e jovens vão entender isso de uma outra forma, com uma outra linguagem mais moderna, talvez eles vão ter muito mais lucro, vai ser muito mais prazeroso”.

Esta narrativa se mostra importante no sentido de não pensar as práticas tradicionais como algo enrijecido e imutável, mas que será melhor preservada e conferida longevidade se aberta para as novas linguagens do mundo e suas formas de manifestação. Zaci compreende a agricultura não mais como algo voltado para a obtenção do sustento, encorajando os jovens para que eles procurem outras oportunidades profissionais. Contudo, defende que a agricultura seja ressignificada (e preservada) nos contextos das gerações futuras. Ele afirma participar de cursos oferecidos pelo próprio quilombo, sendo essa uma forma de transmitir os conhecimentos relacionados à agricultura da comunidade.

Para o participante, ser agricultor dentro do Cafundá Astrogilda é um privilégio:

“Eu me sinto privilegiado, é um privilégio. E aí vou te dizer, muitas pessoas também têm esse privilégio, mas não se dão conta, não se entende dessa forma e vão se entender também, daqui um tempo, talvez, ou não, não sei. O ser humano é um negócio muito complexo, mas de vez, a gente vai precisar de mais de uma vida para entender alguma coisa... determinada situação. Mas eu sou muito feliz, me sinto uma pessoa privilegiada”.

Zaci parece feliz com o futuro da agricultura para as comunidades quilombolas. Ele entende a necessidade de preservação das práticas e conhecimentos entre os mais jovens, sem

desejar forçá-los a serem agricultores. Para ele, a agricultura é algo prazeroso – e é esse prazer que deve ser passado para os mais jovens para estimulá-los na produção, ainda que eles não necessariamente façam uso da agricultura para obter seu sustento e o de suas famílias.

Figura 16 - Mexer com a terra é um prazer para os quilombolas e uma questão envolvendo a ancestralidade.



Fonte: Dados da Autora.

4.3.5 Abasi - Trabalho dentro do Território Quilombola

Abasi diz que *“A minha ocupação hoje em dia é isso. É eu trabalhar dentro da nossa propriedade”*. Ele diz que gosta de se ocupar, do alto de seus 65 anos, de pegar na enxada, de mexer com a terra e com a roça. Para ele, isso seria importante para os mais jovens:

“Eu acharia porque se todo mundo fizesse o que eu pratico a fazer dentro da comunidade do quilombola seria muito bom. Hoje em dia a mocidade não quer saber mais disso. Bate um canteiro, vira um canteiro, planta um pé de alface, planta um pé de couve, planta um pé de chicória, um pé de agrião, uma muda de bertalha, cana, eles não querem mais isso. Mas eu quero porque eu gosto”.

Quando questionado sobre o que a agricultura significava para ele, Abasi destaca que viveu da agricultura ao longo de toda a vida, reforçando que ela é muito importante e algo que ele quer manter até o fim da vida. Ao contrário de boa parte dos participantes, ele viveu a vida inteira da agricultura, sendo que sempre ela foi sua principal fonte de renda. Conta que nunca

trabalhou com outra coisa, salvo pelos trabalhos que fez por um curto período em um sítio, mas que logo voltou a ser agricultor.

Sobre as mudanças diagnosticadas por ele, a principal está na juventude, que não se interessa mais tanto pela agricultura quanto as gerações anteriores. Existe ainda uma força, uma união, mas a mocidade não se importa tanto quanto deveria com a agricultura. Ele, por si só, nunca pensou em abandonar a agricultura, *“porque eu sempre gostei de agricultura e vou sempre... eu vou conservar e sempre trabalhar dentro dela”* e *“porque eu fui nascido e criado dentro da agricultura”*.

Sobre a possibilidade de transmissão de conhecimentos e práticas para as gerações futuras, ele diz que, se dependesse dele, isso duraria para sempre. Mas afirma que boa parte da mocidade não queira isso:

“Bom, se depende de mim, de mim, eu tô com 65 anos, eu não vou deixa agricultura urbana, como citei. E eu gostaria que da minha família, se todo mundo tivesse o pensamento que eu tenho, a agricultura urbana estava mais avançada, estaria mais avançada. Mas é aquilo que eu falei, tem muito que não quer”.

Abasi diz que não gosta de participar de cursos e eventos *“com outro de fora”*, e tampouco gosta de conversar com gente de fora das comunidades quilombolas: *“Eu gosto de conversar com gente de dentro da comunidade e dentro do padrão que é o certo a nossa... conserva os nossos patrimônios”*. Fica claro que Abasi é bastante conservador quanto à conservação das práticas agrícolas e suas nuances dentro da comunidade, defendendo que os mais jovens devem ser estimulados para dar continuidade à preservação.

Figura 17 - Horta quilombola: o trabalho quilombola é valioso para a comunidade e traz alimento à mesa.



Fonte: Dados da Autora.

4.3.6 Ayana - “Isso aí, tudo do quilombo e graças a Deus”

Ayana tem 55 anos e durante toda a sua vida trabalhou na roça, já tratando da questão envolvendo o relacionamento dos jovens com a agricultura. Ela diz que *“Eu gosto muito da agricultura. Igual, por exemplo, igual agora eu acho que tinha que ter a continuidade, não é isso? Eu acho muito, seria muito legal se todo mundo continuasse com agricultura”*; ela defende, assim, a transmissão das práticas e saberes dos agricultores para as novas gerações: *“Isso aí. A prática, todo mundo ficando no local, todo mundo trabalhar porque é maravilhoso né, agricultura é tudo né”*.

Ela também destacou as mudanças ocorridas no modo de fazer do agricultor quilombola:

“Eu creio que mudou muito. Porque antigamente você não tinha, você trabalhava igual meu pai falava: 'trabalho braçal'. Tinha coisa você fazia no braço. Agora hoje em dia, não. Se você depender, se você quiser cortar uma madeira já tem uma serra elétrica. Então, quer dizer, essas coisas que eu acho que já foi mudando. Antigamente era no machado”.

Para ela, essas mudanças estão relacionadas ao modo de fazer e não ao modo de praticar, já que, em sua visão, a agricultura continua sendo a mesma coisa, assim como os frutos continuam sendo a mesma coisa. Para ela, a agricultura é herança, defendendo a conservação e afirmando que nunca pensou em abandoná-la: *“Não, momento algum eu penso em abandonar. Eu vou indo, tenho fé em Deus que vai cada vez mais, a gente vai produzindo cada vez mais e mais”*. Ela também afirma, sem sombra de dúvidas, que em sua família essa herança irá continuar: *“Na minha família vai se prolongar”*. Ela diz: *“Eu me sinto uma pessoa muito feliz, graças a Deus. Isso aqui para mim é a minha vida, é tudo graças a Deus”*.

“O meu sonho daqui para frente é ver meus netos crescer aqui no meio da agricultura, cultivando da nossa plantação, cultivando das nossas bananas. É isso que eu quero, meu sonho é isso, ver minha família junto cultivando agricultura”, diz ela, reforçando o interesse de preservar a agricultura como prática da ancestralidade dos quilombolas dentro do Cafundá Astrogilda. Se orgulha de consumir os produtos que são produzidos ali, designando-os por *“comida de verdade”*.

Figura 18 - Reaproveitamento da banana amadurecida para a fabricação de doces.



Fonte: Elaborado pela Autora.

Neste contexto, a partir de nossa observação participante, conseguimos visualizar na prática e no dia a dia como sua narrativa se materializa. Ayana até hoje produz diversos doces caseiros para a venda a partir de suas plantações frutíferas. Em momentos de celebração coletiva, como os que citamos acima, esta produção local é ainda mais exaltada e é reconhecida como uma característica da culinária local.

4.3.7 Zaila - “Isso aí, tudo do quilombo e graças a Deus”

Zaila casou-se com um quilombola e vive no Cafundá Astrogilda há mais de três décadas, sendo filha de uma agricultora e de pai artesão, carpinteiro e marceneiro. Ela diz que acredita que os jovens da comunidade não são mais interessados pela agricultura como as gerações anteriores:

“Sinceridade, os jovens hoje em dia não querem mais ser agricultor. Eles querem buscar fora. Se você falar: vamos plantar um pé de tomate. A minha filha até faz porque ela viu eu fazendo. Mas se você pegar um jovem da comunidade e mandar plantar um pé de tomate, eles não vão plantar. Minha filha faz porque vê eu fazendo e se interessa. Na escola dela, também tem, então ela acha tudo uma brincadeira, para ela é brincadeira. Mas eu acho que não”.

Ela diz ser quilombola da cabeça aos pés e defende a necessidade de conservar a agricultura como uma manifestação cultural e prática tradicional dentro dos quilombos. Para

ela, contudo, não são apenas os jovens que não querem “mexer” com a agricultura, mas também os pais, que desejam que os filhos façam outra coisa, prejudicando a preservação:

“Na preservação até sim. Eles não querem passar isso. No caso, os próprios pais não querem que os filhos seja agricultor. Muitos quer e muitos não. Muitos quer deixar de herança terreno para eles cuidar, mas muito filho não quer. Você tem que acordar 5h da manhã, 4h da manhã para cuidar de bananal? Então, a maioria, todos eles têm faculdade ou que não têm estão fazendo faculdade dentro do ramo também Pecuária, tipo o (nome ocultado pela autora) está fazendo na Rural, outro fazendo... assim tudo dentro...”.

