

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ALESSANDRA REGINA SANTOS

**Terras, poéticas e *lutas* nas margens do rio Ribeira de Iguape:
modos quilombolas de conceituar e manejar o mundo**

São Carlos

2021

ALESSANDRA REGINA SANTOS

**Terras, poéticas e *lutas* nas margens do rio Ribeira de Iguape:
modos quilombolas de conceituar e manejar o mundo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Anna Catarina Morawska
Vianna

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Susana Dores de Matos Viegas (ULisboa)

Prof.^a Dr.^a Antonádia Monteiro Borges (UFRRJ)

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (UNICAMP)

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)

Suplentes:

Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso (UFAM)

Prof.^a Dr.^a Thaís Mantovanelli (UFSCar)

São Carlos

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Alessandra Regina dos Santos, realizada em 01/09/2021.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna (UFSCar)

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello (UFSCar)

Profa. Dra. Antonádia Monteiro Borges (UFRRJ)

Profa. Dra. Susana Dores de Matos Viegas (ULisboa)

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (UNICAMP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Santos, Alessandra Regina

Terras, poéticas e lutas nas margens do rio Ribeira de Iguape: modos quilombolas de conceituar e manejar o mundo / Alessandra Regina Santos -- 2021.
291f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos,
campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Anna Catarina Morawska Vianna

Banca Examinadora: Susana Dores de Matos Viegas,
Antonádia Monteiro Borges, Mauro William Barbosa de
Almeida, Geraldo Luciano Andrello

Bibliografia

1. Cosmopolítica. 2. Práticas de Conhecimento. 3.
Quilombolas do Vale do Ribeira. I. Santos, Alessandra
Regina. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325

*Dedico este trabalho à minha avó, Sebastiana (in memoriam), à
minha mãe Railda, e às mulheres quilombolas do Vale do
Ribeira, mestres na arte de tecer cuidados, lutas e partilhas.*

AGRADECIMENTOS

Uma etnografia é um lugar de encontros entre vidas e de composições coletivas. Gostaria de registrar minha profunda gratidão aos moradores de Pedro Cubas e Sapatu, companheiras e companheiros de conversas e caminhadas, pessoas com as quais convivi e aprendi ao longo de meus percursos pelo Vale do Ribeira. Agradeço a todos e todas por mostrarem-me que uma pesquisa de campo é também um vínculo profundo de admiração e amizade.

Agradeço especialmente à família de Leide Miranda Jorge e Antônio Jorge pelo carinho, pelos ensinamentos, e pela generosidade com que sempre me acolheram em sua morada. Desde o ano de 2010 tenho sido recebida pelos moradores de Pedro Cubas com alegria, paciência, respeito e amizade. Cada um, ao seu modo, com suas histórias e lutas cotidianas, tornaram esta tese mais afetiva e humana. Entre aquelas e aqueles que me receberam em suas casas, agradeço especialmente Eva Costa, Cacilda de Ramos Dias, Isabel Jorge, Carmo Jorge, Maria Silverio, Bertolino Silverio, Sumara Silverio, Jorlei, Claudio Miranda, Carlinhos, Salete, Maicon, Larissa Santos, Guilherme, Hudson Cravo, Lucilene Cravo, Ingrid Miranda, Sueli, Juliano Santos, Sebastião Furquim, Marcos Furquim, Sr. Guilherme, Sr. Jaime, Edivina Maria Tié, Maria Urbana Tié Furquim e Moisés Bráz da Silva, entre tantas outras pessoas queridas que inspiraram meus movimentos nestas terras e guiaram meu olhar e caminhar para a margem direita do rio Ribeira.

Às amigas e aos amigos dos núcleos Sapatu, Indaiatuba e Cordas (Quilombo Sapatu) sou imensamente grata às pessoas que receberam-me em suas casas, concedendo-me preciosas conversas e aprendizados. São elas: Esperança Ramos Rosa, João dos Santos Rosa, Jorlene Rosa, Iolanda Rosa, Ivo Rosa, Ezequiel Rosa, Edna dos Santos Silva, Laura Vieira Machado, Conceição Vieira Belém, Domingas Rosa Machado, Mariza Vieira Pereira, Vera Lúcia Pereira, Cleusa Vieira, Pedrina Furquim, Tereza Vieira, Glória Vieira Furquim, Pedro Pereira, Ilza Pereira, Sonia França, Isau Inocêncio dos Santos, Antônio Mattes Pereira, Antônio Furquim Neto, Onesio Pereira, Joana Vieira, Maria Machado, Josias Moreira, Tainara Machado, Luiz Machado, Lohan, Gilmar Machado, Dário Machado (*in memoriam*) agradeço pela confiança e todo o aprendizado. Dedico essa tese à memória de Pedrina França Machado e Enedina Moreira, moradoras de Sapatu que tive a alegria de conhecer e que fizeram a partida enquanto esta tese estava sendo redigida. Agradeço especialmente à Gilda Pedroso, amiga querida que levo para a

vida. Esta tese é fruto da parceria com as mulheres de Sapatu e Pedro Cubas que, em diversos momentos, encorajaram meu caminhar nessas terras de lutas, curas e afetos.

Agradeço à minha orientadora, Catarina Morawska Vianna, pela amizade e apoio intelectual aos caminhos de minhas pesquisas de mestrado e doutorado. Foi uma honra contar com a sua parceria ao longo destes anos. Seguir suas indagações sempre levaram-me mais longe. À professora Susana Viegas, minha supervisora do doutorado-sanduíche em Portugal, gostaria de agradecer pela generosidade com que me recebeu e orientou a escrita de alguns dos ensaios aqui apresentados, durante o estágio de pesquisa no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Nossos diálogos foram preciosos e fundamentais para a tecitura da tese.

Agradeço especialmente ao professor Mauro Almeida, por ter aceito o convite para compor a banca de defesa. Foi uma honra poder contar com sua leitura, comentários e sugestões para a confecção da versão final da tese. Agradeço aos professores Geraldo Andrello e Antonádia Borges por tecerem críticas valiosas e importantes sugestões de leituras no exame de qualificação e na banca de defesa. Gostaria de agradecer aos professores Thiago Mota Cardoso e Thaís Mantovanelli por terem aceito o convite para participar da suplência da banca de defesa.

Gostaria de expressar meus agradecimentos a todas e todos colegas do Laboratório de Experimentações Etnográficas (LE-E) da UFSCar. Agradeço especialmente Pedro Henrique Mourthé, Ana Elisa Santiago, Ana Cecília Campos, Vanessa Perim, Magda Ribeiro, Thaís Mantovanelli, Carlos Paulino e Bruno Cardoso pelos diálogos que ajudaram-me a enfrentar as teorias antropológicas e as angústias com a escrita. Às companheiras do Instituto Mulheres e Economia (imuê), agradeço pela oportunidade de trilhar caminhos de engajamento em pesquisas colaborativas com mulheres de luta: quilombolas, ribeirinhas, marisqueiras, indígenas, moradoras de periferias urbanas, entre tantas outras que têm feito de seus corpos e territórios espaços de vida, cura, força criadora, potência de agir e imaginar.

Às companheiras e aos companheiros do MOAB/EAACONE, Ewerton Libório, Maria Suely Berlanga, Angela Biagioni, Antônio Carlos Nicomedes, Jaime Dias, José Paulo Santigo, Tânia Moraes (Quilombo Ostra), Heloísa França Dias (Quilombo São Pedro) e Rodrigo Marinho (Quilombo Ivaporunduva), por me ensinarem a trilhar com respeito os caminhos das organizações e Associações Quilombolaa. Sou grata aos parceiros do Instituto Socioambiental de Eldorado -SP, Raquel Pasinato, Frederico

Viegas, Ivy Wies, Juliano Nascimento, por permitirem minha participação em diversos encontros e reuniões com as lideranças quilombolas. Agradeço a Ocimar Bim, do Instituto Florestal, pelo aprendizado com sua atuação e trajetória de luta junto aos quilombolas do Vale do Ribeira.

Agradeço em especial ao amigo Renato Pereira, pelo apoio emocional e intelectual nos momentos finais e mais difíceis dessa pesquisa. Neste trabalho coletivo, tecido por muitas mãos, expresso minha profunda gratidão à Erika Santiago, tia e amiga que generosamente realizou a leitura e revisão de algumas versões deste trabalho. Aos meus pais, Railda Barboza dos Santos e Adilson José dos Santos, agradeço pelo apoio vital e irrestrito ao longo de todos os anos de minha trajetória acadêmica. Aos meus irmãos, Amanda e André, e aos meus sobrinhos Ana Paula, Arthur e Allan, agradeço por estarem sempre presentes, mesmo na distância. Aos amigos Lênon, Cris. Will, Nani, Adriano, Igor, Bruno e Márcio agradeço pela preciosa e prazerosa amizade. Agradeço especialmente ao amigo Alexander Psiuk, por tornar a minha estadia na cidade de Lisboa mais alegre e acolhedora.

Aos professores e funcionários do PPGAS – UFSCar, agradeço por fazerem do nosso programa de pós graduação um lugar de excelência e reflexões potentes. Agradeço à Ana Cláudia Marques e aos pesquisadores do Hybris pela oportunidade de compartilhar os resultados das pesquisas de mestrado e doutorado por meio da publicação da coletânea Alquimias do Parentesco.

O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (Processo nº 141437/2016-2), a quem agradeço pelo suporte financeiro ao desenvolvimento inicial desta pesquisa. O trabalho também contou com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, a quem igualmente agradeço. Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo apoio financeiro recebido ao longo da pesquisa de doutorado realizada no país, processo nº 2017/02557-3, e pela Bolsa de Estágio de Pesquisa no Exterior (BEPE), processo nº 2019/16385-5. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP e da CAPES.

O apoio recebido das três agências - CNPq CAPES e FAPESP - foi imprescindível para a realização do trabalho de campo, para a participação e divulgação dos resultados

da pesquisa em eventos acadêmicos internacionais e para a redação final desta tese, num momento crucial da crise mundial ocasionada pela pandemia de COVID-19

RESUMO

A presente tese versa sobre como os quilombolas–ribeirinhos que habitam a região de Mata Atlântica, no Vale do Ribeira, sul de São Paulo, desenham lugares, relações, práticas e conhecimentos por meio de percepções singulares sobre as noções de vida e morte, terra e água, força e luta. O objetivo é refletir etnograficamente sobre os movimentos que estes coletivos compõem com o rio Ribeira de Iguape, de modo a compreender as múltiplas vidas, humanas ou não, visíveis e invisíveis, que atravessam suas águas, bem como suas estratégias para (re)existir e conformar locais aptos para a convivência. Em seu entorno, ciclos de vida e morte orientam a conceitualização e o manejo dos lugares, marcando corpos e formas de engajamento na luta pela terra e pela água. Tomando como fio condutor as imagens contrastantes e os enlaces conceituais explicitados por meus interlocutores ao longo de meu trabalho de campo entre os meses de outubro de 2017 e agosto de 2019, este trabalho propõe um exercício de escrita etnográfica que faça ver as forças políticas e cosmológicas e a poética existencial envolvida no fazer corpos, terras, pessoas e lutas entre esses povos.

Palavras-chave: Cosmopolítica, Paisagens, Práticas de Conhecimento, Quilombolas, Rio Ribeira de Iguape

ABSTRACT

This thesis examines how the Quilombola-riverine people who inhabit the Atlantic Forest region in Vale do Ribeira, in southern São Paulo State, draw places, relationships, practices and knowledges by using unique perceptions of life and death, land and water, strength and struggle. The goal is to reflect ethnographically on the movements those collectives perform with the Ribeira de Iguape River in order to understand the multiple human and nonhuman, visible and invisible lives that pass through its waters, as well as their strategies to (re)exist and shape places suitable for coexistence. In this setting, life and death cycles guide the conceptualization and management of places, marking bodies and forms of engagement in the fight for land and water. By following the contrasting images and conceptual links explained by my interlocutors throughout my fieldwork between the months of October 2017 and August 2019, this study proposes an ethnographic writing exercise that is able to reveal the political and cosmological forces along with the existential poetics involved in producing bodies, lands, persons, and struggles among those peoples.

Keywords: Cosmopolitics, Landscapes, Knowledge Practices, Quilombolas, Ribeira de Iguape River

SUMÁRIO

Introdução	22
<i>A dança, o giro e a força</i> das águas livres.....	22
Percursos da pesquisa de campo.....	27
Uma etnografia da vida que brota no encontro entre quilombolas e o rio Ribeira.....	31
Paragens do médio rio Ribeira de Iguape.....	36
“Plantar palavras”: ensaios etnográficos e esboço da tese.....	40

PARTE I. FORÇAS E POÉTICAS

1. Cultivar a vida na força da terra	45
1.1. Modos quilombolas de conceituar e manejar o mundo.....	46
1.2. <i>Na força da Lua</i>	49
1.3. Temporalidades da terra: ritmos vitais, relações multiespecíficas e engajamentos entre comunidades quilombolas e científicas.....	53
1.4. O que brota no encontro: experimentações, colaborações, coexistências.....	65
1.5. Notas etnográficas: <i>nascer e se criar</i>	74
2. Outras margens: tempo e lugares dos mortos	76
2.1. Margens dos encontros.....	77
2.2. Margens do visível e do invisível.....	84
2.2.1. Guardação.....	85
2.2.2. Quando <i>nem a terra come</i>	89
2.2.3. <i>Visagens</i>	91
2.2.4. Lugares dos mortos.....	93
3. Santas que caminham, rios que correm	95
3.1. O fluxo das águas e a configuração dos lugares.....	96
3.2. A origem aquática das santas e santos.....	99
3.3. Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos: nota historiográfica.....	104
3.4. O caminhar de Santa Catarina.....	107
3.5. Águas que enredam os corpos: Santa Luzia e os curandeiros.....	112
3.6. Senhora Aparecida nas águas e as enchentes do rio Ribeira.....	120

PARTE II. LUTAS E ENGAJAMENTOS COSMOPOLÍTICOS

4. Insurgências e composições coletivas	132
4.1. <i>Águas para a vida, não para a morte</i>	133
4.2. Estratégias de resistência e organização da luta.....	135

4.3. <i>Por isso eu digo: luta teve, tem e vai ter</i>	147
5. Terras de forças, curas e afetos	160
5.1. Engajamento político e cuidado entre as mulheres quilombolas.....	161
5.2. Aprendendo a <i>olhar</i> para a terra.....	167
5.2.1. As roças cuidadas pelas mulheres.....	173
5.3. Seguindo linhas de vida que espalham e misturam famílias à terra.....	182
5.3.1. Parteiras ou <i>mestres</i> e <i>companheiras</i>	184
5.3.2. Práticas protetivas e resguardo dos corpos.....	189
5.4. Entre tramas, trançados e projetos coletivos de futuro.....	197
6. A dona da terra	203
6.1. <i>Depois da figueira</i> : entre trilhas e cercamentos.....	204
6.2. <i>Tempo dos grileiros: a terra por uma ninharia</i>	209
6.3. <i>A gente agarrou saber direito de quilombo</i>	214
6.4. <i>Associações Quilombolas como a dona da terra</i>	217
7. A semente não espera a demora do Estado	225
7.1. <i>As roças pedem licença?</i>	226
7.2. <i>Eles puxam na lógica quadrada</i>	231
7.3. Resistir semeando.....	239
7.4. Fazer circular sementes e documentos.....	245
7.5. Resistir mapeando.....	250
Consideração Finais	262
Referências Bibliográficas	269
Anexos	280
Situação dos Remanescentes de Quilombo.....	281
Caderno de Imagens.....	283