Zaila também trabalha como artesã, mas se orgulha de não vender nada: nem os produtos de artesanato e tampouco os da agricultura. Conta: *“Até artesanato eu compartilho, dou tudo. Agora que estou querendo vender, mas eu não consigo vender e dou tudo”*. Sobre as mudanças, aprofunda: *“Antigamente as pessoas puxavam a banana com burro, hoje é muito pouco”*. Ao longo de toda a entrevista, ela demonstra preocupação com o relacionamento dos mais jovens com a agricultura, mesmo reconhecendo que outras oportunidades de trabalho podem ser obtidas através dos estudos e de atividades profissionais fora do quilombo.

4.3.8 Amara - “Porque a gente precisa, a gente não deixa de ser agricultor”

Amara, hoje com 60 anos de idade e mais uma neta da matriarca Astrogilda, conserva toda a ancestralidade quilombola em mais de um aspecto: agrícola, espiritual, culinário e de identidade, interligados pela partilha e solidariedade que percebemos ali, à medida que o território a reconhece como *Griô*, ou seja, uma pessoa de singular sabedoria da tradição oral, guardiã dos costumes e da “ciência” de suas raízes. Embora atualmente não extraia da agricultura a principal fonte de renda, ainda a pratica e afirma ter sua identidade constituída a partir dela, pois vê a agricultura como sagrado, parte da constituição cultural local.

Amara possui um estilo de vida apegado à natureza e a terra, através da agricultura ancestral e baseada em práticas tradicionais e sustentáveis. Ela conserva no interior de sua casa uma horta de vasta diversidade de alimentos, sobretudo vegetais, 100% orgânicos, e com este lugar podemos perceber também uma relação espiritual característica de suas tradições ancestrais à medida que o coloca como um ambiente para acolher suas visitas e comumente relatar suas histórias. Como desdobramento desenvolve também a “Cozinha Solidária” que ocorre mensalmente e oferece gratuitamente algumas refeições às comunidades próximas e carentes.

Quando questionada sobre a questão da relação entre mocidade e agricultura, Amara disse o seguinte:

“Então, eu digo que isso me faz sim às vezes, eu me sinto muito feliz porque eu digo o que eu fiz aqui é uma marca né, e o que eu ganhei o que eu construí. E eu vejo meus filhos, como falei, aqui dentro já fazendo também. Mas o que... eu queria sim, esse é meu sonho, meu desejo de que as pessoas se identificassem com o quilombo e se identificasse com a agricultura. Então, às vezes as pessoas dizem assim para mim: (...) ‘mas você não é agricultora; você não tem nada de agricultora.’ Eu sou sim, continuo sendo. Porque a gente precisa, a gente não deixa de ser agricultor mesmo você tendo restaurante ‘Tô na boa’. Porque a (nome oculto pela autora) tem restaurante ‘Tô na boa’, mas ela vende ali dentro, o pastel de banana que sai dentro da agricultura, meu Deus. Ela vende o doce de banana que eu faço. Ela vende os doces de mamão. Ela vende os produtos que é da agricultura. Então, eu digo que ela não deixou de ser agricultora e nem eu. Eu vou quando quero ir na minha roça, digo, vou na roça buscar um mamão para fazer um doce para vender no ‘Tô na boa’. Então, eu continuo sendo agricultor. ‘Por que você deixou de ser agricultor?’ Não, não deixei”.

Relato que reforça uma postura proeminente em relação às perspectivas enrijecidas do “ser agricultor”, distante de um perfil caricaturado, mas que acompanha os avanços do desenvolvimento territorial conservando a cultura que lhe é cara. Ela é ciente de concepções arcaicas, mas lida bem, segundo ela, com tais dilemas sociais internos e externos.

Ela diz que deseja que as crianças tenham orgulho de viver no quilombo, orgulho de suas raízes, nas quais a agricultura se faz amplamente presente. É, acima de tudo, uma forma de vida: *“você não deixa de ser agricultor, você vive dessa agricultura muita das vezes pequena, mas que você vive dela”*. Para Amara, mesmo com o restaurante “Tô na Boa”, ela não deixa de ser agricultora. Ela inclusive tem na agricultura uma fonte de renda, vendendo *“doce de banana, doce de laranja da terra, doce de jaca, doce de mamão”*, entre outros.

Sobre as mudanças percebidas por ela em relação à agricultura e a própria dinâmica do território quilombola, ela afirma:

“Meu Deus, eu não posso dizer que não mudou. As coisas mudaram muito para gente e para mim mudou muito. Porque aquela menina que foi cresceu lá na agricultura descalço, sem ir na escola? Que naquele tempo a gente só podia plantar e colher as coisas porque ainda dá para os outros. E hoje em 2021, 2020 e 2022 você entrar numa faculdade e salvar ali, defender a tese de uma aluna de uma Universidade? Gente, eu tenho que reconhecer que a gente é vista com outros valores. E que assim, eu digo, não pelo mínimo, mas por muitos, porque quando um professor desses reconhece que você nasceu dentro de uma agricultura, que a sua palavra é vista, é válida, isso é rico demais. E aí eu digo, cresceu sim, e a gente é vista de outra maneira hoje. A agricultura é vista de outra maneira”.

Podemos destacar que esta parte em específico do seu relato ressoa forte na dinâmica que presenciamos no território durante a execução desta pesquisa, pois, de fato, pudemos

encontrar muitos outros pesquisadores no quilombo de áreas diversas e temáticas variadas, colocando no *locus* acadêmico toda a cultura e o território dos remanescentes historicamente silenciados.

Amara reflete sobre a agricultura como uma importante parte dentro da cultura quilombola, algo que deve ser preservado mesmo com as mudanças do mundo e da própria comunidade. Conta ainda que nunca pensou em deixar a agricultura: “*Não, deixar nunca não. A gente... é interessante né, a gente diz que o brasileiro não desiste nunca, né? E agricultura a gente não pode desistir porque a agricultura é a terra, né? A terra te dá*”. Conta que pode jogar a casca de um fruto na terra e nascer outro fruto ali, de modo que a pessoa pode ser agricultora de diferentes maneiras.

Figura 19 - Bolo-pudim de mamão e doce de banana produzidos pelas mulheres da comunidade Cafundá Astrogilda.



Fonte: Elaborado pela Autora.

4.3.9 Chiamaka - “Agricultura é terra, é pertencimento, é diretriz”

“*Agricultura é fonte de renda total*” – diz Chiamaka, destacando que vende os produtos em poucas quantidades pelas dificuldades logísticas, mas que os mesmos são amplamente

utilizados dentro do restaurante. Com apenas 37 anos, ela fala sobre as mudanças percebidas por ela ao longo do tempo:

“Então, eu percebo de mudança, a diminuição cada vez mais diminuindo essa produção. Antes eu via muito tipo eu cresci vendo muito burro descer carregado de banana, escoando sabe aipim, caqui, eu via muito antes quando era criança. Hoje estou com 37 anos eu não vejo mais isso. É difícil você ver uma carga descendo com a banana para poder levar. E se eu vejo mudanças que estão chegando, mas não é para... diminuindo sabe a agricultura, ela está diminuindo muito, eu vejo muito pouco, não como era antes, criança. Minhas filhas não têm acesso como eu tinha a ver isso tudo, esse plantio. Hoje eu vejo muito... hoje não tem o que era antes. Não adianta falar que tem que não tem”.

Figura 20 - Horta dentro da comunidade Cafundá Astrogilda.



Fonte: Elaborado pela Autora.

Para Chiamaka, nunca houve qualquer vontade de abandonar a agricultura, mas sim vontade de fazer mais, mesmo com grandes dificuldades, como a falta de apoio e incentivo, problemas para vender os produtos em maior quantidade, dentre outros. Ela afirma que “Agricultura é terra, é pertencimento, é diretriz”. Acerca dos mais jovens, ela acredita que a mudança social é o principal que altera a relação destes com a agricultura e com a terra:

[...] a gente vê que os jovens não estão mais, como eu vou dizer, não há uma relação, né, porque tudo se torna muito difícil, então a terra... o agricultor antigamente ele queria viver, hoje o jovem tem acesso a tudo, então ele não quer viver plantando com enxada. Na verdade, ele quer uma solução para terra. Muitos deles saem e voltam; muitos saem e não voltam. Eu vi muitos jovens saírem e não voltar, por achar que aqui é difícil, que não tem recurso.

As falas de Chiamaka refletem uma preocupação com o futuro da agricultura dentro da comunidade, já que em sua visão as práticas e saberes vêm perdendo espaço com os mais jovens; “*Me sinto muito feliz e honrada*”, diz ela, por ser filha de agricultores e por ter a agricultura como um Norte a ser seguido, reconhecendo sua identidade quilombola e o pertencimento ao território.

É possível constatar, dessa forma, diferentes discursos envolvendo a agricultura dentro do contexto da comunidade Cafundá Astrogilda. Os participantes do estudo, em geral, sentem orgulho da atividade e se preocupam com o futuro dessa manifestação cultural considerando as pessoas mais jovens, que contam com outras oportunidades fora do trabalho realizado com a terra.

Também é importante evidenciar o relacionamento dos participantes com a agricultura no contexto de preservação da ancestralidade, de construção das identidades e dos laços com a história quilombola. Eles reconhecem a vivência em um ambiente rural, mesmo inseridos no contexto urbano da cidade de Vargem Grande. Por isso, o relacionamento com a terra se torna tão importante.

Observou-se que os participantes, via de regra, fazem uso do plantio e manejo para obter produtos saudáveis e de qualidade para consumo próprio, além de compartilharem com os vizinhos diante do espírito comunitário. A experiência com a vivência e com a realização de entrevista com membros do quilombo foi uma experiência enriquecedora, que permitiu o lançamento de novos olhares para os integrantes do Cafundá Astrogilda.

Nenhum dos participantes do estudo jamais pensou em largar a agricultura. Mesmo aqueles que se dedicam às atividades profissionais fora do quilombo compreendem a agricultura como um importante representativo cultural da comunidade, algo que também se relaciona com o lazer e com o contato com a ancestralidade dos quilombolas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo primordial da presente pesquisa consistiu em proporcionar uma investigação acerca da agricultura urbana em sentido material e de significados socioculturais para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, localizado em Vargem Grande, no Rio de Janeiro, bem como, correlacionar as atividades agroecológicas com o que efetivamente é o sentido de ser (ou de pertencer) dos quilombolas. Como visto, há todo um contexto histórico e social de marginalização desses povos e um dos principais fatores para isso se deve ao preconceito racial enraizado na sociedade brasileira e ao fato de que, no momento da abolição da escravidão, os ex-escravos foram “largados à própria sorte” sem qualquer compensação pelos abusos e atrocidades por eles vividos, sem direitos, sobretudo, relativo a propriedade, restando-lhes os quilombos que passaram a se caracterizarem historicamente como um local no qual esses indivíduos puderam continuar existindo e resistindo.

A agricultura foi certamente um dos principais elementos na complexa equação que envolveu a sobrevivência dos povos quilombolas ao longo da história, dando-os oportunidade para que se alimentassem e para que pudessem comercializar aquilo que por eles fora produzido. A prática se manteve viva com o passar dos séculos, e ainda se faz presente, ainda que com menor intensidade (ou necessidade) nos quilombos remanescentes.

Especificamente no Quilombo Cafundá Astrogilda, o processo de certificação do território e da comunidade se deu em um contexto relativamente recente. Mas isso não significa que tratamos de uma comunidade isolada e tampouco que eles deixam de enxergar a agricultura como uma prática rural: mesmo inseridos em um contexto urbano, no qual a maior parte dos habitantes deixa o território para se dedicarem às atividades de trabalho e de estudos, há um consenso dentre os quilombolas sobre o reconhecimento da agricultura como uma prática rural.

Foram entrevistados para o estudo homens e mulheres de gerações diversas e que vivem no quilombo. Em geral, os participantes se dedicam a outras atividades profissionais, mas não deixam a agricultura de lado. Para alguns, a agricultura é uma prática “terapêutica”; para outros é uma atividade comunitária, com a divisão da produção para as demais famílias e membros do Cafundá Astrogilda. É fundamental, nesse sentido, compreender que os quilombolas não podem ser enxergados como uma coisa só: cada um deles possui suas próprias opiniões e expressões, mesmo quando elas são convergentes entre si.

Uma das questões que mais chamou a atenção durante a realização das entrevistas foi o relacionamento dos mais jovens integrantes do quilombo em relação à agricultura: as gerações

anteriores percebem que crianças e adolescentes não possuem a mesma vocação ou mesmo um grande interesse no fazer agroecológico. Para alguns, essa é uma preocupação, visto que a agricultura é considerada um importante laço com o passado quilombola do Cafundá Astrogilda; outros, contudo, defendem que os mais jovens devem almejar a vida nos moldes da sociedade contemporânea, encontrando outras atividades e vocações que possam dar melhores condições de vida no futuro.

Todos os entrevistados, de alguma forma, praticam a agricultura, ainda que não a tome por ofício principal. Mesmo assim, eles exibem orgulhosamente os frutos de sua produção e tudo o que é produzido ali, ostentando sorrisos e um verdadeiro orgulho em permitirem que a agricultura permaneça viva. Os participantes do estudo reconhecem a importância sociocultural dessa atividade e o vínculo da rotina agroecológica com o passado quilombola. “*Me sinto muito feliz e honrada*”, a fala de Chiamaka sobre a história da agricultura em sua família, é representativa deste orgulho. “*Agricultor até morrer*”, fala de Xoloni, também demonstra o significado e a importância da agricultura para essas pessoas. “*É assim, me sinto honrado. Você tem assim carregando uma bagagem assim, uma ancestralidade assim nesse aspecto, assim, é muito interessante, assim. É uma responsabilidade muito grande*”, disse também Zaki.

Os participantes também reconheceram as mudanças que ocorreram no fazer agroecológico dentro da comunidade com o passar dos anos e décadas. De um lado, destacam o surgimento de instrumentos e equipamentos que facilitam o trabalho. De outro, tratam de mudanças próprias dos quilombolas do século XXI e da sua participação dentro da sociedade. Destaca-se a fala de Xoloni sobre os mais jovens, na qual ele é enfático ao declarar que: “*eles têm que assumir essa identidade porque você pode ser um doutor na vida, mas não esquecer tua origem, que essa agricultura você tem que estar contigo para manter ela viva*”. Ele acredita ser relevante passar os conhecimentos de geração para geração, ainda que os mais jovens não se ocupem única e exclusivamente do ofício de agricultor.

Ao tratarmos de uma investigação científica que se debruça sobre aspectos culturais tão sensíveis e subjetivos como este, nos deparamos com uma complexa tarefa de conferir tradutibilidade às emoções dos participantes ao longo da condução das entrevistas, conforme pudemos capturar das falas dos participantes, que foram transcritas e ditas com o propósito, dentre outros, de evidenciar com maior clareza suas percepções, experiências e autodeterminação cultural.

É o que podemos observar, por exemplo, quando Zaki fala acerca da ancestralidade quilombola: “*Você tem, assim, carregando uma bagagem, assim, uma ancestralidade, assim, nesse aspecto, assim, é muito interessante, assim. É uma responsabilidade muito grande*”, o

que representa um sentimento de pertencimento a comunidade. Ele trata, ainda, da agricultura como parte dessa ancestralidade: *“Fui tendo novos caminhos, né, mas, no entanto, voltei para essa parte né. Porque é uma coisa que está na minha ancestralidade, então não tem como sair disso”*. Para eles, a agricultura é mais do que uma atividade voltada para o sustento e para a sobrevivência. É parte de quem eles efetivamente são, enquanto seres individuais e enquanto remanescentes dos quilombos.

Outro ponto que chama bastante a atenção dentro do Cafundá Astrogilda se refere à existência de uma cultura matriarcal dentro da comunidade, em contraste com a cultura europeia essencialmente patriarcal, na qual a mulher é submissa e pouco empoderada. Xoloni diz *“Acho que a questão da mulher na comunidade sempre foi muito forte. É uma comunidade totalmente matriarcal, totalmente a questão de sempre ter uma mulher no poder”* – reforçando essa compreensão. Na mesma direção, Zaci afirma que *“E quem eu sou e da onde eu vim, eu tenho que agradecer às mulheres. Porque hoje a gente estudou, entendimento da vida e eu consegui enxergar o que essas mulheres fizeram no passado para poder chegar no dia de hoje”*.

Portanto, há um forte vínculo dentre a comunidade quilombola de hoje e os seus antepassados. Muito embora as mudanças ocorridas na sociedade ao longo dos séculos também repercutem (e impactam positivamente) dentro do quilombo, mas é possível constatar o interesse de preservação das práticas e conhecimentos. Isso se deve pelas noções de orgulho e de pertencimento dos integrantes da comunidade, reforçando a preocupação com as novas gerações que tendem a se distanciarem um pouco mais da realidade histórica do povo quilombola dentro das dinâmicas ancestrais.

As questões envolvendo resistência e identidade quilombola também foram aprofundadas: Zaki diz que *“a identidade não é aquele papelzinho que vem escrito seu nome, RG. É muito mais que isso”*, enquanto Xoloni afirma que *“Então, a história está aí. Isso aqui é minha identidade”*. É uma comunidade que resistiu ao longo da história e que continua resistindo, encontrando na agricultura algo de relevância sociocultural com o passar do tempo. Eles compreendem a questão quilombola e conseguem expressar-se a respeito ao longo da realização das entrevistas semiestruturadas, bem como, conseguimos relacioná-la através da observação participante.

A partir dessa análise é que conseguimos investigar como a prática da agricultura urbana é desenvolvida materialmente e significada culturalmente para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda e, assim, identificar as sinergias e complementaridades entre o fazer agroecológico e o ser quilombola. Ademais, constatamos que a agricultura urbana na e da região das Vargens na cidade do Rio de Janeiro, na microrregião do quilombo Cafundá Astrogilda, a

partir de instrumentos legais, planejamento urbano e políticas públicas federais, estaduais e municipais, carece de políticas públicas estatais que possam contribuir para o fortalecimento da agricultura da comunidade. De fato, até o processo de certificação do Quilombo Cafundá Astrogilda foi extremamente complexo e burocrático, não havendo amplo amparo do Poder Público, o que reforça a necessidade de estimular a resistência e de lançar um novo olhar sobre as políticas públicas voltadas para o fortalecimento da identidade e das práticas quilombolas no território.

A partir dos pontos de distinção e complementaridades entre as narrativas dos participantes quilombolas sobre a agricultura, a agroecologia e a luta quilombola com a prática social cotidiana da agricultura, constatou-se que, em geral, eles possuem uma visão compartilhada sobre a agricultura ali praticada e a vivência quilombola. Há alguns pontos de discordância, como no caso do estímulo aos mais jovens para a prática, já que, embora a maior parte dos entrevistados tenha defendido que deve ocorrer estímulo para tal, há os que acreditam que a agricultura não precisa ser desenvolvida exclusivamente para o ganho de sustento, mas, também, para a valorização da cultura quilombola.