ÍNDICE DE IMAGENS

Imagem 1.	D. Laura e os quilombolas de Sapatu dançam <i>Nha Maruca</i>	44
Imagem 2.	Milho de palha roxa dos quilombolas de Bombas (Iporanga-SP)	70
Imagem 3.	Calendário Agrícola - Quilombolas de Eldorado.....	97
Imagem 4.	Capela Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.....	106
Imagem 5.	Santa Catarina e os quilombolas de Pedro Cubas.....	110
Imagem 6.	Santa Luzia.....	120
Imagem 7.	Capela Núcleo Indaiatuba.....	120
Imagem 8.	Nossa Senhora Aparecida.....	129
Imagem 9.	Nossa Senhora Aparecida e a Romaria pela Terra e pelas águas.....	129
Imagem 10.	Rio Ribeira de Iguape.....	131
Imagem 11.	Mobilização Virtual, Quilombo Porto Velho.....	134
Imagem 12.	Mobilização Virtual, Quilombo Mandira.....	134
Imagem 13.	Mobilização Virtual MOAB.....	135
Imagem 14.	Advogados e assessores da equipe MOAB/EAACONE.....	142
Imagem 15.	Caminhada pelo dia Internacional da Luta contra as barragens.....	158
Imagem 16.	O rio Ribeira de Iguape continua correndo livre.....	159
Imagem 17.	Leide e seu Quintal - Pedro Cubas.....	177
Imagem 18.	Interação entre mães e filhas nos espaços de cultivo.....	181
Imagem 19.	Brincadeiras de Crianças, Sapatu.....	196
Imagem 20.	Esperança expõe as toalhas, porta-joias, bolsas.....	200
Imagem 21.	<i>Nha Laura</i> utiliza peneira de taquara no processamento da mandioca....	201
Imagem 22.	Licença para roça quilombola emitida pela CETESB.....	238
Imagem 23.	Casa de Pau a Pique antiga.....	243
Imagem 24.	A casa de José com tábuas novas.....	243
Imagem 25.	11ª Feira de Sementes e Mudas Tradicionais, Eldorado.....	247
Imagem 26.	Dona Diva, liderança quilombola de Pedro Cubas de Cima.....	248
Imagem 27.	Quilombolas de Cangume (Itaoca-SP)	248
Imagem 28.	Quilombolas elaboram dois laudos de vistoria de campo.....	256
Imagem 29.	Marcando e exportando pontos georreferenciados pelo GPS.....	257
Imagem 30.	Recomendação das Almas. Pedro Cubas.....	284
Imagem 31.	Bertolino e Maria, Pedro Cubas.....	284

Imagem 32.	Leide e sua cozinha, Pedro Cubas.....	285
Imagem 33.	Leide e a roça de Feijão, Pedro Cubas.....	285
Imagem 34.	Cacilda e seu fogão de taipa, Pedro Cubas.....	286
Imagem 35.	Furquim, Pedro Cubas.....	286
Imagem 36.	A circulação da Bandeira do Divino em Indaiatuba.....	287
Imagem 37.	Laura Furquim e a casa de farinha, Núcleo Cordas, Sapatu.....	287
Imagem 38.	Gilda e o rio Ribeira, Núcleo Indaiatuba, Sapatu.....	288
Imagem 39.	João Rosa toca para a circulação da bandeira do Divino, Sapatu.....	288
Imagem 40.	Pedrina Machado e Ivo Rosa, Núcleo Indaiatuba, Sapatu, 2018.....	289
Imagem 41.	João Rosa acompanha alunos de São Paulo até o rio Ribeira.....	289
Imagem 42.	Ivo Rosa, monitor ambiental, Sapatu.....	290
Imagem 43.	Dançarinas Nha Maruca, Feira de Sementes.....	290
Imagem 44.	Moradores do Quilombo Bombas na Feira de Sementes.....	291
Imagem 45.	Equipe MOAB visita o Quilombo Aldeia, Iguape, 2018.....	291
Imagem 46.	Sala de Ex-Votos, Igreja Matriz Bom Jesus de Iguape.....	292
Imagem 47.	Foz do rio Ribeira de Iguape, Iguape.....	292

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1.	Localização da Região do Vale do Ribeira no estado de São Paulo.....	20
Figura 2.	Terras de Quilombos do Vale do Ribeira.....	21
Figura 3.	Relações entre os ciclos lunares e o fluxo da seiva.....	51
Figura 4.	Classificação áreas de vegetação manejada pelos quilombolas.....	56
Figura 5.	Ciclo das práticas de manejo quilombola em uma roça de coivara.....	57
Figura 6.	Fluxo de nutrientes convertidos no complexo solo/vegetação.....	60
Figura 7.	Ciclo da Roça Quilombola.....	63
Figura 8.	As quatro barragens previstas para o rio Ribeira na década de 1990.....	140
Figura 9.	Mapa Indaiatuba, Sapatu e Cordas.....	204
Figura 10.	Tabela: Tipificação da Vegetação Florestal.....	234
Figura 11.	Tabela: Medidas de áreas utilizadas pelos agricultores quilombolas.....	236
Figura 12.	Tabela: Divisão da Área.....	236
Figura 13.	Tabela: Relação Quantidade de Sementes por Área de Plantio.....	237
Figura 14.	Laudo de Vistoria.....	253
Figura 15.	Faixa de preservação permanente prevista na legislação ambiental.....	254
Figura 16.	Interfaces do App GPS Essencial.....	255
Figura 17.	Tabela: Situação dos Remanescentes de Quilombo.....	281

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ANNEEL	Agência Nacional de Energia Elétrica
APA	Área de Proteção Ambiental
APP	Área de Preservação Permanente
ATER	Assistência Técnica e Extensão Rural
BPC/LOAS	Benefício de Prestação Continuada da Lei Orgânica da Assistência Social
CBA	Companhia Brasileira de Alumínio
CBH – RB	Comitê da Bacia Hidrográfica do Ribeira de Iguape e Litoral Sul
CDHU	Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano
CETESB	Companhia Ambiental do Estado de São Paulo
COBAST	Companhia Brasileira Administradora de Serviços Técnicos
CODIVAR	Consórcio de Desenvolvimento Intermunicipal do Vale do Ribeira
CONAQ	Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas
CONAMA	Conselho Nacional do Meio Ambiente
CONSEMA	Conselho Estadual do Meio Ambiente
COOPERQUIVALE	Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira
CPRM	Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DAP	Declaração de Aptidão ao PRONAF
DEM	Democratas
DER	Departamento de Estradas de Rodagem
DNAE	Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica
EAACONE	Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira
EIV	Estágio Interdisciplinar de Vivência
ESALQ	Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz
ETEC	Escola Técnica
FAO	Food Agriculture Organization
GPS/SIG	Global Positioning System/Sistema de Posicionamento Global
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IDESC	Instituto de Desenvolvimento Sócio-Cultural
IN	Instrução Normativa
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
ITESP	Fundação Instituto de Terras de São Paulo
MAB	Movimento dos Atingidos por Barragens
MAM	Movimento pela Soberania Popular na Mineração
MOAB	Movimento dos Ameaçados por Barragens
MST	Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
ONG	Organização Não Governamental
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PCH	Pequena Central Hidrelétrica
PETAR	Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PT	Partido dos Trabalhadores
RDS	Reserva de Desenvolvimento Sustentável
RTC	Relatório Técnico Científico
RTID	Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação
SABESP	Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo
SAI	Sistema Agrícola Itinerante
SAT	Sistemas Agrícolas Tradicionais
SCTDE	Secretaria de Ciência, Tecnologia e Desenvolvimento Econômico
SIRGAS	Sistema de Referência Geocêntrico para as Américas
SMA	Secretaria do Meio Ambiente
SNUC	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
STF	Superior Tribunal Federal
UC	Unidade de Conservação
UHE	Usina Hidrelétrica
UTM	Universal Transversa Mercator
ZEE	Zoneamento Ecológico Econômico

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Utilizo o termo “quilombola” para me referir aos habitantes de Pedro Cubas, Sapatu e de outras localidades do Médio Vale do Ribeira, tal como eles se autoidentificam e se reconhecem enquanto coletividade na arena pública.

Em determinadas passagens do texto optei pelo uso de pseudônimos, a fim de preservar a identidade de meus interlocutores e interlocutoras de pesquisa.

As imagens que compõem a tese são de minha autoria. Os registros cedidos por meus interlocutores tiveram a autoria identificada no texto.

A grafia em itálico é reservada às expressões, narrativas e conceitos enunciados por meus amigos e interlocutores quilombolas por meio de narrativas que foram registradas em caderno de campo ou gravador digital. As aspas duplas são utilizadas para assinalar termos e conceitos acionados pela literatura antropológica e demais áreas de conhecimento (biologia, agronomia, agroecologia, etc.) com as quais os ensaios apresentados ao longo da tese estabelece diálogos.

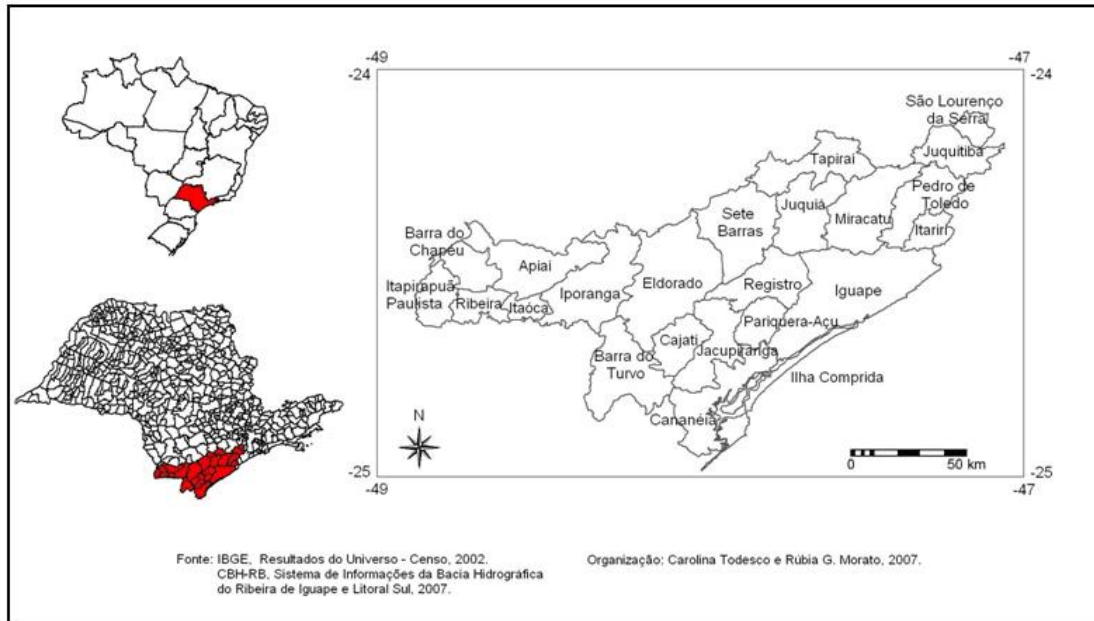


Figura 1. Localização da Região do Vale do Ribeira no estado de São Paulo. Fontes: Todesco, 2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/confins/6484>; DOI: <https://doi.org/10.4000/confins.6484>

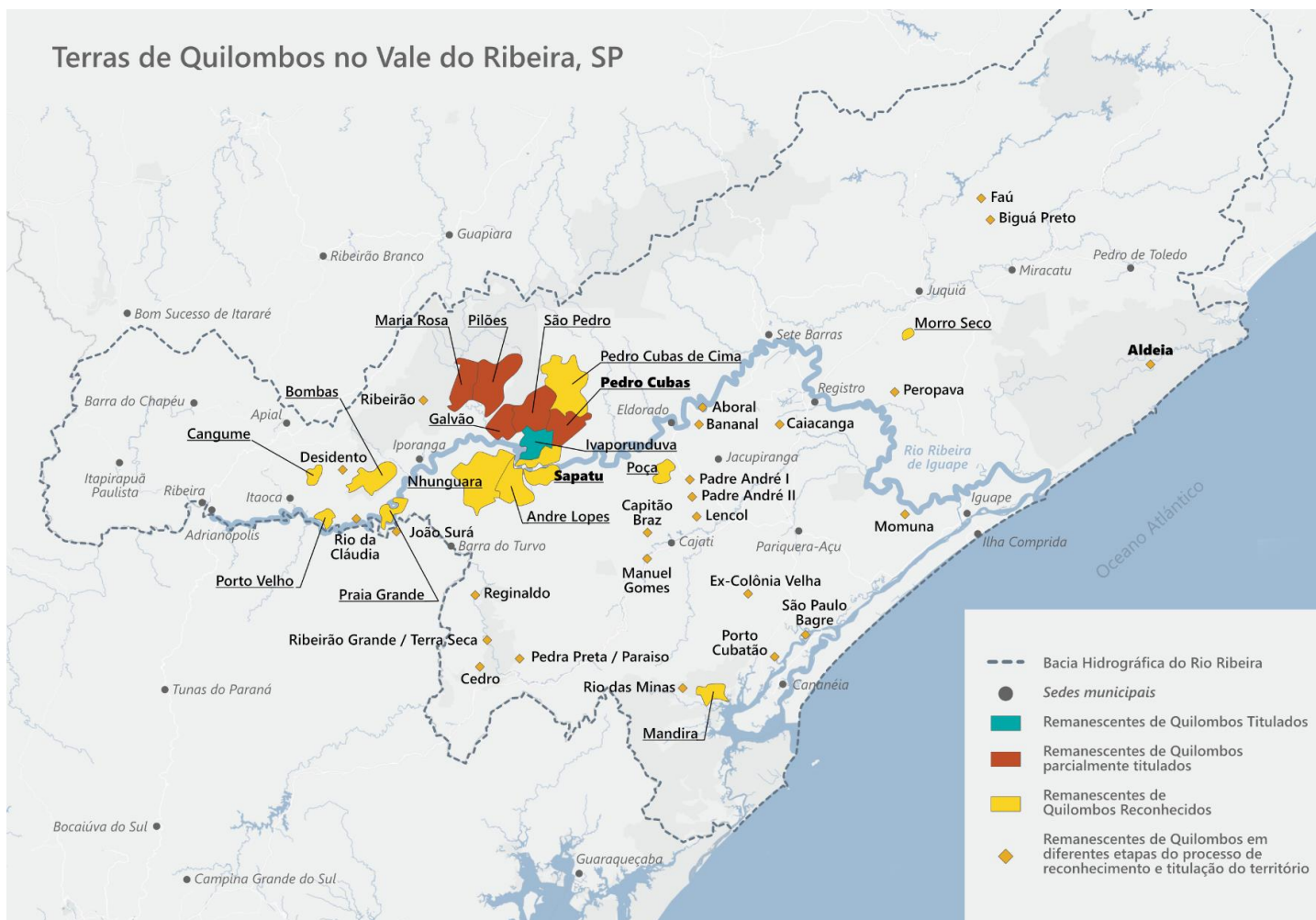


Figura 2. Terras de Quilombos no Vale do Ribeira, SP. Fonte: elaborado por Alexander Psiuk, adaptado de ISA (2015). Disponível em: <https://www.ribeiravale.org.br/isa.pdf>

INTRODUÇÃO

“Porque quem vai dizer se somos quilombolas não é o documento da terra, é a forma como vamos nos relacionar com ela. E nesse quesito nós e os indígenas confluímos. Confluímos nos territórios, porque nosso território não é apenas a terra, são todos os elementos”

Antônio Bispo dos Santos (2018).