O *locus* da agricultura no Cafundá Astrogilda, desta forma, em muito se distingue do que era décadas atrás: hoje, as pessoas deixam o quilombo e se dedicam a outras atividades, cumulativamente ou não com a agricultura, mas, em geral, retornam ao quilombo, ainda que para o lazer e descanso. Mesmo assim, todos os participantes, de uma forma ou outra, são agricultores que produzem para auxiliar o desenvolvimento da comunidade na partilha de frutas e ingredientes ou mesmo na produção de insumos para o restaurante referido no capítulo imediatamente anterior. Ayana, por exemplo, diz o seguinte: *“Eu gosto muito da agricultura. Igual, por exemplo, igual agora eu acho que tinha que ter a continuidade, não é isso? Eu acho muito, seria muito legal se todo mundo continuasse com agricultura”*.

De um modo geral, os achados teóricos apresentados na revisão de literatura se confirmam na prática. A visão do aquilombamento como um “chamamento” para apropriação da ancestralidade (o “ver-se” quilombola e o próprio ser-quilombola) de fato assume uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político instituído neste ato de aquilombar-se. Os participantes parecem compartilhar dessas visões sobre a ancestralidade enquanto símbolo do que eles próprios são, inclusive no relacionamento com a natureza e com a agricultura.

Na mesma seara, as relações de pertencimento, vizinhança, laços familiares e hereditários, solidariedade e vínculo afetivo são observados nas falas descritas ao longo do capítulo de apresentação dos resultados. Os quilombolas possuem um bom nível de

relacionamento entre si e são abertos com os visitantes. Sempre solícitos, eles reforçam nas falas e nas atitudes o que de fato é o pertencer à uma comunidade quilombola.

Quanto às celebrações culturais principais do Cafundá Astrogilda, o destaque fica com as celebrações do Dia da Consciência Negra e das festividades de junho; Amara reforçou a importância desse evento para a comunidade: *“a gente se reúne aqui no quilombo e a gente faz uma feijoada, que essa feijoada é da terra. Então, a gente faz essa feijoada; a gente oferece. E a gente fala um pouco dessa cultura daqui”*. Ela se refere ao quilombo como um espaço voltado para a valorização da diversidade e do espírito de equipe, no qual todos se reúnem em prol do objetivo de concretização dessas festas. Esse fato está alinhado à perspectiva teórica das práticas culturais dos quilombolas, que instituem uma relação comum com o passado dos sujeitos por meio das experiências de seus antepassados.

Importantes reflexões surgiram ao longo da condução das entrevistas e da elaboração do texto do estudo. A agricultura na comunidade quilombola é transmitida de geração para geração e há o interesse, sobretudo dos mais velhos, de preservarem essa tradição. Outros como Xoloni acreditam que se trata de algo natural do ser quilombola: *“Eles vão assumir a identidade naturalmente”*, diz. Certo é que a agricultura foi, continua sendo e ainda será um importante marco da comunidade quilombola Cafundá Astrogilda, estando relacionado à vivência das pessoas com a terra, com suas práticas culturais, com sua ancestralidade e com seus sentimentos de pertencimento.

Sendo assim, nosso estudo circunda aspectos importantes, contudo, não torna a temática acabada. Tanto que, pesquisas futuras podem, ainda, se debruçar sobre a realização de estudos de caso, com a devida vênica das pessoas das comunidades, sobre o relacionamento dos mais jovens dentro de diferentes quilombos sobre o que é ser quilombola, comparando as visões destes jovens com a literatura científica e com as percepções dos quilombolas mais velhos; realização de pesquisas em diferentes comunidades quilombolas que se proponham a comparar o passado e o presente, verificando quais as raízes dos antepassados (ancestralidades) que se fazem presentes nas práticas culturais e de agricultura, na organização comunitária e na visão dos quilombolas sobre eles próprios de um modo geral; ou ainda relativo à questão da religião e religiosidades, suas imbricações de formação, como por exemplo as de matriz africana com aspectos do catolicismo, aspectos sociais de marginalização cultural ou outros de relevância social e acadêmica que permitirão que eles sejam protagonistas em contarem sobre suas próprias histórias e vivências dentro de diferentes perspectivas.

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Camilla. Entre senzalas e quilombos: “comunidades do mato” em Vassouras do oitocentos. In: A. Zarankin e M. X. Senatore (Org.). **Arqueologia da sociedade moderna na América do Sul**. Buenos Aires: Ed. Del Tridente, 2002.

AGUIAR, Teresinha de Jesus Alves; MONTEIRO, Maria do Socorro Lira. Modelo agrícola e desenvolvimento sustentável: a ocupação do cerrado piauiense. **Revista Ambiente & Sociedade**, v. 8, n. 2, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/hW5qM7c8wrTTVGDmRkJxpP/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 23 set. 2022.

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/uma-historia-do-negro-no-brasil.pdf>. Acesso em 03 set. 2022.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed., Manaus: PGSCA, UFAM, 2008.

_____. Os quilombos e as novas etnias. In: LEITÃO (Org.). **Direitos territoriais das comunidades negras rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1999.

ALMEIDA, Silvio Luiz. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AMARAL, Sharyse Piroupo do. **História do negro no Brasil**. Curso de Formação para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileiras (CEAO/UFBA) - Módulo 2, 2010. Disponível em: https://ceao.ufba.br/sites/ceao.ufba.br/files/livro2_historiadonegro-simples04.08.10.pdf. Acesso em mar. 2022.

ANDERSON, Benedict R. **Comunidades imaginadas**: reflexões a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AUGRAS, Monique **O duplo e a metamorfose: identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.

BÂ, Amadou Hampâté. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.

BALDEZ, Miguel Lanzellotti. A questão agrária: a cerca jurídica da terra como negação da justiça. **Discursos Sediciosos**, Rio de Janeiro, n. 3, 1997.

BARBOSA LIMA, S. T. Direitos humanos dos negros: racismo estrutural, necropolítica, interseccionalidade e o mito da democracia racial no Brasil. **REH-Revista Educação e Humanidades**, Humaitá, v. I, número 2, jul-dez, pág.119-132, 2020.

BENEDICTO, Lorrane Hingrid da Conceição. **Poder e o controle sobre os corpos negros: análise do conflito da marinha do Brasil contra os ilhéus da Ilha da Marambaia pelo domínio do território**. (Monografia) - Curso de Direito do Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropédica, 2022.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1989.

BRAGA, Alinne Nauane Espínola; PEDROSA, Raimunda Conceição Rosa. As políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas. **Rev. Pemo**, Fortaleza, v. 3, n. 1, e316342, 2021.

BRASIL. Parecer CNE/CEB nº. 16/2012, aprovado em 5 de junho de 2012 - **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**. Brasília: Ministério da Educação, 2012. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11091-pceb016-12&category_slug=junho-2012-pdf&Itemid=30192. Acesso em 16 jan. 2022.

_____. Parecer CNE/CEB nº. 36/2001, aprovado em 4 de dezembro de 2002 - **Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo**. Brasília: Ministério da Educação, 2001. Disponível em: https://normativasconselhos.mec.gov.br/normativa/view/CNE_PAR_CNECEBN362001.pdf?query=escolas%20do%20campo. Acesso em 16 jan. 2022.

BRUNO, Regina. O processo de construção da hegemonia do agronegócio no Brasil: recorrências históricas e habitus de classe. **Revista Trabalho Necessário**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 41, p. 01-26, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/52566/31500>. Acesso em 23 out. 2022.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. Trad. de Newton Aquiles Von Zuben. 2 ed., São Paulo: Cortez e Moraes, 1987.

CÁCERES, Luz Stella Rodríguez. O tempo que alcancei. Narrativas sobre o passado na comunidade Cafundá Astrogilda do quilombo de Vargem Grande (RJ). **Revista Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 9, n. 22, p. 259 - 287, 2017.

CAMACHO, Rodrigo Simão. A barbárie moderna do agronegócio versus a agricultura camponesa: implicações sociais e ambientais. **GeoGraphos. Revista Digital para Estudantes de Geografia y Ciencias Sociales**, Espanha, 2012. Disponível em: <https://web.ua.es/es/revista-geographos-giecryal/documentos/articulos/agricultura-camponesa.pdf?noCache=1323776167718>. Acesso em 23 set. 2022.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Estudos sobre direitos fundamentais**. Coimbra: Coimbra Editora, 2004.

CARVALHO, Horácio Martins; COSTA, Francisco de Assis. Campesinato. In: STERDILE, João Pedro (Org.). **A questão agrária no Brasil**: interpretações sobre o camponês e o campesinato. São Paulo: Expressão Popular, p. 23-34, 2016.

CARVALHO, Roberta Monique Amâncio; LIMA, Gustavo Ferreira da Costa. Comunidades quilombolas, territorialidade e legislação no Brasil: uma análise histórica. **Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho**, São Paulo, 2(39), 2013.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Direitos humanos e medo. In: Fester, A.C.R. (Org.). **Direitos humanos e ...** 1 ed., São Paulo: Brasiliense, 1989.

CLÍMACO, Veríssima Dilma Nunes. Territórios sociais de resistência em comunidades de remanescentes de quilombos. **COLÓQUIO - Revista do Desenvolvimento Regional – Faccat**, Taquara/RS, v. 12, n. 1, jan./jun. 2015.

CORREIA, Ricardo Lopes; AKERMAN, Marco; COSTA, Samira. Processos de inclusão e participação quilombola nas políticas urbanas da cidade. **Rev. Interinst. Bras. Ter. Ocup.**, Rio de Janeiro, v. 2(4): 827-839, 2018.