A dança, o giro e a força das águas livres

Esta tese trata dos modos quilombolas de viver/habitar a terra dos habitantes de Pedro Cubas e Sapatu, dois coletivos autodenominados quilombolas, que vivem no médio curso do rio Ribeira de Iguape, no município de Eldorado Paulista, sul do estado de São Paulo¹. Nestas paisagens da Mata Atlântica entrecortadas pelo rio Ribeira, as linhas de vida que compõem a terra espalham-se e misturam-se sobre um chão povoado por heterogêneos modos de vida, não apenas humana. A formação geológica dessa região é praticamente desprovida de terrenos planos. O relevo sinuoso e o solo ondulado são texturizados e esculpidos pelos fluxos dos rios e cursos de água que correm, redemoinham e se entrelaçam ao rio Ribeira até que este encontre o seu caminho em direção ao mar de Iguape, costa sul do estado de São Paulo.

Nestas paisagens da Mata Atlântica entrecortadas pelas águas dos rios, as linhas de vida que conformam a terra espalham-se e misturam-se sobre um chão povoado por heterogêneos organismos, criaturas e gentes, não apenas humanas. A formação geológica dessa região é praticamente desprovida de terrenos planos. O relevo sinuoso e o solo ondulado são texturizados e esculpidos pelos fluxos dos rios e cursos de água que correm para ao rio Ribeira até que este encontre o seu caminho em direção ao mar de Iguape.

Neste mundo tecido por uma profusão de superfícies, camadas e profundidades, são diversos os lugares cuidados por santas e santos, *Negros d'água*, *visagens*, mortos, almas, com os quais as pessoas tecem vínculos, interações cotidianas, afetos e relações

¹ A cidade de Eldorado, uma estância turística, fica na margem direita do rio Ribeira de Iguape, a 242 km da cidade de São Paulo, tem uma população estimada de 15.544 pessoas (IBGE 2020). Freguesia criada com a denominação de Xiririca no ano de 1763, subordinada ao município de Iguape. Conforme aponta o Relatório Técnico Científico de Pedro Cubas, “Xiririca originou-se de uma aldeia indígena, vinculando-se à Vila de Iguape até 1842, quando se tornou município, vindo a chamar-se Eldorado em 1948” (ITESP, 2000).

de convivialidade e laços de reciprocidade. Coexistindo em uma mesma terra, a formação dessas paisagens ribeirinhas ocorre, sobretudo, por meio da circulação das famílias quilombolas que ao longo de suas jornadas, práticas de cultivo e colaborações com diferentes seres, criam e recriam um emaranhado de trilhas e lugares onde por vezes são turvos os limites entre a terra e a água. É sobre estes pontos de confluências das correntezas dos rios, que conectam e desconectam lugares, que redemoinham e entrelaçam pessoas à terra, que esta tese irá tratar.

Para capturar as nuances desse mundo e acessar os seus fluxos, acompanhei as caminhadas dos moradores de Pedro Cubas e Sapatu e sua relação com as *forças* que movem as múltiplas de vidas que convivem nestas paragens. Ao longo desses percursos, emergiram histórias sobre a constituição dos lugares e suas imbricações, bem como narrativas de expropriações territoriais e outros antagonismos que fizeram Pedro Cubas e Sapatu percorrerem, entre o final dos anos 1990 e 2000, os caminhos da Política Nacional de Titulação Territorial, que reconhece direitos territoriais a comunidades autoidentificadas como remanescentes de quilombos, com base no Art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCTs)². Porém, como pretendo demonstrar, as relações que esses coletivos estabelecem com a terra e com o território resultam de uma negociação contínua com seus muitos *donos e donas*.

Se algo aprendi em minha incursão por entre as trilhas e *paragens* junto aos quilombolas do Médio Vale do Ribeira, é que o meu movimento estava completamente atrelado ao movimento do rio, de cuja *força* eu não poderia me esquivar. Atenta ao rio e aos seus movimentos, em sua margem esquerda, caminhei com os habitantes da Vila de Santa Catarina, nos *sertões* de Pedro Cubas, que se localiza a 10 km da *barra do Ribeira*, próximo à foz do rio Ivaporunduvinha, que deságua no rio Pedro Cubas. Cheguei no tempo da procissão de Santa Catarina e parti na quaresma, no tempo da *Recomendação das Almas*. Rio acima, em sua margem direita, caminhei por entre as moradas, as igrejas, as figueiras e os bananais que conformam as localidades de Indaiatuba, Cordas e Sapatu. Entre esses povos ribeirinhos e quilombolas, profundos conhecedores dos movimentos de

² Segundo o Art. 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988, p. 155). Entre estes dispositivos que regulamentam estes direitos, está o Decreto nº 4.887, que dispõe sobre o direito à auto-atribuição como único critério para identificação das comunidades quilombolas, tendo como fundamentação a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que prevê o direito de autodeterminação dos povos indígenas e tribais.

vida e morte em torno do rio Ribeira, convivi entre os meses de outubro de 2017 e agosto de 2019³.

Esse ir e vir ao longo das estradas sinuosas que acompanham o rio permitiu-me entender que o rio Ribeira é vida que se impõe e cuja existência está profundamente conectada à *luta* contra os projetos de morte que impedem o *correr livre* de suas águas. Assim, no Médio Vale do Ribeira aprendi que a *luta pela água* e a *luta pela terra* são tecidas por vidas em movimento. Vidas que se encontram e caminham juntas (Cardoso, 2016). Estas correlações entre a *força* e o movimento do rio e das pessoas, entre água e terra, morte e vida permeiam as narrativas dos quilombolas ribeirinhos com os quais convivi, como pude ver e *escutar* por meio dos relatos de João Rosa e Laura Furquim, antigos moradores de Sapatu:

Eu falo para todos vocês que estão ouvindo. Olhem, escutem bem o barulho da água. Escutem e falem, por que ela está correndo? Não sabem? Ela está alegre porque ela está livre. Está solta. Sabe o que acontece, vem a barragem e prende ela, tira todo o poder dela, ela fica triste, porque está presa. Matou a força dela, tirou o direito de ela andar. Porque ela anda dia e noite. Vocês podem ver que ela rodeia, está dançando, está conversando, porque está alegre. Ninguém entende o que ela fala, porque está alegre, podem ver. Escutem, estão conversando ainda. Podem ver, estão alegres, estão conversando, tem lugar que dançam, faz o redemoinho, o giro dela. Só que se prender ela, para tudo, ela fica triste. Quem é que quer estar preso? Ninguém quer estar preso. Todo mundo que está liberto, vai para um lado e para o outro. Quando é meia noite, para tudo. Ninguém ouve nada à meia noite. À meia noite todas as águas param: cachoeira, rio. Só meia noite. Porque a noite é erma, a noite é misteriosa. Passando meia noite, ela volta a andar, volta a ficar alegre. Por isso tem a luta contra a barragem. Para ela continuar andando. A barragem está longe, lá no Paraná. A distância que é daqui até o Paraná. Quando a água vem, ela vem com força, vem quebrando tudo, as madeiras arrancam com tudo, as casas que tinham levam tudo. Ela vem brava, porque estava presa. Quando eles soltaram, veio com tudo, quanto mais para baixo, mais

³ Meu primeiro contato com os habitantes de Pedro Cubas ocorreu no ano de 2010, por intermédio de um grupo de estudantes que participaram do Estágio Interdisciplinar de Vivência (EIV) promovido pelo Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) junto às Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira. No ano de 2012, reestabeleci contato com as famílias de Pedro Cubas e somente após o diálogo com suas lideranças, obtive autorização para permanecer na comunidade e desenvolver minha pesquisa. Minha presença como pesquisadora foi autorizada e bem acolhida pelas famílias de Pedro Cubas, que já me conheciam de períodos de convívio anteriores. Os anos de 2012 e 2014 marcam, portanto, meu engajamento como pesquisadora junto aos moradores de Pedro Cubas, ocasião em que pude acompanhá-los nos movimentos cotidianos de suas famílias na feitura de seus roçados, nas reuniões de suas Associações Quilombolas, nas mobilizações com a Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE) e o Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB), nas negociações constantes com os órgãos fundiários e ambientais do Estado de São Paulo. É a partir desse diálogo e engajamento, que se inicia em 2010 e estende-se aos dias atuais (2021), na luta pela terra e pelos modos de existir das famílias de Pedro Cubas, que os ensaios que compõem esta tese foram escritos.

nascentes, mais estrago ela faz. Nós sofremos em 1997, eu perdi minha casa. E quem veio ajudar nós? Eu perdi tudo que tinha. (João Rosa, agricultor e artesão, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

Cortar a tempestade [com palma benta e reza] é muito perigoso, pois se você corta a tempestade aqui, ela cai forte em outro lugar. E o vento forte traz prejuízo, estraga a casa e a plantação, não é vento de Deus. É um vento contra Deus. É um vento sem limites. E tudo o que é de Deus tem limites. O vento que destrói vem da época do dilúvio, do tempo de Jó. O dilúvio foi enviado por Deus, pois ele não estava contente com o mundo. Então deixou a água destruir tudo. (Laura Furquim, agricultora e artesã, Sítio Cordas, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

Equivalente ao movimento do rio Ribeira, cujas águas devem *correr livres* - para que continuem *alegres, a dançar*, a dar o seu *giro* -, as andanças destes povos, por entre as matas e os rios, as roças e as moradas, ou à frente do movimento das Associações Quilombolas, estão fundamentadas num modo específico de vivenciar essas paisagens ribeirinhas no tempo. Na constituição de seus trajetos e saberes, os quilombolas de Pedro Cubas, Sapatu à sua maneira, comparam passado e presente, acontecimento e história, e jamais deixam de imaginar um futuro em que suas existências estejam inscritas. Existir, para esses coletivos, é uma *luta* permanente, que envolve a tensão dos encontros com grileiros, fazendeiros, gestores ambientais, técnicos de órgãos fundiários e uma diversidade de atores com os quais as famílias dessas localidades precisam negociar a permanência em suas terras.

Essas paragens também são coabitadas por ribeirinhos, caboclos, indígenas e uma pluralidade de povos que, em suas formas de existir e resistir aos golpes que buscam aprisionar a vida, tecem alianças e engajamentos coletivos em prol de um futuro comum. A *luta* frente aos projetos de aprisionamento das águas do rio Ribeira ajudou a compor a *luta* pela continuidade da vida na terra. E enquanto houver vida em movimento, gente *nascida e criada* nessa terra, as águas do Ribeira continuarão *alegres, a conversar, a dançar, a dar seu giro, porque estão livres*, como nos explica João. Porém, como nos adverte Laura, o mundo que surge após o evento do dilúvio não é um mundo estável e previsível. Assim, contrária à vida que *corre livre*, está a *força* do que *é sem limites, do contra Deus*, que tudo *arrasta e arrasa, traz prejuízo, estraga a casa e a plantação*, como aprenderam os quilombolas ribeirinhos de Sapatu com a enchente de 1997. Essas imagens

contrastantes relativas aos *movimentos* de vida e morte em torno do rio marcam as práticas cotidianas e o engajamento desses povos em suas lutas por uma vida sem barragens.

Partindo dessas considerações, nesta tese, engajo-me no desafio de descrever como o cultivar da vida nessas paisagens da Mata Atlântica se faz a partir do encontro e engajamento entre heterogêneos modos de existência. Encontros tecidos no manejo cotidiano dos roçados, na *guardação* dos mortos, no caminhar com as santas, nas negociações com diferentes entidades e *donos dos lugares*, nas alianças que reagem aos projetos de barramento do rio Ribeira, no mapear resistente aos processos de expropriação territorial que restringem a livre circulação dos seres - constantemente ameaçados pelas fronteiras das unidades de conservação, da agroindústria e da mineração. Nas *parcerias* que, expressas em lutas sociais, defendem o coabitar de uma multiplicidade de vidas.

A partir dessa abordagem, o desafio que me move é o de compor com minhas interlocutoras e interlocutores, chamando a atenção para aquilo que lhes parece importante em suas lutas. Como esforços de antecipação para sobreviver à destruição iminente, suas lutas são, elas próprias, experimentações com distintas práticas de conhecimento ora colocadas em rota de choque, ora articuladas como forma de engajamento. É isso o que aprendemos com os quilombolas do Vale do Ribeira, que se aliam a cientistas, pesquisadores, ambientalistas e suas técnicas de geoprocessamento, confecção e circulação de documentos para conter a expansão das Unidades de Conservação, do Agronegócio e da chegada de grandes projetos de desenvolvimento. “Há, em todas estas lutas, um engajamento com práticas de conhecimento alheias, estrangeiras, em uma aliança feita não apesar, mas na e pela diferença” (Morawska *et al.*, in press).

Diante de um contexto político, econômico, social e ambiental que vem exercendo pressão sobre os modos de vida quilombola e uma multiplicidade de seres e entidades não humanas que participam do mundo vivido das pessoas nesses lugares, as colaborações e alianças tecidas por quilombolas, pesquisadores, agrônomos e técnicos do Estado, enquanto experimentações calcadas na interação entre distintas práticas de conhecimento, podem ser ilustrativas da proposição cosmopolítica da filósofa belga Isabelle Stengers (1997). Buscando responder aos problemas particulares que enfrentam, sem partir de um acordo preexistente, uma necessária hierarquia ou pretensa superioridade, tais alianças podem proporcionar as condições de criação de um “nós” que existe na diferença. Um “nós” cuja conexão permite que interesses díspares sejam potencializados,

proporcionando novas questões, obrigações mútuas e conhecimentos fortemente imbricados (Stengers, 1997; Morawska *et al.*, in press). Nota-se, contudo, que tais alianças nunca estão descoladas dos arranjos ecológicos específicos dos quais emergem, daí a ênfase da filósofa na ideia de interação e, sobretudo, engajamento, que se torna coletivo na medida em que um "nós" provisório toma forma (Stengers, 1997, p. 131-134).

Para a autora, estariam nessas conexões e engajamentos experimentais a força criadora e a potência de agir, de pensar, de imaginar um futuro comum, diante do atual contexto de perda da biodiversidade e mudanças climáticas em nível global (Stengers, 2015, p. 15). É sobre esses engajamentos cosmopolíticos (Stengers, 2018) que criam e recriam corpos, terras, pessoas e lutas entre os quilombolas do médio Vale do Ribeira que os ensaios aqui reunidos irão tratar.

Este trabalho, portanto, consiste em um esforço de ordenar textualmente experiências de encontros e diálogos que emergiram ao longo de meu caminhar com os quilombolas-ribeirinhos de Pedro Cubas e Sapatu, dois “Remanescente de Quilombo”, situados no Médio Vale do Ribeira. Trata-se de um texto eminentemente etnográfico, cuja estratégia descritiva buscou (per)curso textuais capazes de compor com as imagens contrastivas por meio das quais meus interlocutores fazem visíveis suas relações e conhecimentos sobre o cultivar da vida e dos lugares vitais. Desse cuidado decorre o esforço de possibilitar que as múltiplas histórias aqui contadas possam *correr livres*, dar o seu *giro*, emprestar forma e *força* aos modelos antropológicos.

Percursos da pesquisa de campo

A pesquisa de doutorado, em seus objetivos iniciais, propôs um exercício de descrição etnográfica em torno de experiências contemporâneas de etnomapeamento⁴ (técnicas e práticas de mapeamento) elaboradas a partir do encontro e coprodução de conhecimentos entre comunidades científicas e tradicionais no médio e baixo Vale do Ribeira, extremo sul do estado de São Paulo.

Dessa perspectiva inicial, a pesquisa apontava para a importância dos etnomapas, materiais cartográficos a partir dos quais as populações autodenominadas quilombolas do Vale do Ribeira tecem alianças e um fazer político permeado por diversas pautas, como

⁴ Utilizando-se diversas terminologias - tais como etnomapeamento, etnozoneamento, etnocartografias, contramapeamentos, entre outras - tais iniciativas são reconhecidas no debate internacional como "mapeamento participativo" (Acsehrad, 2010).

a titulação de suas terras e a luta contra os empreendimentos mineradores e hidrelétricos que ameaçam e paralisam os processos de reconhecimento e titulação de seus territórios. Eis a questão que a pesquisa proposta pretendia explorar: como os coletivos quilombolas envolvidos imprimem a razão presente em seu cotidiano nesses mapeamentos pautados pelas lógicas de representação e perspectivas territoriais e ambientais de organizações governamentais e não governamentais?

A proposição de metodologias participativas de mapeamento, por meio de ferramentas de geovisualização e zoneamentos, deriva de debates que vislumbram colaborações entre práticas científicas e outras práticas de conhecimento, visando enfrentar problemas pragmáticos relacionados ao uso e gestão de territórios coletivos, diante de um contexto político, econômico, social e ambiental, que, via de regra, vem exercendo pressão sobre os modos de vida desses povos.

A reflexão sobre tais práticas e técnicas de mapear se fazia em um contexto político específico, anterior ao processo de impeachment que levou Michel Temer à Presidência da República no ano de 2016, e à extinção do Programa Brasil Quilombola, em que instâncias governamentais relativamente abertas ao diálogo vinham conduzindo políticas públicas fundamentais ao processo de efetivação de direitos territoriais de populações quilombolas. Num esforço de simetrização das relações e conhecimentos produzidos a partir dos “encontros pragmáticos” (Almeida, 2013) entre comunidades científicas e quilombolas, o uso crescente das ferramentas de mapeamento participativo como instrumento de gestão territorial e ambiental colocava uma série de questões e dilemas relevantes à antropologia e pouco exploradas do ponto de vista etnográfico.

Entre os anos de 2017 e 2018, diante de um cenário político distinto daquele em que o projeto de pesquisa foi elaborado, no qual políticas públicas centrais à efetivação dos direitos territoriais quilombolas foram interrompidas, a presente pesquisa se deparou com a não continuidade de programas, como o Zoneamento Ecológico Econômico (ZEE), que vinham sendo conduzidos sob a coordenação da Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo, e com o redirecionamento das pautas das instituições ambientalistas que atuam no médio Vale do Ribeira.

Com o desenvolver da pesquisa de campo, observei que, nessa região, os encontros cartográficos ocorriam, principalmente, em três tipos de processos técnicos e políticos: nos procedimentos para obtenção das licenças ambientais para a abertura das roças quilombolas; nas experiências de demarcação envolvidas na elaboração dos

Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) e nas negociações entre quilombolas e órgãos ambientais envolvendo as divisas dos Parques e das Áreas de Proteção Ambiental que avançam sobre os limites das áreas reivindicadas pelas Associações Quilombolas. Nessas distintas políticas, experiências de mapeamento e técnicas de georreferenciamento demandavam relativa participação dos *mateiros* e conhecedores locais.

Seguindo as práticas e discussões em torno do licenciamento ambiental das roças tradicionais⁵, compreendi que não havia uma uniformidade nas técnicas de demarcação, tampouco uma definição quanto aos órgãos ambientais e fundiários responsáveis pela emissão das licenças, uma vez que a atuação destes está relacionada ao tipo de Área Protegida - como APA Quilombola, Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS), Estação Ecológica, por exemplo, as quais possuem gestores, conselhos (consultivos ou deliberativos) e formas de gerenciamento distintas - em situação de sobreposição à área ou ao território reivindicado pelos quilombolas. No médio Ribeira, por exemplo, são os técnicos da Fundação Florestal e do Instituto de Terras de São Paulo que realizam os procedimentos *vistoria/demarcação* das roças. Tais práticas envolvem o georreferenciamento da área solicitada para a derrubada da vegetação, cujos critérios compreendem a distância da área requerida em relação aos rios, nascentes e corpos d'água, o estágio da vegetação e a não incidência de determinadas espécies no local.

Dentre as problemáticas que cercam a demarcação das roças está o fato de os técnicos trabalharem com categorias e noções distintas sobre os estágios sucessionais da vegetação, fazendo-se necessário o apoio dos conhecedores quilombolas no processo de identificação das espécies que compõem o relatório técnico. Além disso, chamava-me a atenção o fato de as roças serem demarcadas por pontos de GPS que resultavam em polígonos, imagens distintas da forma espacial de uma roça marcada pelos agricultores quilombolas. Esta não correspondência entre polígono demarcado e área plantada poderia resultar em multas e reclusão do agricultor. Nesta discussão, entretanto, o maior agravante estava no *tempo das licenças*, que com frequência chegavam a demorar de 2 a 3 anos para

⁵ O licenciamento ambiental das Roças Tradicionais foi tema da “Oficina de Manejo de Roças Tradicionais”, evento organizado pelo Instituto Socioambiental, realizado no Núcleo Ouro Grosso, em Iporanga, entre os dias 19, 20 e 21 de fevereiro de 2018. Foram convidadas a participar duas lideranças de cada comunidade do baixo, médio e alto Vale do Ribeira. Os debates tinham como objetivo a construção das propostas de uma minuta a ser incorporada à legislação ambiental pertinente à regulamentação do processo de licenciamento das roças tradicionais e, para tanto, contaram com a assessoria jurídica da Defensoria Pública de Registro e da EAACONE.

serem emitidas pelos órgãos responsáveis, levando à perda das variedades de mudas e sementes.

Assim, ao longo de minha pesquisa de campo, acompanhei as controvérsias produzidas em torno do tema do licenciamento das roças quilombolas, bem como a construção de uma oficina de autodemarcação das roças tradicionais, um instrumento de diálogo entre quilombolas, gestores ambientais, pesquisadores, agrônomos e lideranças de movimentos sociais. Entre seus esforços estava a tentativa de contribuir para a autonomia dos agricultores quilombolas no georreferenciamento de seus roçados como forma de reagir às dificuldades colocadas pela imposição das licenças ambientais para a abertura das roças tradicionais.

Em relação ao RTIDs, o encontro cartográfico envolvia o processo de demarcação para fins de regularização fundiária e titulação do território quilombola, processo aguardado há 18 anos pelos moradores de Sapatu e outros coletivos quilombolas do médio Vale do Ribeira. Durante o período em que estive em campo, os moradores de Sapatu haviam escolhido os *mateiros* (conhecedores das trilhas que levam até os marcos e divisas entre as localidades) que acompanhariam técnicos do INCRA. Porém, até novembro de 2018, não havia sido dado seguimento ao processo de demarcação.

Nesse contexto, um novo panorama de pesquisa se desenhou, indicando que outros caminhos poderiam ser percorridos e abarcados pela reflexão. Caminhos em que as histórias sobre as práticas constitutivas dos lugares e os movimentos cotidianos das famílias quilombolas, de uma margem à outra do rio Ribeira, ganhassem contornos. De modo a apreciar as experiências desse mundo atravessado pelas águas, caminhei e convivi com os quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas ao longo de 13 meses de trabalho de campo. No decorrer dessas caminhadas, aprendi sobre a longa história de coexistência e experimentação destes agricultores e agricultoras quilombolas com uma diversidade de sementes e formas de vida que brotam, *nascem* e *se criam* nas roças e capoeiras enfeixadas pela Mata Atlântica. Narrativas sobre as paisagens do rio Ribeira, especialmente as ribeirinhas, traziam à tona os tempos da origem dos primeiros habitantes, bem como os lugares em que os mortos, ainda hoje, são enterrados. Nessas histórias, a paisagem emergia não como um pano de fundo para a ação humana, mas como pontos de encontros e entrelaçamentos de trajetórias e linhas de vida (Tsing, 2019).

A partir desses deslocamentos, as questões que orientaram meu engajamento com os moradores de Sapatu e Pedro Cubas passaram a ser: o que as experiências de cultivar

a vida junto ao rio Ribeira, habitar os lugares e se relacionar com uma miríade de seres nos ensinam sobre os modos quilombolas de manejar e conceituar o mundo no médio Vale do Ribeira? A partir de quais relações, encontros e entrelaçamentos de vida emergem essas paisagens ribeirinhas? Quais alianças e colaborações permitem que a vida e as águas do rio Ribeira continuem a circular, a dar os seus giros e a correr livres?

Uma etnografia da vida que brota no encontro entre quilombolas e o rio Ribeira

“Meu prazer é ainda acompanhar o riacho, caminhar ao longo das margens, no sentido certo, no sentido da água que corre, da água que leva a vida alhures, à povoação vizinha.”
Gaston Bachelard, “A Água e os Sonhos” (1998:08)

A vida em torno do rio Ribeira tem sido descrita a partir de dois *movimentos* principais. Um é o *movimento* que toma como ponto de partida a sua foz (Iguape-SP) e o percorre a partir das expedições exploratórias europeias que, rio acima, transpôs a Serra do Mar, atravessando suas águas em busca de terras para exploração mineral - *movimento* de interiorização registrado pela documentação estatal e a historiografia oficial. Outro é o *movimento* que se inicia nas nascentes e na confluência dos rios que o originam, em terras paranaenses, e que o seguindo, em seu curso encachoeirado, por entre os morros da Serra do Mar e os encontros com seus afluentes, acompanha-o em seu desembocar no oceano - *movimento* percorrido por diversas lideranças quilombolas e entidades políticas, como o Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB), o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), o Movimento pela Soberania Popular na Mineração (MAM), o Partido dos Trabalhadores (PT), a Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o Instituto Socioambiental (ISA). É no caminhar que atravessa o rio Ribeira, na divisa entre São Paulo (Ribeira) e Paraná (Adrianópolis), por exemplo, que o “Ato Contra as Barragens” no rio Ribeira se realiza.

Estas formas diversas de se percorrer o rio Ribeira corroboram para criar perspectivas etnográficas distintas sobre as vidas que emergem, atravessam e coabitam suas águas e seu entorno. Assim, num movimento contrário ao processo de interiorização das expedições que percorreram o rio Ribeira em busca de metais preciosos, esta pesquisa volta-se ao rio Ribeira e se faz no caminhar ao longo de suas margens, com os amigos e

interlocutores quilombolas, “no sentido da água que corre, da água que leva a vida alhures, à povoação vizinha.”, como sugere Gaston Bachelard (1998, p. 08).

Durante minha jornada de travessias cotidianas, intercalei *paradas* na sede do município de Eldorado, onde aprendi a movimentar-me com as jovens lideranças de Ivaporunduva, São Pedro e Ostras que compõem a atual Equipe de Articulação e Assessoria das Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE). Com eles percorri o rio Ribeira, de um lado a outro, em terras paulistas e paranaenses, ao longo de seu curso de mais de 470 quilômetros.

Nessas travessias diárias, o percurso dessa pesquisa foi tomando outras formas, outros caminhos, enquanto acompanhava meus interlocutores e companheiros de jornadas ao longo das margens dos rios. Quando cheguei a Eldorado, em setembro de 2017, depois de 3 anos distante, tentei apreender o contexto político local acompanhando jovens lideranças quilombolas e antigas lideranças da pastoral católica em reuniões articuladas entre EAACONE e o MAM (Registro-SP), Fóruns de debate sobre Desigualdade Racial (Eldorado-SP), Encontros (Iguape-SP), Atos contra as Barragens (Adrianópolis-PR). Acompanhei algumas dessas lideranças em suas agendas de reuniões com as associações quilombolas (Cananeia, Eldorado e Barra do Turvo-SP) e instituições como o ISA, o ITESP e o INCRA (Eldorado e Iporanga-SP). Nessas reuniões, fui convidada a acompanhar e registrar as Romarias, as Festas das Santas e dos Santos Padroeiros, os Bailes de Carnaval, as Bandeiras do Divino e outras celebrações católicas e quilombolas em Eldorado.

O interesse inicial em seguir as experiências de etnomapeamento no médio Vale do Ribeira foi compreendido, porém recebido sem muito entusiasmo pelos técnicos das Instituições Fundiárias e entidades ambientalistas, os quais me advertiram que os Programas de Zoneamento Ecológico Econômico estavam momentaneamente suspensos e passariam por revisão, e as ONGS, que utilizam das técnicas de mapeamento participativo como ferramenta central de seus projetos, lidavam, à época, com a urgente questão das “Licenças Ambientais” para as “Roças Tradicionais Quilombolas”.

Atenta às experiências e sugestões das lideranças dos Movimentos Sociais que assessoram jurídica e politicamente as populações quilombolas de Eldorado, permiti que a investigação seguisse um debate que começava a se construir em torno da mineração, uma questão histórica para o Vale do Ribeira sobre a qual há poucos estudos. Com o desenrolar de algumas reuniões articuladas entre o MOAB e o MAM, notei que havia

uma demanda por pesquisas envolvendo o tema da mineração e que uma tese em antropologia mapeando e iluminando questões que contribuíssem para esse debate seria muito bem recebida pelos movimentos sociais da região.