COSTA, Angela Maria Faria. **Quilombos urbanos, segregação espacial e resistência em Porto Alegre/RS: uma análise a partir dos quilombos do Areal e da Família Silva**. 78 f. 2008. Curso de Geografia: Bacharelado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Instituto de Geociências, Porto Alegre, 2008. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/16006>. Acesso em 13 jan. 2023.

COSTA, Eliane Silvia. **Racismo, política pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira**. (Tese) - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. 1995-1997. **Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. 715p. Disponível em: <http://www.ppghsuerj.pro.br/wp-content/uploads/2021/04/Rafaela-Paula->. Acesso em 13 jan. 2023.

DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio. Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei nº. 10.639/03. **Revista da ABPN**, Goiânia, v. 5, n. 11, p. 05-28, jul./out. 2013.

DÓRIA, Julio César Souza. O ruralismo na baixada de Jacarepaguá: a intervenção intelectual na agricultura de subsistência do sertão carioca. **Revista Transversos**, Rio de Janeiro, n. 24, abr. 2022.

_____. Quilombo e favela: resistência e construção social. **Revista Estudos Libertários (REL)**, UFRJ, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, [Ed. Especial n. 2] 1º Semestre de 2020.

FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. **Do rio dos pretos ao quilombo do Tambor**. Manaus: UEA Edições, 2013.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 2013.

FERNANDEZ, Annelise Caetano Fraga; BAPTISTA, Silvia Regina Nunes; SILVA, Rafa Paula. Bananas para vender e histórias para contar: cultura alimentar local e identidades territoriais a partir de mercados orgânicos e agroecológicos. **Rev. Antropol.**, São Paulo, (Online), v. 63, n. 3: e178185 - USP, 2020.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Entrando nos territórios do território. In: PAULINO, Eliane Tomiosi; FABRINI, João Edmilson (Orgs.). **Campesinato e territórios em disputas**. São Paulo: Expressão Popular, p. 273-301, 2008. Disponível em: <http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/bernardo/BIBLIOGRAFIA%20DISCIPLINAS%20POS-GRADUACAO/BERNARDO%20MANCANO%20FERNANDES/campesinato.pdf>. Acesso em: 22 set. 2022.

FERNANDES, Bernardo Mançano; MOLINA, Mônica Castagna. O campo da educação do campo. In: MOLINA, Mônica Castagna; JESUS, Sônia Meire Santos Azevedo de (Orgs.). **Por uma educação do campo: contribuições para a educação de um projeto de educação do campo. Caderno “Por uma Educação do Campo”**, Brasília, v. 5, p. 53-91, 2004.

FERNANDES, Florestan. **Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1973.

FERREIRA, Angêla Aparecida. **História local em sala e aula: quilombos de Minas e identidade quilombola no século XXI**. (Dissertação) Mestrado Profissional em Educação e Docência da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: identidade em construção**. São Paulo: EDUC, 2009.

FIDELIS, Lourival de Moraes; BERGAMASCO, Sonia M. P. P. Quilombo e agroecologia: a agricultura tradicional como estratégia de resistência da comunidade quilombola João Surá. **Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros**, Três Lagoas, n. 18, ano 10, 2013.

FREITAS, Daniel Antunes *et al.* Saúde e comunidades quilombolas: uma revisão da literatura. **Rev. CEFAC**, São Paulo, Set-Out; 13(5):937-943, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 50 ed., São Paulo: Global Editora, 2005.

GEDRAT, Dóris Cristina; ALVES, Gehysa Guimarães. Percepção de preconceito num quilombo urbano do Sul do Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 40, e215919, 1-12, 2020.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6 ed., São Paulo: Atlas, 2008.

_____. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 4 ed., São Paulo: Atlas, 1994.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34 / Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOIS, Gabriela Rodrigues; MIGUEL, Lovois de Andrade. **O papel da agricultura e do trabalho não agrícola na reprodução socioeconômica de famílias quilombolas na região da Serra dos Tapes, Rio Grande do Sul, Brasil**. Eutopia, Rio Grande do Sul, v. 1, n. 15, pp. 169-191, 2019. Disponível em: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/eutopia/article/view/3871/2824>. Acesso em 07 jun. 2022.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (século XVII E XIX)**. São Paulo: UNESP, Ed. Polis, 2005.

_____. Uma tradição rebelde: notas sobre os quilombos na capitania do Rio de Janeiro (1625-1818). **Periódicos Afro-Ásia**, Salvador, 1996. Disponível em <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/download/20854/13454>>. Acesso em set. 2022.

GONÇALVES, Jonas Rodrigo; COSTA, Danilo; GONÇALVES, João Carlos. Algumas considerações sobre o conceito de políticas públicas: o que o Estado lucra com as políticas públicas. **Revista JRG de Estudos Acadêmicos**, Águas Claras, ano III, v. III, n. 7, jul./dez., 2020.

GÖRGEN, Frei Sérgio Antônio. Agricultura Camponesa. In: STERDILE, João Pedro (Org.). **A questão agrária no Brasil: interpretações sobre o camponês e o campesinato**. São Paulo: Expressão Popular, p. 101-104, 2016.

GRISA, Catia; SCHNEIDER, Sérgio. As gerações de políticas públicas para a agricultura familiar e formas de interação entre sociedade e Estado no Brasil. In: _____. (Org.) **Políticas públicas de desenvolvimento rural no Brasil**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, v. 52, n. 1, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/resr/a/rVgHTgTzPC9WDsndRqMPtmf/abstract/?lang=pt>. Acesso em 23 set. 2022.

GUEDES, André. Dumans. Lutas por terra e território, desterritorialização e território como forma social. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Recife, v. 18, n. 1, p. 23,

2016. Disponível em: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2016v18n1p23>. Acesso em 03 fev. 2023.

GUIMARÃES, Elione Silva. **Múltiplos viveres de afrodescendentes na escravidão e no pós-emancipação**. Juiz de Fora: Funalfa Edições, 2006.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Herança quilombola: negros, terras e direitos. In: MOURA, Clóvis. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

HAERTER, Leandro. **Narrativas quilombolas: outras histórias e pedagogias**. 207 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017. Disponível em: http://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/prefix/7674/1/Tese_Leandro_Haerter.pdf. Acesso em 12 jun. 2022.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. 2 ed., São Paulo: Contexto, 2006.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, Liv. (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG / Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HERCULANO, Selene. Lá como cá: conflito, injustiça e racismo ambiental. I Seminário Cearense contra o Racismo Ambiental. **ANAIS...**, Fortaleza, 20 a 22 nov. 2006.

HOBBSAWN, Eric J. **Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade**. 5 ed., São Paulo: Paz e Terra, 2008.

IANNI, Octavio. A utopia camponesa. In: STERDILE, João Pedro (Org.). **A questão agrária no Brasil: interpretações sobre o camponês e o campesinato**. São Paulo: Expressão Popular, p. 36-55, 2016. Instituto de Ciências Sociais Universidade de Brasília, 2002.

LAFER, Celso. A ONU e os direitos humanos. **Estudos Avançados**, São Paulo, 9 (25), 1995. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/RKQnhmVyfNTkqNpLW8rbQcn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em mai. 2022.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 7 ed., São Paulo: Atlas, 2010.

_____. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas 2003.

LEITE, Matheus Mendonça Gonçalves; *et al.* A proteção jurídica dos territórios quilombolas no Plano Diretor do Município do Serro. **Conecte-se! Revista Interdisciplinar de Extensão**, Belo Horizonte, v. 2, nº. 3, 2018.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia, Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

LUZ, Rafael Almeida Santos da. **Racismo fundiário**: tonalidades e prioridades do agro. (Monografia) Curso de Graduação em Direito do Centro de Ciências Jurídicas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

MACHADO, Nélida Reis Caseca. **A proteção dos quilombolas - possíveis releituras de inclusão**. (Dissertação) Mestrado em Direito da Faculdade de Direito do Sul de Minas, Pouso Alegre, 2012.

MAESTRI, Mário. **A formação do campesinato no Brasil**. In: STERDILE, João Pedro (Org.). A questão agrária no Brasil: interpretações sobre o camponês e o campesinato. São Paulo: Expressão Popular, 2016, p. 71-100.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisas, elaboração e interpretação de dados. 3 ed., São Paulo: Atlas, 1996.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. 5 ed., Petrópolis: Vozes, 1995.

MARTINE, Martine, G. A trajetória da modernização agrícola: a quem beneficia?. **Revista de Cultura e Política**, Lua Nova, v. 23, n. 1, p. 7-37, 1991. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451991000100003>. Acesso em 20 mar. 2023.

MARTINS, Bruno Ancelmo. **A ilusão dos direitos humanos**: uma análise a partir da crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa. (Monografia), Curso de Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC, Criciúma, 2015.

MATOS, Wesley Santos; EUGENIO, Benedito Gonçalves. Comunidades quilombolas: elementos conceituais para sua compreensão. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**, Macapá, v. 11, n. 2, p. 141-153, jul./dez. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unifap.br/index.php/pracs/article/download/3880/wesleyv11n2.pdf>>. Acesso dez. 2021.

MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 68. dez. jan./fev. 2005 e 2006, p. 104-111. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/culturaspoliticas/files/hebe1.pdf>>. Acesso em dez. 2021.

MELLO, Claudia Souza. **A feira da roça agroecologia e cultura de Vargem Grande**: espaços, práticas e saberes da agricultura urbana no Rio de Janeiro. Niterói: UFF/ PPGAU, 2021.