Seguir o tema da mineração implicaria uma mudança de contexto etnográfico. O recorte espacial deslocar-se-ia para o Alto Vale do Ribeira, para as cidades paulistas de Iporanga e Ribeira (SP), e a cidade paranaense de Adrianópolis, onde a exploração de jazidas de chumbo ao longo de quatro décadas deixou grande passivo ambiental e social, como me relatou o técnico de uma ONG. Outro caminho que se delineava era centrar a pesquisa na cidade de Cajati - a 30 quilômetros de distância de Eldorado - município com exploração mineral de grande relevância na região. Segundo lideranças do MAM, Cajati poderia vir a ser a “próxima Mariana”. Nas reuniões organizadas pelo MAM e MOAB, em dezembro de 2017 e fevereiro de 2018, ouvi assustadores relatos de trabalhadores afastados pelas mineradoras a respeito das condições de trabalho nestas indústrias, a perseguição e o assassinato de lideranças operárias, o assédio e a repressão aos moradores dos bairros situados nas proximidades das indústrias e as mudanças ambientais que os moradores vinham notando na região - como rios de águas sujas que surgem em meio às plantações e o grande buraco que vem se formando em torno das mineradoras -, além do alarmante crescimento do número de óbitos por câncer que os municípios da região vêm apresentando⁶. A extração de areia do leito do rio Ribeira também constitui atividade mineradora que impacta diretamente as populações ribeirinhas e quilombolas de Eldorado, não havendo, no entanto, estudos acerca destes efeitos.

Uma investigação em torno do tema da mineração compreenderia uma prospecção investigativa na escala da Bacia Hidrográfica do rio Ribeira de Iguape. Envolveria, por exemplo, explorar como se constitui e opera o Comitê da Bacia Hidrográfica do rio Ribeira de Iguape e Litoral Sul (CBH-RB), o qual patrocina estudos sobre as águas superficiais, bem como a flora e a fauna na Bacia; e que possui entre seus membros representantes dos Remanescentes de Quilombos de Eldorado. Seguir o tema da mineração, nesse contexto, demandaria uma pesquisa que mapeasse a rede sociotécnica que conecta cada um desses atores, em escala municipal, regional e estadual. Envolveria,

⁶ Em um estudo sobre o polo mineroquímico no município de Cajati, o maior do Estado de São Paulo, Costa Aquino (2019) aborda os danos socioambientais e à saúde associados à atividade de extração mineral na região do Médio Vale do Ribeira. O autor destaca na fala de seus entrevistados a alta incidência de câncer na população de Cajati, efeito do calcário, do chumbo, do mercúrio e outros metais pesados lançados nos afluentes do rio Ribeira durante o processo de extração e beneficiamento de minerais.

ainda, um trabalho de campo distinto daquele proposto inicialmente, que previa um período de vivência com os coletivos quilombolas do médio Vale do Ribeira.

De fato, a exploração mineral no médio Vale do Ribeira nos anos 1980 deixou marcas visíveis no solo de algumas localidades quilombolas. Em Pedro Cubas, por exemplo, existem diversas *piscinas de água suja*, decorrentes das pesquisas para pedidos de lavras, cujas autorizações são emitidas pela Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM). No entanto, quando indagava meus interlocutores sobre esse período ou sobre os pesquisadores que ainda chegam até eles para prospectar amostras de minérios presentes no subsolo, não obtive informações muito detalhadas. Estas questões não emergiam nas narrativas, nas práticas cotidianas ou nas preocupações das lideranças das associações quilombolas com as quais estava em contato, à época.

Segui com o trabalho de campo em Pedro Cubas, em outubro de 2017, onde já havia estabelecido vínculos de amizade e confiança em anos anteriores. Em meu caminhar pelos *sertões* de Pedro Cubas acompanhei o cotidiano de famílias que aguardavam o licenciamento das roças, documento confeccionado pelo ITESP. Permaneci nesta localidade até o início de fevereiro de 2018, quando pude estabelecer contatos com lideranças de Sapatu, que me convidaram para apresentar minha pesquisa na reunião de sua associação.

Em Sapatu, encontrei um contexto de tensão interna frente à possibilidade de fragmentação da *comunidade* no exato momento em que o trabalho de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação⁷ (RTID) se iniciava, após 18 anos de seu reconhecimento formal como ‘Remanescente de Quilombo’ pelo Estado. Os dias que antecederam a reunião com o INCRA coincidiram com as visitas que fiz a alguns moradores. Sempre acompanhada de uma liderança do núcleo Sapatu, conheci antigos moradores, o coordenador à época e os antigos coordenadores da Associação, situados nos três núcleos.

A discussão em torno da separação parecia esbarrar na formulação do Regimento Interno da Associação Quilombola de Sapatu, o qual dispunha sobre as regras para a construção de novas moradias por parte dos familiares que retornavam a Sapatu. A regra regulamentaria alguns aspectos, como o tempo limite de retorno para estas pessoas que

⁷ O RTID que será produzido em Sapatu resulta de um convênio firmado entre o INCRA e o ITESP no ano de 2014 e que tem como objetivo a confecção do RTID de 12 Remanescentes de Quilombos.

permaneciam fora e os locais em que suas casas poderiam ser levantadas. Essa discussão trouxe à tona antigas questões relacionadas à ocupação das *faixas de terras* pelas famílias, e que assumem novas dimensões quando a Associação passa a ser a *dona da terra*.

Apesar da complexidade do conflito, após sucessivas reuniões com o INCRA e o ITESP, os moradores de Sapatu decidiram seguir adiante com o reconhecimento do *território coletivo como um só*. A partir desse evento crítico, desloco a atenção das reuniões da Associação Quilombo para as roças, as cozinhas, os rios, o caminhar por entre as trilhas e as moradas em que sou acolhida. A pesquisa passa então a ser coproduzida e atravessada pelas histórias, trajetórias e afetos de Leide, Eva, Cacilda, Diva, Esperança, Laura, Conceição, Gilda, Vera, Marisa, Pedrina (*in memoriam*), Dina (*in memoriam*), Jorlene e Edna. Mulheres que me acolheram em suas moradas, junto de suas famílias, e guiaram meu corpo e meu olhar para as águas do rio Ribeira. A partir desse momento, minha atenção voltou-se para o que estas mulheres estavam a apontar e com elas tantas outras que as antecederam, como Maria Antônia Chules Princesa e Rosa Machado, que ao longo dos tempos verteram suor e lágrimas que se misturaram às águas, que conheceram as dores, a força e a ternura do mundo.

Por caminhos complementares e, seguindo as trilhas apontadas por minhas amigas e interlocutoras quilombolas de Sapatu, a etnografia que começou a se desenhar mostrava-se atenta aos *movimentos*⁸ que os quilombolas compõem com o rio Ribeira, de modo a compreender as *forças* políticas e cosmológicas envolvidas no fazer corpos e vidas nesses lugares. Movimentos que se tornam especialmente visíveis nas interações cotidianas das roças, na ênfase dada ao *nascer e se criar na terra*, nas formas de cultivar plantas e corpos alegres e saudáveis, nos mitos que nos permitem pensar as relações e o trânsito entre mundos, nos contornos dados pelos donos dos lugares, pelos *negros d'água* que habitam o fundo das águas, pelos seres que se revelam nas figueiras e as santas que transitam pelos rios e participam ativamente da *luta pela terra*. Ao seguir estas linhas de vida, concentrei-me nas imagens de *força, movimentos, giros* e entrelaçamentos a partir das quais minhas

⁸ Ao longo dessa tese adotei noção de movimento como propulsor da existência humana, processos que não devem ser tomados por uma perspectiva estritamente espacial. Essa perspectiva aponta para as críticas levantada por Ingold (2011) sobre o uso abstrato da categoria “espaço”, que não propicia uma visão aberta das tramas tecidas pelos seres humanos. Assim, um lugar pode ir além dos limites espaciais que o envolvem e as vidas são vividas e experimentadas não dentro dos lugares, mas na relação entre lugares, em torno e por meio deles (Ingold, 2011). Todavia, se a perspectiva do habitar nos permite observar como determinados movimentos, conhecimentos e pertencimentos vão sendo tecidos ao longo do tempo, é importante enfatizar como essa forma singular de mover-se no mundo dos quilombolas do Vale do Ribeira é tensionada por outros agentes e se estende ao âmbito de suas lutas, parcerias e ações políticas.

interlocutoras e interlocutores quilombolas criam e recriam suas conexões com a *terra* e a água, bem como suas compreensões sobre a vida e a morte.

Paragens do médio rio Ribeira

De uma perspectiva geográfica, o Vale do Ribeira⁹ é descrito como um “conjunto paisagístico regional”, caracterizado por um relevo de planaltos e serras (alto e médio curso), uma densa rede de rios que corre por entre cavernas, cachoeiras, sumidouros e ressurgências, grandes extensões de vegetação nativa do bioma Mata Atlântica preservadas e uma biodiversidade de elevada importância - o que levou à criação, na década de 1970, de um grande número de áreas protegidas com diversos graus de restrição do uso do solo e dos recursos naturais (Pedroso Junior *et al.* 2008; Martins, 2017).

Nestas *paragens* entrecortadas por cursos d’água convive uma diversidade de povos - indígenas, quilombolas, caiçaras, ribeirinhos, caboclos, pescadores e agricultores - que, entre outras coisas, vivem do cultivo de bananas e palmito nas porções de terras às quais chamam *sertão* e nas margens do rio Ribeira e seus afluentes. Inseridos em um contexto regional de legislações ambientais restritivas e punitivas, a maior parte das áreas tradicionalmente ocupadas pelos diferentes povos presentes nessa região compartilha seus limites com Unidades de Conservação (UCs) de Uso Integral¹⁰ ou se encontra em situação de sobreposição territorial em relação a Áreas de Proteção Ambiental (APAs) e Parques Estaduais.

No Vale do Ribeira, atualmente, há em torno de 88 coletivos que se auto identificam como quilombolas, com base no Artigo nº 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal de 1988, o qual assegura aos “Remanescentes de Quilombo” o título coletivo de suas terras. Apenas o município paulista de Eldorado - Médio Vale do Ribeira - concentra 14 agrupamentos quilombolas, em diferentes etapas do processo de organização de suas associações e regularização fundiária de suas áreas.

⁹ Compreendida pela bacia hidrográfica do rio Ribeira de Iguape e o complexo estuarino lagunar Iguape, Cananeia e Paranaguá, a região designada como Vale do Ribeira se estende entre o sudeste do estado de São Paulo e leste do estado do Paraná, abrangendo uma área de 2.830.666 hectares (Pedroso Junior *et al.* 2008). A antiguidade de sua ocupação, remonta ao período pré-colombiano, conforme pesquisas de arqueologia histórica apontaram. Com uma área de 13.846 km², a porção paulista do Vale do Ribeira abrange 23 municípios, nos quais vivem 326.408 habitantes (IBGE, 2017).

¹⁰ Entre elas, o Mosaico da Jureia, Parque Estadual da Ilha do Cardoso, Mosaico Jacupiranga, Mosaico de Unidades de Conservação do Paranapiacaba, Parque Estadual de Campina do Encantado e Estação Ecológica dos Chauás.

Os processos históricos pelos quais essas populações, em suas práticas de habitar, vieram a se estabelecer entre os *sertões* e as margens do rio Ribeira - cujas raízes remontam ao período da escravidão e permitem o reconhecimento desses coletivos frente à condição de “Remanescentes de Quilombos” - foram abordados por documentação administrativa estatal¹¹ e considerável literatura existente sobre o Vale do Ribeira (ITESP 1998; 2000 e 2003; Paes, 2007 e 2014; Pedroso Junior, 2008; Munari, 2009; Bim, 2012; Ribeiro Filho, 2015; Martins, 2017).

A expressiva presença da população negra no Vale do Ribeira é documentada por um conjunto de fontes históricas oficiais, como Atas e Ofícios das Câmaras de Iguape e Xiririca (Eldorado) e Livros Tombo, reunidos a partir do trabalho de investigação histórica e antropológica que subsidiou a confecção dos primeiros laudos antropológicos elaborados na região, no final da década de 1990¹². A historiografia oficial e interpretação antropológica atribuem a chegada dos primeiros grupos à arregimentação de trabalhadores negros escravizados em torno da exploração mineral no século XVI, os quais foram, posteriormente, “abandonados” com a transferência dos fazendeiros e mineradores escravistas para a recém-descoberta “Minas Gerais” (Berlanga, 2017, p. 40).

Como diversos estudos (teses e documentos confeccionados pelo Estado) se encarregaram de demonstrar, as populações estabelecidas no médio rio Ribeira e seus afluentes se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, sujeitos e relações, dentre os quais, a ocupação de terras livres por grupos negros escravizados, fugidos ou libertos das fazendas da região que exploravam o ouro e do recrutamento militar para a Guerra do Paraguai (ITESP, 1998; 2000 e 2003).

Estes eventos históricos centrais, como o escravismo e a guerra do Paraguai, e os grandes ciclos econômicos nacionais e regionais, como a mineração e a agricultura (arroz e banana), conformam alguns dos eixos temporais em torno dos quais grandes narrativas histórico-antropológicas buscaram reconstituir e interpretar os processos históricos de

¹¹ Refiro-me aos Laudos Antropológicos confeccionados pelo Ministério Público Federal e aos Relatórios Técnicos-científicos produzidos pela Fundação Instituto de Terras de São Paulo, categorias de estudo e investigação que têm como objetivo “fazer proposições visando a plena aplicabilidade dos dispositivos constitucionais conferentes do direito de propriedade aos remanescentes das comunidades de quilombos” (ITESP 2000, p. 3).

¹² Laudo Antropológico sobre as comunidades de Ivaporunduva, São Pedro, Pilões, Maria Rosa, Pedro Cubas, André Lopes Nhunguara e Sapatu, confeccionado no ano de 1998 pela equipe de antropólogos do Ministério Público Federal - Adolfo Neves de Oliveira Júnior, Deborah Stucchi, Míriam de Fátima Chagas e Sheila dos Santos Brasileiro.

povoamento e formas de territorialização que caracterizam o Médio Vale do Ribeira (Cruz, 2019).

Não pretendo nesta etnografia avançar numa crítica à tradição historiográfica e antropológica sobre os quilombolas do Vale do Ribeira, mas aprender com toda esta importante literatura, e sugerir, a partir da prática etnográfica, uma outra história em que se leve em conta as experiências e as relações entre as vidas que nas margens do rio Ribeira de Iguape encontram-se e caminham juntas, na singularidade dos processos de composição dos mundos habitados e vividos pelos quilombolas¹³. Assim, nesta etnografia, darei especial atenção às narrativas quilombolas sobre os processos de constituição de um mundo comum, tais como expressam a complexidade das histórias dos encontros entre humanos e outros modos de vida, visíveis e invisíveis, no fazer de seus lugares vitais (Cardoso, 2016). Neste sentido, a tese se alia a uma ampla bibliografia antropológica engajada em “narrar histórias em que a diversidade emerge” (Tsing, 2019, p. 12). Para tanto, inspiro-me, principalmente, nas obras de Anna Tsing (2014; 2015; 2019), Marisol de la Cadena (2019; 2018), Susana Viegas (2007) e a tese de Thiago Mota Cardoso (2016), intitulada “Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal”.