MINAYO, Maria Cecília Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 18 ed., Petrópolis: Vozes, 2001.

MIRANDA, Karinna Adad de. “Vargem Grande vale a luta”: a luta contra a remoção em Vargem Grande/RJ. **XVI Simpósio Nacional de Geografia Urbana (simpurb)**, Vitória, p. 14-17, nov. de 2019a.

_____. **O que se perde ao perder a casa: o papel das emoções na resistência em Vargem Grande/RJ**. (Dissertação) Mestrado em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019b.

MIRANDA, Shirley Aparecida. Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 50, maio-ago. 2012.

MORAES, Renata; FREITAS, Idalina. Escravidão e liberdade no Brasil independente. **Revista Transversos**, Rio de Janeiro, n. 24, abr. 2022.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. **Rebeliões da senzala**. 3 ed., São Paulo: Lech Ed., 1988.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo (28), p. 56-63, dez. 95/ fev. 1996.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza, p. 117-125, 2006.

NÓBREGA, Guilherme Cabral. **Senhores negros: um breve estudo sobre libertos donos de escravos em Mariana de 1750 a 1760**. (Monografia) Curso de Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2006.

NUNES, G. C; NASCIMENTO, M. C. D; LUZ, M. A. C. A. **Pesquisa científica: conceitos básicos**. Id Online, ano 10, n. 29, Fevereiro de 2016. Disponível em <<https://idonline.emnuvens.com.br/id/article/view/390/527>>. Acesso em jun. 2022.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 13-42, 2002.

OLIVEIRA, Clara Machline Ribeiro de. **A apropriação da natureza enquanto mercadoria: um olhar sobre o bairro de Vargem Grande no Rio de Janeiro, RJ**. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Geografia, 2007. Disponível em <<https://www.puc->

rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2007/relatorios/GEO/geo_clara_machline.pdf>. Acesso em set. 2022.

OLIVEIRA, João Pedro Ribeiro; *et al.* Análise econômica da agricultura familiar em propriedade de Vargem Grande - bairro da zona do Rio de Janeiro, RJ. **XX Semana Científica Johanna D.**, Rio de Janeiro, 19-23 Out. 2020.

ORSER JR., Charles E; FUNARI, Pedro Paulo. Arqueologia da resistência escrava. **Lepaarq**, Pelotas, v. 1, n. 2, jul. / dez. 2004.

PEREIRA, Tatiana Cotta Gonçalves. A história do direito de propriedade no Brasil: um olhar sobre a mercantilização da terra e suas consequências socioespaciais. In.: _____. **Direito, terra e ambiente: análises sociojurídicas sobre a produção do espaço**. Rio de Janeiro: Ed. LetraCapital, 2011.

PRICE, Richard. **Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações**. Afro-Ásia, UFBA, Salvador, n. 23, 1999.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. **Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. 2 ed., Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

QUEIROZ JUNIOR, Teófilo. Abolicionismo, um processo em questão. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 28, p. 101-108, 2017.

RANGEL, Tauã Lima Verdan. Racismo ambiental às comunidades quilombolas. **RIDH**, Bauru, v. 4, n. 2, p. 129-141, jul./dez., 2016.

REIS, João José. “**Nos achamos em campo a tratar da liberdade**”: a resistência escrava no Brasil oitocentista. Projeto Raça, Desenvolvimento e Desigualdade Social, São Paulo, 2000. Disponível em <http://www.erudito.fea.usp.br/PortalFEA/Repositorio/1181/Documentos/leitura_1_1_1.pdf>. Acesso em mai. 2022.

_____. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, (28): 14-39, Fev. de 1996.

_____. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX**, de Flávio dos Santos Gomes. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **TOPOI**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, pp. 170-198, jan.-jun. 2004.

RODRIGUES, Ivaneide Leal Athaíde; *et al.* **Representações sociais do cuidado em saúde por mulheres quilombolas**. Representações sociais do cuidado em saúde, Esc. Anna Nery, Rio de Janeiro, 26, 2022.

RODRIGUES, Vera. Programa Brasil quilombola: um ensaio sobre a política pública de promoção da igualdade racial para comunidades de quilombos. **Cadernos Gestão Pública e Cidadania**, São Paulo, v. 15, n. 57, 2010.

SANTOS, P. Tavares dos. **Campos de ação de agricultores de Vargem Grande, Teresópolis (RJ): princípios de afiliação e redes de interseção**. (Tese) Doutorado em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

SANTOS, Ynê Lopes dos. **Além da senzala arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850)**. 171f. (Dissertação) Mestrado em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira. A Atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Rev. Ambiente & Sociedade**, São Paulo, ano V, n. 10, 1º Semestre de 2002.

SCHWARTZ, Stuart B. Mocambos, quilombos e palmares: a resistência escrava no Brasil colonial. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 17, n. 9, Especial, p. 61-88, 1987.

SILVA, André Ricardo Fonsêca da. Políticas públicas para comunidades quilombolas: uma luta em construção. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, nº. 48, p. 115-128, Jan./Jun. de 2018.

SILVA, Claudia Rocha da. **Vozes do silêncio: linguagem quilombola e preconceito linguístico-racial em Rio de Contas na Bahia**. (Dissertação) Mestrado em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia, na Linha Pluralidade Cultural, Salvador, 2008.

SILVA, Dimas Salustiano da. Constituição e diferença étnica: o problema jurídico das comunidades negras remanescentes de quilombos no Brasil. In: ABA. **Terra de quilombos**. Rio de Janeiro, 1995.

SILVA, Gilvânia Maria; SOUZA, Bárbara Oliveira. **Quilombos e a luta contra o racismo no contexto da pandemia**. Boletim de Análise Político-Institucional, São Paulo, n. 26, Mar. de 2021.

SILVA, Giselda Shirley; SILVA, Vandeir José. Quilombos brasileiros: alguns aspectos da trajetória do negro no Brasil. **Revista Mosaico**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 191-200, jul./dez. 2014.

SILVA, Rafaela Paula da. **A culinária como patrimônio cultural e elemento constitutivo da identidade quilombola no Cafundá de Astrogilda**. 208 f. (Dissertação) - Mestrado em História Social do Território da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2017.

SILVA, Thalita Costa da; *et al.* Risco nutricional e cardiovascular em idosos quilombolas. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 27(1):219-230, 2022.

SLENES, Robert Wayane. **Na senzala uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava - Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 189, 1999.

SODRÉ, Muniz. A cultura como crise. **Políticas Culturais em Revista**, Salvador, v. 10, n. 1, p. 11-22. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/pcr.v10i1.24535>. Acesso em 13 fev. 2023.

SOUZA, Celina. Políticas públicas: questões temáticas e de pesquisa. **Caderno CRH**, Salvador, n. 39, jul./dez. 2003.

SOUZA, Marcos André Torres de. A vida escrava portas adentro: uma incursão as senzalas o Engenho de São Joaquim, Goiás, século XIX. **Rev. Maracanan**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 7, 2011.

STOLZ, Sheila; QUINTANILHA, Francisco. Da condição de escravos a de sujeitos de direitos. In: STOLZ, Sheila; MARQUES, Clarice Pires; MARQUES, Carlos Alexandre M. (Orgs.). Fundamentos em direitos humanos. **Cadernos de Educação em e para os Direitos Humanos**, Editora FURG, Rio Grande, 2013.

TIMOTEO, Gabrielle. **Normativos internacionais e escravidão**. *Hendu*, 4(1):70-83, 2014.

TOLEDO, Victor M. **What is ethnoecology? Origin, scope and implications of a rising discipline**. *Etnoecológica*, México, v. 1, n. 1, p. 5-21, 1991.

VASCONCELOS, Beatriz Avila. O escravo como coisa e o escravo como animal: da Roma Antiga ao Brasil contemporâneo. **Revista UFG**, Goiânia, ano XIII, n. 12, Julho de 2012.

VILLAÇA, Flávio. **Dilemas do Plano Diretor**. O município no século XXI: cenários e perspectivas. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - USP, 1999. Disponível em https://www.ufjf.br/pur/files/2011/04/Dilemas_PD_Villa%C3%A7a.pdf. Acesso em set. 2022.

WESTRUP, Cristiane; BARABAS, Taynara Becker. **Racismo e a perspectiva decolonial: análise das teorias raciais no Brasil a partir do século XIX**. Direitos Humanos, Estado Democrático de Direito e Direitos Sociais, UNESCO, Criciúma, Set. de 2019.

WOOD, Ellen Meiksins. **A origem do capitalismo**. Trad. de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

APÊNDICE I

ROTEIRO DE ENTREVISTA

O presente roteiro foi organizado pela seguinte lógica estrutural: 1. Perguntas gerais e fáceis (quebra-gelo); 2. Perguntas complexas; 3. Perguntas sensíveis ou delicadas; 4. Perguntas finais.

PROBLEMA DE PESQUISA:

A prática da agricultura urbana para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, em Vargem Grande, Rio de Janeiro, desempenha relevância econômica e significância cultural de modo a reforçar a identidade quilombola dessa comunidade no seu território?

Mestranda: Elaine de Jesus dos Santos (E-mail: edejesusdossantos8@gmail.com)

Orientadora: Cristhiane Oliveira da Graça Amâncio (E-mail: cristhiane.amancio@embrapa.br)

Metadados e orientações

Nome do

entrevistado:

Nome da pesquisadora:

Data da / / Local da
entrevista: entrevista:

Procedimentos do contato inicial:

- ☐ Agradecer a disponibilidade em receber o(a) pesquisador(a).
- ☐ Apresentar, de forma breve, os objetivos da pesquisa.
- ☐ Explicar as informações contidas no termo de consentimento de entrevista.
- ☐ Solicitar a assinatura do termo de consentimento de entrevista (entrevista presencial) ou aceite da gravação falada.
- ☐ Entregar uma via assinada pelo pesquisador para o(a) entrevistado(a) ou enviar uma cópia por e-mail.