No que diz respeito aos modos quilombolas de conceituar e manejar o mundo, a maior referência desta tese são os escritos de Antônio Bispo dos Santos (2016; 2018), poeta, escritor e intelectual quilombola da comunidade Saco do Curtume, no Piauí. Em seus ensaios e poemas, Bispo tem se dedicado a escrever sobre as relações que os quilombolas estabelecem com a terra com base em um saber orgânico e circular sobre os espaços e no entendimento de que a terra deve permanecer em função da vida. Inspiro-me também em trabalhos que trazem novas narrativas e sensibilidades em torno das experiências quilombolas. Teses, dissertações, artigos acadêmicos nos quais as mulheres emergem como protagonistas da luta quilombola, histórica e contemporânea. Entre as produções acadêmicas recentes, destaco o trabalho de Mariléa Almeida (2018), intitulado “Território de Afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do

¹³ A importância política desta produção técnica e bibliográfica se faz ver por meio de sua contribuição para a fundamentação teórica de políticas públicas e o aperfeiçoamento de dispositivos jurídicos que dispõem e regulamentam a titulação de terras quilombolas no Brasil, os quais foram recentemente alvos de investidas por meio da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239, proposta por setores ruralistas por intermédio do Partido dos Democratas (DEM) com vistas à derrubada do Decreto nº 4887/2003, cujo julgamento pelo Superior Tribunal Federal (STF) em 18 de outubro de 2017, mobilizou lideranças quilombolas de todo o Vale do Ribeira.

Rio de Janeiro”. Também sublinho a importância do trabalho de autoras com pesquisa de campo entre povos indígenas e quilombolas, que têm discutido e problematizado as conexões entre Ecologia e Feminismo (Vieira e Maizza, 2018; Peixoto, 2019; Flores, 2018).

De forma indireta, outras etnografias elaboradas entre coletivos quilombolas ofereceram importantes referenciais analíticos e etnográficos para a redação do texto da tese. Entre estas, destaco as etnografias de Sauma (2014) e Vieira (2015). Entre os “quilombolas dos gerais de Caetité”, Vieira (2015) propõe pensar o encontro do “dispositivo etnográfico” e os sentidos de “criatividade” e “resistência” em torno das palavras enunciadas por seus interlocutores, os “quilombolas dos gerais”. Segundo a autora, a palavra e a prática da “pirraça” entre os quilombolas dos gerais aparecem como um dos vários momentos em que a fala nativa resiste ao dispositivo etnográfico. Essa articulação entre “a arte da antropologia” (entendida como uma arte da equivocação controlada) e a “arte da pirraça” (entendida como arte da equivocação deliberada) é apontada por Vieira como uma das possibilidades de se escapar da “hierarquização científica de saberes”, pautada na oposição entre saberes nativos e saberes acadêmicos, no trabalho de composição da teoria etnográfica (Vieira, 2015).

No contexto de uma etnografia sobre os “Filhos do Erepecuru”, (Sauma, 2014) toma como ponto de partida a concepção nativa de “entrosamentos” - uma forma de se relacionar com a paisagem e os seus diversos elementos-donos, que tem na diferença o seu fundamento - ao buscar compreender a forma pela qual os Filhos de Erepecuru, um grupo de matriz africana, “estabeleceram sua singularidade em uma paisagem indígena”, e as reverberações desse processo (Sauma, 2014)¹⁴.

¹⁴ A literatura que se debruça sobre a temática quilombola é bastante ampla e percorre debates que se estendem em muitas direções, dentre estas podemos citar autores que tratam dos movimentos de emergência de novos grupos étnicos e de uma “identidade coletiva” como um ato político (contra a ação de desrespeito produzida pelo Estado) vinculado à luta pelo território. Processo designado como etnogênese (Arruti 1997 e 2006; Oliveira Filho, 1998). É nesse contexto mais amplo da institucionalização e efetivação dos “novos direitos”, que a temática quilombola se insere no debate antropológico. Mais especificamente, em torno de uma ampla mobilização e disputas impulsionadas por militantes do movimento negro urbano, pesquisadores e parlamentares no contexto da redação, interpretação e regulamentação do Art. 68 da ADCTs/CF 1988 (Arruti, 2006). Dentre os diversos caminhos abertos para a abordagem das dinâmicas espaciais e formas de pertencimentos entre estes coletivos, a produção antropológica, ao focar a questão quilombola, mobiliza categorias analíticas como “território”, “territorialidades” e “territorialização” como uma dimensão central, um ponto de partida, para se pensar os conflitos em torno dos processos políticos de reivindicação de diferenciação étnica e políticas de reconhecimento destes “novos sujeitos políticos” como “remanescente de quilombos” (Arruti, 2006). Estes estudos produziram significativas contribuições para o debate político e a defesa dos direitos quilombolas, permitindo a elaboração e regulamentação de políticas públicas fundamentais ao reconhecimento e efetivação dos direitos territoriais destes coletivos (Almeida,

Para finalizar, é importante dizer que neste trabalho, o foco principal não é o movimento de interiorização das expedições fluviais dos séculos XVI e XVII, que rio Ribeira acima, transpôs a Serra do Mar e expandiu o território colonial português para além das linhas demarcatórias de Tordesilhas (Paes, 2014), como o fazem escritos sobre a região. As histórias que pretendo seguir são contadas ao pé das figueiras e nas margens do rio Ribeira, ao longo dos caminhos e nos encontros que dão forma aos lugares.

O argumento que pretendo seguir é o de que as relações que os habitantes de Sapatu e Pedro Cubas estabelecem com o rio Ribeira e os diversos seres que povoam suas margens são constitutivas de seus mundos vividos e das experiências de criar e recriar paisagens, corpos e lugares vitais. Processos que definiram também suas diversificadas estratégias de territorialização. Assim, parto da ideia de que a vida cotidiana dos coletivos que coabitam no Médio Vale do Ribeira move-se pelos mesmos caminhos e, com frequência, toma a mesma direção das águas do rio Ribeira, que correm para o mar de Iguape.

“Plantar palavras”: ensaios etnográficos e esboço da tese

Para trazer à tona estes *movimentos* e as palavras poeticamente plantadas (Bispo dos Santos, 2016) pela oralidade dos quilombolas do Médio Vale do Ribeira, os materiais etnográficos e as análises por eles permitidas foram organizados na forma de sete ensaios etnográficos. Cada ensaio explora distintas conexões entre o material etnográfico e o corpus bibliográfico mobilizado, permitindo, assim, explorar diferentes conjuntos de problemas. O que possibilita que possam ser lidos autonomamente.

No primeiro ensaio, “Cultivar a vida na força da terra”, descrevo como agricultoras e agricultores quilombolas de Pedro Cubas e Sapatu, em seu modo de se relacionar com a terra, conservam e promovem a biodiversidade por meio da capacidade de criarem, nutrirem, compartilharem e engajarem-se, corpórea e afetivamente, no cultivo de variedades crioulas e não crioulas. Trato ainda das experiências e colaborações entre práticas de conhecimento científicas e quilombolas que vêm sendo desenvolvidas no Médio Vale do Ribeira. Minha intenção, ao trazer uma perspectiva etnográfica para o debate sobre o “Sistema Agrícola Itinerante” (SAI) é fazer saltar à vista “a relação com a

2008; Arruti, 1997, 2006; Chagas 2001; Leite, 2000; O’Dwyer 1995, 2002, 2010). Com base nestes instrumentos jurídicos, a partir dos anos 1990 até os dias atuais, diversas “comunidades negras rurais” do Vale do Ribeira tiveram seus direitos territoriais reconhecidos.

terra tal como vivida, sentida, lembrada, narrada, imaginada por aquelas e aqueles que remanescem porque compõem com outros seres” (Morawska *et al.*, in press).

No segundo ensaio, “Outras margens: tempo e os lugares dos mortos”, busco responder a seguinte questão: como quilombolas e o rio Ribeira de Iguape (e uma pluralidade de seres/forças que o povoam e o atravessam), desenham as texturas da terra e as histórias dos lugares no Médio Vale do Ribeira a partir de suas relações. Para tanto, num primeiro momento, a etnografia percorre as margens do rio Ribeira de Iguape na tentativa de descrever um dos seres mais notáveis a povoar as narrativas e paisagens quilombolas-ribeirinhas. Trata-se do Negro D’água, entidade das águas com capacidades transformacionais que figura nas cosmologias dos povos que habitam a região. Neste ensaio argumento que as narrativas sobre os negros d’água expressam o vínculo profundo, constituído por interações passadas e contemporâneas, entre os quilombolas e o rio Ribeira de Iguape. Relações imprescindíveis à coexistência de uma multiplicidade de seres, humanos e não humanos, e forças intangíveis, cuja movimentação compõe a *dança*, o *giro* e a história da vida que *corre livre* nestas paragens. Processos que também devem ser compreendidos como resultantes de relações interétnicas, sobretudo afroindígenas. Num segundo momento, mostro como o evento da morte suscita uma série de relações, ações, reflexões e deslocações entre os quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas, que estão implicados em sentimentos de pertença ao lugar e na própria compreensão da vida entre esses povos. Estas narrativas nos fazem ver a importância e a centralidade das águas do rio Ribeira nas dinâmicas de colaboração, proteção e negociação entre seres, *forças* e mundos que coexistem nestas terras.

No terceiro ensaio, “Terras de Santas e da senhora aparecida nas águas”, exploro a relação entre a circulação das santas pelas águas dos rios, a fundação das comunidades e as práticas de cura dos corpos por meio das águas. A vida cotidiana dos quilombolas-ribeirinhos que convivem no Médio Vale do Ribeira move-se pelos mesmos caminhos e, com frequência, toma a mesma direção do rio Ribeira de Iguape, em cujas águas elaboram sua própria existência. A presença de capelas, cemitérios e a constante circulação das imagens das santas e santos ao longo de suas margens apontam que a própria territorialidade desses povos passa pelo vínculo profundo com o rio Ribeira. Nesta direção, neste ensaio proponho refletir sobre como as relações entre os quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas com as santas para as quais consagram suas terras passam por uma conexão vital com as águas do rio Ribeira.

No quarto ensaio, “Insurgências e composições coletivas”, descrevo como as composições que os quilombolas tecem com o rio Ribeira são atravessadas por contestações, conflitos, insurgências, composições coletivas e lutas que visam a defesa da multiplicidade e da coexistência de modos de vida. O que eu quero aqui explorar refere-se ao fato de o rio Ribeira ser vivenciado não apenas como uma *força* constitutiva na produção da vida, um agente na criação e transformação de lugares vitais, mas um ator continuamente convocado para arena política quilombola no Vale do Ribeira. É sobre essas composições políticas entre os quilombolas e o rio Ribeira que esta seção irá tratar. Nesta direção, a pergunta que guia este ensaio é: que relações e práticas políticas os quilombolas fazem viver e (re)pensar quando o rio Ribeira de Iguape é evocado como um protagonista, e não apenas uma metáfora, no engajamento cosmopolítico por suas terras?

No quinto ensaio, “Terras de *forças* e afetos”, proponho refletir sobre os modos de fazer política das mulheres quilombolas no Médio Vale do Ribeira. Um modo singular de compor coletivamente que envolve a colaboração entre mulheres e os diferentes seres que *nascem e se criam* nas margens do rio Ribeira, e que fazem com que a vida, humana e não humana, continue a ser cultivada em movimento e na multiplicidade. Seguindo as histórias de Chules Princesa, Rosa Machado e de tantas outras mulheres negras que abrem caminhos no Vale do Ribeira, a questão que guia este ensaio é: o que move e o que nos ensinam as mulheres quilombolas do Médio Vale do Ribeira, que vivem o cotidiano das violações que incidem sobre os seus corpos negros e femininos, mas também das relações de cuidado com a terra, do conhecimento partilhado pelas mãos que semeiam, curam e tecem lutas, e dos projetos coletivos de futuro que extrapolam a reivindicação territorial?

No sexto ensaio, “Dona da terra”, elaboro reflexões em torno de uma formulação recorrente entre meus interlocutores de Sapatu, que designam sua Associação quilombola como a *dona da terra*. Seguindo esta compreensão, proponho pensar que tal como os diversos *donos* que atuam no mundo de meus interlocutores possibilitando que a vida circule, a Associação enquanto *dona da terra* ao certificar a presença na terra, negociar com instituições, adquirir bens coletivos, intermediar conflitos, zelar pelas áreas comuns, emitir documentos que garantem direitos, recursos, licenças e projetos, também propiciaria os ritmos da convivialidade daqueles que habitam e circulam em seus domínios, e que fazem daquela gente uma só, coletivos quilombolas com uma mesma história e luta.

No sétimo e último ensaio, “*A semente não espera a demora do estado*”, procuro demonstrar que não é apenas da garantia da produção ou da sobrevivência que se trata a *luta* quilombola por suas roças - é, antes, pela existência do coletivo como tal e a afirmação de seu modo de vida, indissociável de sua *terra*. Aponto para a importância das alianças tecidas entre técnicos e conhecedores quilombolas e os desafios de ordem pragmática e epistemológica envolvidos em uma experiência de autodemarcação de roças para fins de licenciamento. Como buscarei argumentar, o modo como experimentam a vida e o relacionamento que estabelecem com os entes com os quais coabitam esses lugares são muito distintos daquele experimentado pela razão estatal ao desenvolver projetos de mapeamento, autorizar a implementação de barragens ou criar leis de preservação ecológica. Tomando como fio condutor as *lutas* em torno das licenças ambientais para a abertura das roças tradicionais quilombolas e a persistência desses coletivos em seu modo de existir, indissociável de sua *terra*, experimento aqui pensar as críticas quilombolas às práticas, aos discursos e à gestão de ilegalidades de órgãos ambientais estaduais, que têm levado à frente ações etno/genocidas de redução da multiplicidade de modos de vida. É para o que esses coletivos enfrentam e clamam hoje que este texto chama a atenção.

Assim, tendo por base material de campo prospectado no Médio Vale do Ribeira, e o diálogo com a literatura produzida em contextos etnográficos quilombolas e indígenas, na primeira parte deste trabalho, “Forças e Poéticas”, proponho descrever a vida que brota dos encontros, colaborações e engajamentos entre os múltiplos seres que povoam as margens do rio Ribeira de Iguape e, no movimento de suas águas, desenham as linhas, as texturas e as profundidades de seus mundos. Na segunda parte, “Lutas e desafios das composições coletivas”, descrevo como as composições que meus interlocutores tecem com o rio Ribeira são atravessadas por antagonismos e engajamentos cosmopolíticos potentes. Composições coletivas que permitem que a vida, em suas diferenças, coexista nestes lugares.