Procedimentos iniciais:

- ☐ Preparar o gravador.
- ☐ Iniciar a gravação.

QUESTÕES GERAIS:

1. Me conta a sua história: De onde você e seus familiares vieram, sua vinculação com o território ou com o movimento quilombola, constituição da família. (deixar a memória fluir e falar o que vier na cabeça).

2. Como você identifica quem vive no quilombo?
3. Qual sua ocupação atual e há quanto tempo se dedica a ela?
4. Qual sua idade?
5. Você pôde estudar até que série/ano? Caso ele/ela não se lembre, pelo menos até que idade ele/ela frequentou a escola?
6. Há quanto tempo você e sua família residem ou se relacionam de algum modo com o Quilombo Cafundá Astrogilda?
7. De onde vieram seus pais e avós?
8. Eles trabalhavam e/ou trabalham com o quê?
9. Você tem filhos? Quantos?
10. Se houver filhos em idade laboral, com o que eles trabalham?
11. O senhor gostaria que a comunidade mais jovem tivesse outra percepção sobre a agricultura local? Se sim, o que deveria ser feito para tal?

QUESTÕES COMPLEXAS:

Considerando que a ocupação atual seja a agricultura ainda que sem dedicação exclusiva, pretendemos questionar o seguinte:

1. Como você iniciou a vida com o trabalho na agricultura urbana?
2. O que a agricultura representa para você?
3. A agricultura é a sua principal fonte de renda? Se não, quais outras atividades você desenvolve?
4. Quais os produtos que você cultiva?
5. Você vende esses produtos ou são apenas para consumo da família? Com que frequência ocorre a comercialização?
6. Você já percebeu mudanças nas formas de trabalho na agricultura desde o tempo de seus avós até o de seus filhos?
7. Você já pensou em abandonar a atividade agrícola? Porque?
8. O termo “agricultura urbana” é familiar para você? Como você define?
9. Você acha que a agricultura urbana na sua família é algo que vai se prolongar para as próximas gerações? Como/de que forma?
10. A renda gerada pela agricultura é revertida de que forma na economia da família?

PERGUNTAS RELACIONADAS A RELAÇÃO COM AS ASSOCIAÇÕES LOCAIS

11. Você faz parte de uma ou mais organizações da agricultura familiar (cooperativa, associação, grupo informal)? Por quê?
12. Como teve conhecimento dessa(s) organização(ões)?
13. Depois que você entrou nas organizações, alguma coisa mudou em relação a forma como você desenvolvia a agricultura na comunidade? Alguma coisa mudou em relação a forma como você se relaciona com os demais membros da comunidade?
14. Existe alguma dificuldade de escoar seus produtos? Poderia apontar os problemas nesse processo?
15. Está vinculado a algum programa do governo como o PAA, PNAE, PRONAF ou Bolsa Família?
16. Como conseguiu vincular-se e qual a importância desse programa para você?
17. Participa de cursos ou troca de experiências? Com que frequência você participa?

18. Esses cursos são promovidos por quais instituições ou organizações?
19. Fazer parte dessas organizações mudou alguma coisa na sua vida? Quais foram essas mudanças?

QUESTÕES SENSÍVEIS OU DELICADAS:

1. Como é sua rotina no cotidiano durante a semana e finais de semana?
2. Como se sente sendo um agricultor quilombola?
3. Poderia listar as manifestações culturais existentes no quilombo? (Você entende que a agricultura poderia ser uma manifestação cultural? Por que?)
4. Você diria que a agricultura no quilombo é também uma manifestação cultural?
5. Para você, qual é o significado das palavras identidade e resistência quilombola?
6. O que é cultura para você?
7. A agricultura urbana tem relação com sua ancestralidade? Como?
8. Existe alguma prática com a agricultura que vem sendo ensinada de geração em geração, sempre foi assim?
9. E como essas práticas são conservadas?
10. Você se reconhece como remanescente do Quilombo Cafundá Astrogilda?
11. Quais são os seus sonhos daqui para frente?

QUESTÕES FINAIS:

Perguntar se o(a) entrevistado(a) tem algo que gostaria de acrescentar.

Considerações finais:

- ☐ Perguntar ao entrevistado(a) se há alguma informação adicional que gostaria de acrescentar em relação aos assuntos abordados durante a entrevista.
- ☐ Perguntar se ficou com alguma dúvida.

Finalização e agradecimento:

- ☐ Agradecer a disponibilidade em fornecer as informações.
- ☐ Salientar que os resultados da pesquisa estarão à disposição dele(a) e, se tiver interesse, deverá entrar em contato com o(a) pesquisador(a).

APÊNDICE II

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

O Sr.(a) está sendo convidado(a) a participar como voluntário(a) da pesquisa intitulada **“Semeando a História, Arando a Terra: o Quilombo Cafundá Astrogilda e a agricultura no cotidiano das famílias quilombolas em Vargem Grande, Rio de Janeiro”**, sob a responsabilidade da pesquisadora ELAINE DE JESUS DOS SANTOS e orientação da Profa. Dra. CHRISTIANE OLIVEIRA DA GRAÇA AMANCIO. O Objetivo desta pesquisa é: *“investigar como a prática da agricultura urbana é desenvolvida materialmente e significada culturalmente para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, em Vargem Grande, Rio de Janeiro”* através de entrevistas semiestruturadas, onde será possível coletar informações de forma prática através dos relatos dos moradores e remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, coletar suas experiências a partir de suas próprias vozes, bem como, de sua própria narrativa, de como eles interpretam isso no mundo, e observação participante realizada através da presença da pesquisadora na localidade, possibilitando observar as situações cotidianas, verificando a prática de atuação da agricultura urbana pelos moradores. Diante disso, a pesquisa caracteriza-se metodologicamente como sendo uma pesquisa qualitativa, já que os dados serão analisados a partir de forma subjetiva, sem recorrer a métodos estatísticos. Assim, o método aqui usado para analisar os dados coletados será o hipotético-dedutivo, que vai permitir a formulação de hipóteses, as quais encontram-se listadas no projeto de pesquisa, e que poderão ser confirmadas ao longo da coleta de dados por meio da observação e das entrevistas, sendo, portanto, um processo de inferência dedutiva. A aplicação desse processo de inferência dedutiva visa garantir a abrangência de possibilidades de respostas ao nosso problema, de forma que nós não iremos a campo com o intuito de buscar uma resposta pré-estabelecida, mas para compreender uma realidade. Fator esse que justifica e reforça o caráter qualitativo da análise de dados da presente pesquisa, a qual também permite que uma abrangência de perspectivas seja considerada.

Ademais, considerando essa abordagem e esse método de coleta de dados, ressalta-se que será usado para análise dos dados obtidos a análise de discurso, que também preza pelo aspecto subjetivo, pela necessidade em entender o discurso dos sujeitos para além do óbvio, do que está em evidência, ou melhor dizendo, do que está a posto. Então, a análise do discurso parte do princípio de que nenhum discurso é neutro e que ele se vincula a alguma ideologia. Ou seja, busca entender o indivíduo como ser histórico e social, nesse processo de análise.

Riscos e formas de minimizá-los:

Os riscos relacionados à participação neste estudo são: Invasão de privacidade; Discriminação e estigmatização a partir do conteúdo revelado. Tomar o tempo do participante da pesquisa ao responder ao questionário/entrevista. Considerar riscos relacionados à divulgação de imagem, quando houver filmagens ou registros fotográficos.

Para evitar e/ou reduzir os riscos de sua participação tomaremos o cuidado para que o entrevistado se sinta à vontade em falar e optaremos por gravação de voz para que não se sintam retraídos diante da câmera.

Benefícios:

A presente pesquisa contribuirá para trazer a lume do debate acadêmico- científico discussões importantes acerca do quilombo Cafundá Astrogilda, em VargemGrande, Rio de Janeiro, sobretudo, no que tange a prática da agricultura urbana, cultura e seus significados perpetuados na memória e história dos participantes.

Sigilo, privacidade e guarda do material coletado:

Não há necessidade de identificação, ficando assegurados o sigilo e a privacidade. Você poderá solicitar a retirada de seus dados coletados a qualquer momento, deixando de participar deste estudo, sem prejuízo. Os dados coletados nesta pesquisa serão guardados em arquivo digital e físico (transcrições) sob nossa guarda e responsabilidade, por um período de cinco anos após o término da pesquisa. Após esse período, o material obtido será picotado e/ou reciclado e todas as mídias apagadas.

Indenização:

Se você sofrer qualquer tipo de dano resultante de sua participação na pesquisa, previsto ou não no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, tem direito a buscar indenização, conforme decisões judiciais que possam suceder.

Você não receberá nenhum tipo de compensação financeira por sua participação neste estudo, mas caso tenha algum gasto decorrente do mesmo este será ressarcido por mim, pesquisador responsável.

Em qualquer etapa do estudo você poderá entrar em contato comigo, pesquisadora responsável, para esclarecimentos de eventuais dúvidas. Comprometo-me a conceder total acesso aos resultados da pesquisa com envio de uma cópia do texto final para que toda a comunidade participante da Folia possa ter conhecimento do trabalho aqui produzido.

O Sr.(a) receberá o esclarecimento sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para recusar-se a participar e a recusa em participar não acarretará qualquer **penalidade ou modificação na forma em que é atendido pelo pesquisador, que tratará a sua identidade com padrões profissionais de sigilo.**

Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão.

O (A) Sr.(a) não será identificado em nenhuma fase da pesquisa e nem em publicação que possa resultar. Os dados e instrumentos utilizados na pesquisa ficarão arquivados com o pesquisador responsável por um período de 5 (cinco) anos.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada pelo pesquisador responsável, e a outra será fornecida ao senhor(a). Para qualquer outra informação o(a) Sr.(a) poderá entrar em contato com o pesquisador por telefone (75) 9911-9267 **(telefone do pesquisador com a observação “inclusive ligações à cobrar”)** ou e-mail (edejesusdossantos8@gmail.com).

Em caso de dúvidas com respeito aos aspectos éticos deste estudo, o(a) Sr.(a) poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Sociais, Sociais Aplicadas, Humanas, Letras, Artes e Linguística (CEP – Humanas) – Campus da UFF da Praia Vermelha – Instituto de Física – 3º andar (Torre nova) - Niterói – RJ. Telefone: (21) 2629-5119 – E-mail: cephumanasuff@gmail.com

Vargem Grande - RJ, ____ de _____ de _____.

Assinatura do(a) participante de pesquisa/Responsável legal

Data: ____/____/____

Assinatura da pesquisadora responsável

Data: ____ de _____ de _____.

ANEXO I

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa:

Semeando a História, Arando a Terra: o quilombo Cafundá Astrogilda e a agricultura nocotidiano das famílias quilombolas em Vargem Grande, Rio de Janeiro

Pesquisador: ELAINE DE JESUS DOS SANTOS

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 64188122.1.0000.8160

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.768.049

Apresentação do Projeto:

Trata-se de projeto de pesquisa de dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, que retorna a este CEP para apreciação de pendência. As informações elencadas neste parecer foram retiradas do documento "Informações básicas do projeto" (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2008139.pdf, de 08/11/2022), levando-se em consideração também a observação dos demais documentos que compõem este protocolo, especialmente a Carta-Resposta (CartaResposta.pdf, de 08/11/2022).

“A presente proposta visa investigar como a prática da agricultura urbana é desenvolvida materialmente e significada culturalmente para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, em Vargem Grande, Rio de Janeiro. Para tanto a metodologia utilizada será qualitativa quanto a abordagem, cujo método é o hipotético-dedutivo e necessária fundamentação teórica a partir de revisão literatura voltada para contextualizar, situar e ajudar o leitor a compreender melhor a situação em que os quilombolas vivem, as lutas e as batalhas que tiveram que vencer para chegarem às condições de vida em que se encontram hoje. Quanto a coleta de dados, se dará através de entrevistas semiestruturadas. Serão entrevistados 9 membros da comunidade com idade a partir de 18 anos de idade. O local será a própria comunidade remanescente de quilombolas Cafundá Astrogilda, cujo território localiza-se no Parque Nacional Pedra Branca, no município de Rio de Janeiro, bairro denominado Vargem Grande, na zona oeste. Vargem Grande conta com 57.813 habitantes, ao passo em que o quilombo Cafundá Astrogilda é composto por 300 famílias, tendo aproximadamente 1200 pessoas habitando em seu território. Por fim, a análise de dados se dará através da técnica de

análise de discurso”.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Investigar como a prática da agricultura urbana é desenvolvida materialmente e significada culturalmente para os remanescentes do quilombo Cafundá Astrogilda, em Vargem Grande, Rio de Janeiro.

Objetivo Secundário:

I. Analisar a agricultura urbana na e da região das Vargens na cidade do Rio de Janeiro, na microrregião do quilombo Cafundá Astrogilda, a partir de instrumentos legais, planejamento urbano e políticas públicas federais, estaduais e municipais;

II. Identificar possíveis distinções e complementaridades entre as narrativas quilombolas sobre a agricultura, a agroecologia e a luta quilombola com a prática social cotidiana da agricultura;

III. Compreender o lócus da agricultura (seja ela identificada como for) no e para o quilombo.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Os riscos relacionados à participação neste estudo são: Invasão de privacidade; Discriminação e estigmatização a partir do conteúdo revelado. Tomar o tempo do participante da pesquisa ao responder ao questionário/entrevista. Considerar riscos relacionados à divulgação de imagem, quando houver filmagens ou registros fotográficos. Para evitar e/ou reduzir os riscos de sua participação tomaremos o cuidado para que o entrevistado se sinta à vontade em falar e optaremos por gravação de voz para que não se sintam retraídos diante da câmera.

Benefícios:

A presente pesquisa contribuirá para trazer a lume do debate acadêmico-científico discussões importantes acerca do quilombo Cafundá Astrogilda, em Vargem Grande, Rio de Janeiro, sobretudo, no que tange a prática da agricultura urbana, cultura e seus significados perpetuados na memória e história dos participantes.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Trata-se de análise de resposta ao Parecer nº. 5.737.262, emitido pelo CEP em 04/11/2022. As pendências foram:

1 Assinatura do representante oficial da instituição proponente na Folha de Rosto, como, por exemplo a pessoa responsável pela coordenação do Programa de Pós-Graduação, ou pela direção da unidade acadêmica ao qual o mesmo é vinculado;

2 Inserir no TCLE a seguinte informação sobre o CEP: “Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Sociais, Sociais Aplicadas, Humanas, Letras, Artes e Linguística (CEP – Humanas) – Campus da UFF da Praia Vermelha – Instituto de Física – 3º andar (Torre nova) -

Niterói – RJ. Telefone: (21) 2629-5119 – Email: cephumanasuff@gmail.com O Comitê de Ética em Pesquisa é um colegiado responsável pelo acompanhamento das ações deste projeto em relação a sua participação”;

3 Refazer a análise de riscos aos participantes da pesquisa, contemplando-os com mais profundidade e indicando os mecanismos que serão adotados por parte da pesquisadora responsável no atendimento ao participante;

4 Atualizar cronograma nos documentos “PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2008139.pdf, de 06.09.2022”, “Cronograma_.docx, de 29.08.2022” e “Projeto_Pesquisa_.docx, de 29.08.2022” de modo a permitir o trâmite do protocolo no sistema CEP/CONEP;

5 Compatibilizar os critérios de inclusão e de exclusão dos participantes nos documentos “PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2008139.pdf, de 06.09.2022” e “Projeto_Pesquisa_.docx, de 29.08.2022”.

As respostas foram:

1. A assinatura do representante foi devidamente coletada via assinatura digital e inserida no documento modificado.

ANÁLISE: Pendência atendida.

2. Foram inseridas no TCLE [modificado] o endereço indicado. ANÁLISE: Pendência atendida.

3. Foram refeitas as análises de riscos dos participantes, inseridas no TCLE e de igual modo na plataforma da seguinte forma: Riscos e formas de minimizá-los: Os riscos relacionados à participação neste estudo são: Invasão de privacidade; Discriminação e estigmatização a partir do conteúdo revelado. Tomar o tempo do participante da pesquisa ao responder ao questionário/entrevista. Considerar riscos relacionados à divulgação de imagem, quando houver filmagens ou registros fotográficos. Para evitar e/ou reduzir os riscos de sua participação tomaremos o cuidado para que o entrevistado se sinta à vontade em falar e optaremos por gravação de voz para que não se sintam retraídos diante da câmera.

ANÁLISE: Pendência atendida.

4. Quanto ao cronograma, insere-se arquivo atualizado com datas detalhadas após aprovação do Comitê de Ética, bem como nas informações básicas.

ANÁLISE: Pendência atendida.

5. Por fim, foi compatibilizado os critérios de inclusão e de exclusão dos participantes nos documentos “PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2008139.pdf, de 06.09.2022” e “Projeto_Pesquisa_.docx, de 29.08.2022”.

ANÁLISE: Pendência atendida.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Vide campo “Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações”.

Recomendações:

Vide campo “Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações”.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Protocolo aprovado.

Ressalta-se que cabe a pesquisadora responsável encaminhar os relatórios parciais e final da pesquisa, por meio da Plataforma Brasil, via notificação do tipo “relatório” para serem devidamente apreciadas no CEP, conforme Norma Operacional CNS nº. 001/13, item XI.2.d.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

TIPO DOCUMENTO	ARQUIVO	POSTAGEM	AUTOR	SITUAÇÃO
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2008139.pdf	08/11/2022 14:35:14		Aceito
Outros	CartaResposta.pdf	08/11/2022 14:34:39	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	ProjetoDePesquisaModificado.pdf	08/11/2022 14:28:15	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito
Cronograma	CronogramaModificado.pdf	08/11/2022 14:25:18	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TERMODECONSENTIMENTOLIVREEE SCLARECIDOmodificado.pdf	08/11/2022 14:24:26	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito
Folha de Rosto	FolhadeRostoModificada.pdf	08/11/2022 13:45:29	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_.pdf	29/08/2022 10:11:32	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Pesquisa_.docx	29/08/2022 10:10:44	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito
Cronograma	Cronograma_.docx	29/08/2022 10:09:52	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	_TERMO_.pdf	29/08/2022 10:07:03	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito
Outros	TERMO_ANUENCIA.pdf	29/08/2022 10:06:21	ELAINE DE JESUS DOS SANTOS	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

NITERÓI, 21 de Novembro de 2022

Assinado por: FABIO REIS MOTA
Coordenador