FORÇAS E POÉTICAS

Parte I



Imagem 1 – D. Laura e os quilombolas de Sapatu dançam *Nha Maruca* na 11^a Feira de Sementes e Mudanças Tradicionais - agosto de 2018.

CULTIVAR A VIDA NA FORÇA DA TERRA

Primeiro Ensaio

“A terra não pertence às pessoas, elas é que pertencem à terra”
Antônio Bispo dos Santos

1.1. Modos quilombolas de manejar o mundo

Nas travessias das águas do rio Ribeira de Iguape, o ir e vir das famílias quilombolas, de uma margem à outra, envolve uma longa história de coexistência e experimentação com uma diversidade de sementes e formas de vida que brotam, *nascem* e *se criam* nas roças e capoeiras enfeixadas pela Mata Atlântica. Ao longo do período em que convivi e dialoguei com os moradores de Pedro Cubas e Sapatu, duas localidades autodenominadas quilombolas, situadas no Médio Vale do Ribeira (Eldorado - SP), aprendi que uma roça não é aberta simplesmente, é *fundada* por uma família e mantida em movimento por meio do engajamento de uma multiplicidade de seres, como mudas, sementes, gentes, animais, o rio Ribeira, entes protetores e *forças* intangíveis. Envolve afetos, lutas, memórias, cuidados e conhecimentos, a terra em que as roças quilombolas são cultivadas é concebida como uma entidade viva, geradora de “força vital” (Bispo dos Santos, 2016), que pode se tornar cansada ou descansada, fraca ou forte, em relação ao modo como humanos e outras formas de vida interagem com ela.

Entre estas agricultoras e os agricultores quilombolas, a terra é (de)marcada pelas dinâmicas espaço-temporais que se desenvolvem, sobretudo, no fazer de suas roças, com suas técnicas de cultivo baseadas em regimes de circulação e numa relação com o fogo. O manejo do fogo praticado neste modo de cultivo, como buscarei demonstrar a partir da etnografia, deve ser compreendido de forma entrelaçada aos ritmos vitais e às distintas formas de vida que se associam aos quilombolas na feitura dos roçados.

No entanto, essa arte de cultivar a vida na *força da terra*, não encontra acolhimento nas políticas desenhadas pelos órgãos ambientais do Governo do Estado de São Paulo. No Médio Vale do Ribeira, atualmente, o fazer das roças quilombolas se dá mediante a negociação constante com órgãos fundiários e ambientais, cujas ações ora coibiram e criminalizaram estas práticas, ora as submeteram ao regime de confecção das “Licenças Ambientais”, laudo técnico mediante o qual é autorizada a supressão da vegetação florestal de uma área destinada ao cultivo das roças tradicionais. Esse tema tem engajado comunidades quilombolas e científicas na defesa de tal sistema de cultivo, e dos saberes e técnicas a ele associados, como um fator central para a produção das diversas formas de vida ou da biodiversidade no Vale do Ribeira.

Neste contexto, pesquisas recentes produzidas no âmbito da Ecologia Humana têm examinado o papel dos conhecimentos etnoecológicos e o modo de cultivar em ambiente florestal praticado pelos agricultores quilombolas nesta região, e chamado a

atenção para o fato de que o futuro destes povos e das paisagens que compõem o bioma Mata Atlântica depende da formulação de políticas públicas que considerem a agricultura itinerante (“shifting cultivation”) como parte de seus ecossistemas (Adams *et al.*, 2017, p. 9). Esse modo de cultivar, ressaltam esses estudos, desenvolveu-se de forma independente, entre os diferentes povos que habitam áreas de florestas tropicais da América, África e Ásia (Munari, 2009; Ribeiro Filho, 2015). Na literatura especializada, essas práticas de cultivo são descritas pelos termos “swidden” (Inglaterra), “rai” (Suécia), “milpa”, “conuco”, “roza” (América Latina), “shamba”, “chitemene” (África), “jhum” (Índia), “kaingin” (Filipinas), “ladang” (Indonésia e Malásia) e “coivara”, “roça-de-toco” (Brasil) (Adams *et al.*, 2017, p. 9-10; Ianovali *et al.*, 2018). No Vale do Ribeira, esse modo de cultivar a terra é chamado pelos agricultores quilombolas como *roça de coivara*.

Embora o debate científico sobre a “sustentabilidade” da agricultura itinerante seja marcado por posições antagônicas, as pesquisas que vêm sendo produzidas no Vale do Ribeira têm demonstrado consistentemente que, ao contrário do que a visão conservacionista¹⁵ de pesquisadores e formuladores de políticas públicas aponta, a prática do “Sistema Agrícola Itinerante” produz alterações de baixo impacto às propriedades químicas, físicas e biológicas dos solos da Mata Atlântica¹⁶ (Munari, 2009; Ribeiro Filho, 2015; Adams *et al.*, 2017). Essa interferência sistemática e em pequena escala nesses solos tropicais, por meio da queima controlada, revelam essas pesquisas, tende a contribuir para a heterogeneidade e a biodiversidade da paisagem. Com base nos resultados obtidos nesses estudos, cujos procedimentos e metodologias envolveram a participação ativa dos agricultores quilombolas na coleta de dados e na produção das

¹⁵ Por “visão conservacionista”, neste contexto, refiro-me a perspectivas sobre as florestas que não coincidem com a dos povos tradicionais que habitam o Vale do Ribeira. A floresta é percebida, sob esta acepção, como homogêneas áreas naturais, com significativa diversidade de recursos genéticos a serem preservados ou como recursos a serem explorados comercialmente. Esta perspectiva ganhou expressão nos anos 1970, com a popularização de discursos ambientalistas contrários à presença humana em ambientes florestais. Nos anos 1990, os sistemas de cultivo envolvendo o corte e a queima da vegetação foram considerados pela FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations) como modelos atrasados e incompatíveis com a conservação da Biodiversidade, sendo apontados como um dos principais vetores para o desmatamento em florestas tropicais da América Latina e Ásia, (FAO, 1985 apud Ribeiro Filho, 2015), e, portanto, um dos fatores responsáveis pelo agravamento do aquecimento global.

¹⁶ De modo geral, as pesquisas que vêm sendo realizadas no bioma da Mata Atlântica, no âmbito da Ecologia Humana, estão em diálogo com um debate que ganhou proeminência nas últimas décadas e que se circunscreve ao que, na abordagem metodológica da ecologia histórica norte-americana (Balée, 1993), convencionou-se chamar de “Florestas Antropogênicas”. Trata-se de uma literatura que articula evidências arqueológicas, botânicas, linguísticas e etnográficas sobre os processos de formação dos solos antrópicos - como a “Terra Preta” e a “Terra Roxa” - e o manejo agrícola e florestal no universo indígena amazônico, desde o período pré-colombiano, para fundamentar a tese de que a agrobiodiversidade amazônica se deve, em grande parte, à dinâmica de habitar e a uma variedade de sistemas de cultivo ameríndias desenvolvidas ao longo do tempo (Fausto e Neves, 2018; Emperaire, 2017).

chamadas “roças experimentais”, esses pesquisadores afirmam que “a ciência corrobora com o conhecimento etnoecológico quilombola” (Ribeiro Filho, 2015, p. 102)¹⁷.

Partindo dessas colocações, neste ensaio, engajo-me no desafio de descrever como o cultivar da vida nessas paisagens da Mata Atlântica, que biólogos e agrônomos chamam de “agrobiodiversas” (Adams *et al.*, 2017, Ribeiro Filho, 2015, Fidelis, 2015) e antropólogos de “multiespecíficas” (Tsing, 2019, p.226), se faz a partir do que brota no encontro (Morawska *et al.*, in press). Encontros tecidos nos modos de cuidar e manejo cotidiano da roça, no plantar resistente aos processos de expropriação territorial que restringem a livre circulação dos seres (constantemente ameaçados pelas fronteiras das unidades de conservação, da agroindústria e da mineração), nas *parcerias* que, expressas em lutas sociais, defendem o coabitar de uma multiplicidade de vidas, nas alianças tecidas entre práticas de conhecimentos quilombolas e científicas, cujos experimentos contribuíram com a elaboração de um novo léxico para as negociações entre comunidades locais os órgãos ambientais do Estado.

Estas colaborações, entre práticas de conhecimento científicas e quilombolas, podem ser pensadas nos termos do que a filósofa belga Isabelle Stengers (1997; 2015) chamou de “Ecologia das Práticas”. Para a autora, estariam nestas conexões e engajamentos experimentais a força criadora e a potência de agir, de pensar, de imaginar um futuro comum, diante do atual contexto de perda da biodiversidade e mudanças climáticas em nível global (Stengers, 2015, p. 15).

Para tanto, exploro o material etnográfico em que os quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas (Médio Vale do Ribeira) nos ensinam sobre poética existencial no fazer de suas roças, cujo regime de duração está profundamente atrelado aos conhecimentos acerca da *força da lua* (primeira seção deste ensaio), esse *mistério* que incide sobre as sementes e os corpos dos seres, sobre *tudo o que está na terra e na água*¹⁸. Em seguida, na seção “Temporalidades da terra”, aponto para os conhecimentos sensíveis e as dinâmicas espaço-temporais compreendidos na feitura dos roçados. No contínuo ato de

¹⁷ Trata-se de um conjunto de pesquisas científicas envolvendo “roças experimentais” de coivara produzidas em colaboração por pesquisadores do Laboratório de Ecologia da Universidade de São Paulo e os agricultores quilombolas das Comunidades de São Pedro e Pedro Cubas de Cima, no Médio Vale do Ribeira-SP (Munari, 2009; Ribeiro Filho, 2015:1; Ianovali, 2015). Alguns destes estudos encontram-se reunidos no Dossiê “Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira-SP”, Volume II (ISA, 2017) e serviram como subsídio científico à solicitação, junto ao IPHAN, de reconhecimento do Sistema Agrícola Quilombola do Vale do Ribeira como patrimônio cultural imaterial brasileiro.

¹⁸ Este texto tem por base meu trabalho de campo, realizado entre 2012 e 2018 entre as mais de 160 famílias de Pedro Cubas e Sapatu, duas localidades autodenominadas quilombolas, situadas na área rural do município de Eldorado Paulista, Médio Vale do Ribeira - SP.

plantar, as relações que esses cultivadores estabelecem com a terra, suas plantas e sementes são de um cuidar profundo, envolvem a colaboração e o compromisso contínuo com a terra, suas famílias e distintas formas de vidas. Por fim, na última seção, “O que brota no encontro”, descrevo como agricultoras e agricultores quilombolas, em seu modo de se relacionar com a terra, não apenas conservam e promovem a diversidade das sementes deixadas pelos *antigos* como transformam a homogeneidade em diferença, por meio da capacidade de criarem, nutrirem, compartilharem e engajarem-se corpórea, afetiva e politicamente no cultivo de variedades não crioulas. Na composição desses lugares, desde sempre “povoados de alteridades irredutíveis e não apropriáveis enquanto recurso” (Marques, in press), seguimos os ritmos vitais das famílias quilombolas, o rio Ribeira e as sementes.

Neste ensaio, tomo como inspiração as reflexões de Antônio Bispo dos Santos, poeta, escritor e intelectual quilombola da comunidade Saco do Curtume, no Piauí, que em seus ensaios e poemas dedica-se a descrever sobre os “modos quilombolas” de relacionar-se com a terra: povos cujos modos de conhecer e habitar o mundo estão fundamentados em um saber orgânico e circular sobre os movimentos e espaços, e no entendimento de que a terra deve permanecer em função da vida. Seguir este modo quilombola de cultivar e se relacionar com a terra é, segundo o autor, compreender que “a terra não pertence às pessoas, elas é que pertencem à terra” (Bispo dos Santos, 2018 e 2016).

1.2. Na força da lua

Estamos perto da minguante e a chuvarada que agora cai se dá pela força da lua. A lua rege tudo o que acontece, não apenas o plantio. A lua define o tempo. Uma lua confronta a outra. (Sr. Antônio Jorge, presidente da Associação Quilombola de Pedro Cubas, Notas do Caderno de Campo, outubro de 2017).

Ao longo dos meses em que convivi com os moradores de Sapatu e de Pedro Cubas, na cidade de Eldorado - SP, ouvi muitas narrativas sobre a importância em se cultivar a roça na *força da lua*, esse *mistério* que incide sobre as sementes e os corpos dos seres, sobre *tudo o que está na terra e na água*. Nessas narrativas diversas, esses conhecedores falavam-me não apenas em *fases*, ou *ciclos* da lua, mas em *forças*, *trocâncias* e *picos*.

Em uma de minhas caminhadas pelos sertões de Pedro Cubas de Cima conheci um senhor que fazia pilões em madeira, algo raro de se encontrar atualmente. Encantei-me com o seu pilão de canela, madeira muito apreciada por sua beleza e resistência. Muito semelhante aos pilões centenários e cheios de histórias que encontrei nas casas dos moradores de Pedro Cubas e Sapatu, utilizados pelas famílias quilombolas para socar o arroz, café, milho e amendoim, ao longo de muitas gerações. Perguntei a este senhor se ele poderia fazer um pilão pequeno, para que eu o levasse como lembrança. Algumas semanas depois, quando voltei à casa da família que me recebia em Pedro Cubas, o pequeno pilão estava lá, à minha espera. Feito em madeira de guaricica, uma *madeira branca*. Passados alguns dias, no entanto, o pilão começou a rachar. Meus amigos quilombolas de Pedro Cubas explicaram que isso ocorreu porque aquela madeira havia sido cortada na lua errada, pois, *para tudo tem uma lua certa*.

Transcorridos alguns meses, conversando com Antônio, um agricultor do *sítio* Indaiatuba, do Quilombo Sapatu, aprendi que a rachadura do pilão estava relacionada à influência que a lua exerce no volume de água - seivas, sangue etc. - que circula nos corpos dos seres. E que cada lua exerce uma *força* específica nos diferentes corpos, determinando seu crescimento e vigor.

Conforme explicou-me, *a lua tem influência em tudo, nos peixes, nos animais, nas plantas e nas pessoas*. Há a lua certa para cada tipo de caça e para se passar a rede no rio. Há a lua certa para as sementes estourarem, para o manejo dos cipós, para o corte das madeiras e do capim-sapê utilizado na confecção dos telhados das casas quilombolas.

A época boa para o peixe não é a lua minguante, nem a nova, é sempre pra crescente ou cheia. Para a caça, no caso do cateto, uma espécie de porco do mato, a lua certa é a lua cheia. Isso porque na lua cheia, o fígado do cateto está inchado, o que dificulta a sua fuga dos cachorros que acompanham os quilombolas nas caçadas. Já na minguante, o cateto é capaz de correr o dia todo sem se cansar, e dificilmente um cachorro o alcança. Assim, raramente os quilombolas caçam catetos na lua minguante. Mas para cada caça há uma lua certa e uma explicação. Algo semelhante ao que ocorre com os seres humanos, que por vezes sentem-se cansados. Assim, os movimentos da lua são associados ao volume de água que circula em nossos corpos, e que leva ao inchaço de órgãos, o fígado por exemplo.

Algo mais fácil de visualizar em suas explicações sobre o corte das madeiras. Segundo Antônio, o corte da madeira deve ocorrer entre seis e sete dias depois da lua cheia, no *pico da minguante*, pois na minguante a seiva da madeira estará concentrada em

sua raiz. *Na trocância da minguante para a nova, e depois para a crescente, a água [seiva] começa a subir da raiz para o caule, os ramos e as folhas. O pico da lua cheia é o ponto máximo em que a seiva está circulando na planta. Dependendo do tipo de seiva, ela fica adocicada, e todo bicho gosta de coisa doce. Então, quando a seiva sobe e bate com a espécie que ele gosta, ele vai atacar. É o que ocorre com a seiva do bambu, por exemplo, que na lua cheia está mais adocicada. Se você cortar o bambu na lua cheia ou na lua crescente, você perde tudo, ele enche de broca, e nada se aproveita. Se a madeira for cortada na lua crescente e guardada dentro de casa, quando você menos percebe você vê aquele pozinho caindo, você pode ver que é bicho atacando. E quando você tira na minguante, não dá nada. Isso acontece porque na minguante a madeira está mais seca.*

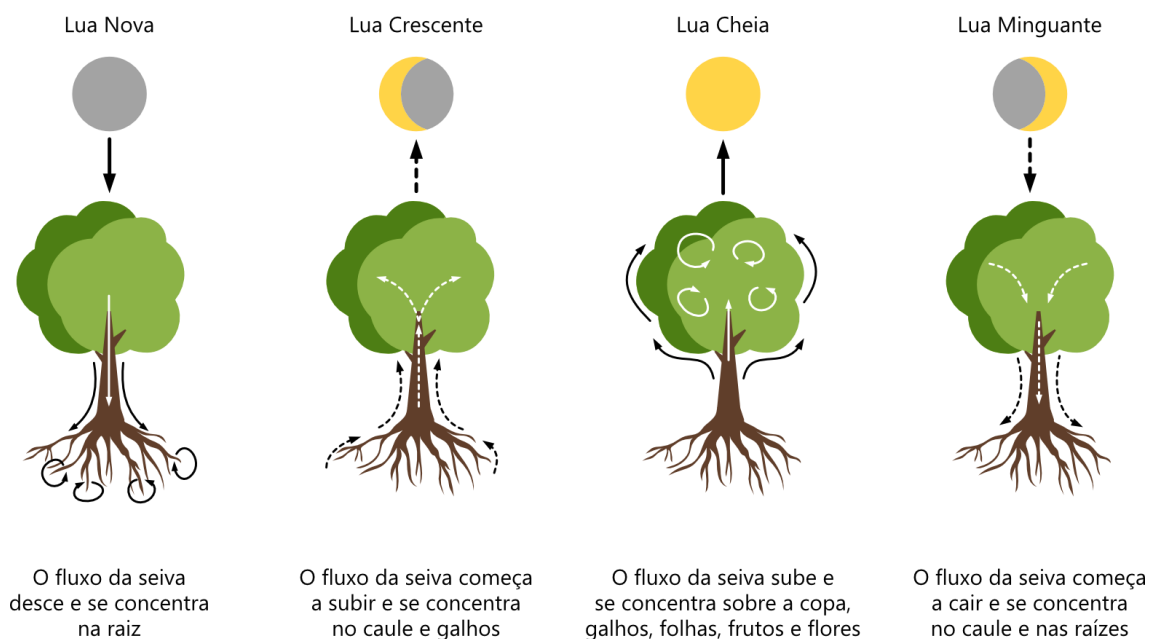


Figura 3. Relações entre os ciclos lunares e o fluxo da seiva. A imagem foi criada com base nas descrições de meus interlocutores e em imagens encontradas em livros de agroecologia. Fonte: Elaboração da autora.

Mas se há uma emergência, e a madeira ou o bambu precisam ser cortados fora da lua certa, eles passam por um tratamento natural, que dispensa o uso de veneno, conforme me explicou o agricultor Antônio:

A madeira é deixada mergulhada na água entre 8 e 10 dias, para que a água misture com o sabor da seiva. Aí o bicho não interessa. Esse procedimento pode ser aplicado em todas as madeiras. É um processo mais dificultoso. Mas se você precisa de um tratamento de 8 a 10 dias,

então é melhor esperar a lua. (Antônio, agricultor, Sítio Indaiatuba, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, julho de 2018).

Para que eu compreendesse as relações entre o manejo da madeira e o *ciclo da lua*, e a importância em se *trabalhar na força da lua*, Antônio relata um episódio em que estes *conhecimentos dos antigos* foram colocados à prova:

Uma vez eu estava discutindo com um rapaz numa chácara e ele me pediu pra fazer uma cerca, e a cerca era de bambu, e nós estávamos na crescente. Aí eu falei para ele, ele é o dono da chácara. Aí eu falei, não dá pra fazer porque a gente vai perder o trabalho. Ele falou: não pode fazer, isso não tem nada a ver. Então nós vamos fazer um acordo aqui entre nós, eu vou fazer metade agora e a outra metade eu faço na minguante. Aí depois você avalia. Não deu outra. A parte que eu fiz na crescente apodreceu tudo. Quando ele me mandou fazer estava na lua que não podia colher. E eu acredito que ele achou que eu estava com preguiça. Aí eu fiz o teste. Ele disse que não existe. Que era bobeira. Depois que ele viu e mudou totalmente. O bambu apodreceu tudo, virou pó. É uma broquinha que tem, um besourinho que dá. Você pega um bambu, depois de cinco meses não virou nada. São os mistérios. (Antônio, agricultor, Sítio Indaiatuba, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, julho de 2018).

O mesmo ocorre com as plantas. O *estourar de uma semente* tem que ocorrer na *trocância da lua cheia*, para que ela venha a brotar na *força da minguante*. Assim, plantando na *lua certa* a semente nasce saudável, *não dá bicho, broca ou lagarta, dificilmente alguma coisa vai atacar*. Se você planta na lua crescente, nada se aproveita.

A abóbora, por exemplo, nasce a flor macho primeiro, depois a flor fêmea, quando tem o cruzamento ali e começar a dar a abobrinha, já começa a dar bicho. Por isso que eu trabalho na força da lua, porque eu não preciso de defensivo. Se você pega a lua certinho pra plantar, não precisa nada. Então é por isso que se planta na minguante, na lua certa, porque de repente eu preciso guardar minha semente, para daqui um mês, três, quatro meses plantar de novo. E se eu não tiver essa plantação na lua certa, eu vou ter que aplicar um defensivo, ou eu não vou conseguir guardar. Quando é na lua certa não precisa de defensivo. Esses são os mistérios que a gente faz. Hoje a gente tem um problema com as plantações porque a gente compra a muda. Quando a gente compra a muda a gente não sabe que lua que veio, a origem do plantio. Então você corre o risco de perder. Esse é um grave problema que a gente tem, dependendo da quantidade que você for plantar, se for muito grande, aí você compra a muda sem saber a origem. (Antônio, agricultor, Sítio Indaiatuba, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, julho de 2018).

Trabalhar na força da lua garante que as sementes possam ser guardadas e compartilhadas entre as famílias, para que um novo ciclo de plantio se inicie. *Trabalhar na lua certa* é um modo de não utilizar defensivos, uma preocupação muito presente nas

narrativas dos agricultores quilombolas de Eldorado, cada vez mais engajados em projetos relacionados à produção de orgânicos, em que os saberes agroecológicos são compartilhados. Essa nova geração de produtores aliam as práticas e os saberes de seus antepassados às práticas de conhecimentos e engajamentos de biólogos e agrônomos de ONGs ambientalistas com as quais constroem *parcerias* em torno de projetos voltados ao fortalecimento da agrobiodiversidade e do patrimônio genético contido no Sistema Agrícola Quilombola.

As percepções e concepções quilombolas ultrapassam estas narrativas, no entanto, quando mobilizam termos, metáforas, descrições minuciosas ao referirem-se à diversidade de plantas, cultivadas e não cultivadas, com as quais se engajam de forma corpórea e afetiva. Mais do que variedades biológicas, as *qualidades* de mudas e sementes *crioulas* ou *tradicionais*, selecionadas e cultivadas por agricultoras e agricultores quilombolas no *sistema dos antigos*, são sujeitos ativos que compartilham suas vidas com uma pluralidade de seres, humanos e não humanos, que coabitam essas paisagens. A *força da lua* é apenas um dos componentes nessas interações em que quilombolas e plantas são mutuamente constituídos e transformados. Essas relações abarcam as dimensões da criação e da troca, por exemplo, como aquelas verificadas na importância de determinadas sementes na proteção e resguardo dos corpos, nas homologias traçadas entre o cultivo dos bananais e os movimentos de constituição e espalhamento das famílias, nas noções e conceitualizações sobre a terra, a vida, a humanidade e a natureza (Amorim Lima, 2017).

No entanto essa arte de cultivar a terra em movimento e na multiplicidade, com suas técnicas de selecionar sementes e fazê-las circular de forma livre e associada ao manejo do fogo não encontra acolhimento na política desenhada pelos órgãos ambientais responsáveis pela emissão de licenças para as roças quilombolas. Um dos objetivos desta tese é evidenciar essa incompatibilidade. Nesta direção, seguindo as preocupações e críticas de minhas interlocutoras e interlocutores, baseadas em suas experiências com os impactos do licenciamento ambiental no fazer de suas roças, nas próximas seções debruço-me sobre a relação entre terra, *força* e vida para refletir sobre os conhecimentos, as relações e os encontros que cessam de compor mundos quando os quilombolas são impedidos de cultivar a vida na *força da terra*.

1.3. Temporalidades da terra: ritmos vitais, relações multiespecíficas e engajamentos entre comunidades quilombolas e científicas

Com a *trocância* da lua cheia para a minguante, no tempo que antecede as chuvas, os habitantes de Sapatu e Pedro Cubas (Médio Vale do Ribeira) encontram um momento muito propício para colocar em prática sua arte de cultivar a vida na *força da terra*. Um modo de plantar, conhecer e se relacionar com a terra por vezes chamado por meus amigos e interlocutores quilombolas como *sistema dos antigos*. Cultivar no *sistema dos antigos*, como abordei em trabalho anterior (Santos, 2017), envolve ciclos de *abertura*, cultivo e *abandono* dos roçados, dinâmicas de circulação de famílias, animais, mudas, sementes (dentre outros seres e viventes), além de uma relação com o fogo, pautada pelo manejo.

Para tratar dessas práticas, começemos pelos conhecimentos necessários à escolha da área para a abertura de uma roça ou *capuava*. Entre os quilombolas com os quais convivi, aprendi que há uma tipologia bastante complexa para a identificação dos diferentes tipos de capoeiras. Apoiados em marcadores temporais e espaciais e em seus conhecimentos sensíveis sobre esses ambientes, a esses agricultores é possível estimar a *idade* e definir a *qualidade* de uma capoeira a partir da relação entre um conjunto de variáveis, como o relevo, a cor, o cheiro e os rastros dos seres que se movem espalhando linhas de vida que dão texturas à terra. Esses conhecimentos sensíveis são transmitidos de geração em geração, na feitura cotidiana das roças, que revela o compromisso contínuo dos quilombolas com as distintas formas de vida que brotam, crescem e circulam por entre as matas, as *capoeiras* e os roçados.

Na compreensão desses processos vitais, o movimento dos corpos e da memória é central. A importância do corpo está nas mãos que esmagam um punhado da terra úmida própria ao plantio do arroz, no deslizar dos pés sobre o solo seco e pedregoso que percebe a terra propícia ao cultivo do milho, nos ouvidos atentos ao prenunciar das chuvas sinalizadas na *fala* dos bugios. A centralidade da memória se expressa no reconhecimento da temporalidade das figueiras e pés de frutas que marcam as *divisas* e fazem visíveis os caminhos que conectam as *capuavas* cultivadas e *abandonadas* pelos *antigos*.

Seguindo a memória e os conhecimentos sensíveis dos agricultores quilombolas, mobilizados para identificar a textura da terra e a temporalidade da vegetação regenerada após a ação do fogo manejado no passado, as manchas de florestas secundária – antigas roças quilombolas encapoeiradas – são classificadas a partir de um conjunto de termos relativamente comuns nesta região, mas que podem receber outros nomes, de acordo com as localidades quilombolas e os povos tradicionais que habitam o Médio Vale do Ribeira.

Assim, para estes conhecedores quilombolas as áreas qualificadas como *capoeirão*, *capoeira grossa*, *mato grosso* ou *primeiro fogo* correspondem às áreas nas quais a mata foi derrubada pela primeira vez para abertura do roçado. No *capoeirão* são encontradas árvores de grande porte como o *jequitibá*, o *jatobá* e a *imbuia*, que alcançam uma altura acima dos dez metros. As áreas referidas como *capoeira* ou *segundo fogo*, referem-se à roça *encapoeirada* pela mata e que será limpa e manejada para o cultivo pela segunda vez. Nas *capoeiras* são encontrados com maior frequência os *cipós*, as *trepadeiras* e as árvores que crescem em locais sombreados. Estão também presentes árvores, como a *farinha-seca*, o *guapiruvu* e o *jacarandá*. De modo geral, numa *capoeira*, as árvores podem atingir alturas entre 1,5 metro até 12 metros. Já as áreas designadas como *capoeira fina* ou *capoeirinha fina* (*terceiro fogo*), compreendem os espaços abertos para o plantio pela terceira vez. As variedades vegetais mais comuns nessa formação são as espécies que crescem em lugares com mais luz solar, como a *aroeira*, a *caquera*, a *embaúva*, o *leiteiro*, a *sangra d'água*, dentre outras. Por fim, são chamadas *tiguera*, as áreas manejadas com maior frequência para o plantio.

Capoeirão ou Capoeira Grossa ou 1º Fogo



Capoeira ou 2º Fogo



Capoeirinha Fina ou 3º Fogo



Tiguerá



Figura 4. Classificação local das áreas de vegetação manejada pelos quilombolas. Elaboração da autora.

Entre os quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas, o rebrotar da vida em uma antiga *capoeira* pode ser referido como *encapoeiramento*. Cabe ressaltar que mais do que categorias fixas, que organizam e classificam os diferentes domínios situados entre a roça (doméstico) e a floresta (selvagem) esses “arranjos interespécies” (Tsing, 2019, p. 164), em que interações humanas e não humanas se desenrolam, são móveis e constantemente negociáveis. Na perspectiva das ciências da natureza, o movimento de *encapoeiramento*,

de ressurgimento da vida nas *capoeiras* abandonadas ou em descanso, ao longo do tempo, é chamado de “processo sucessional” ou “sucessão florestal” (Munari, 2009). Capoeiras corresponderiam ao que os biólogos descrevem como “mosaico de florestas secundárias” contidos numa “matriz de floresta madura” (Adams *et al.*, 2017).

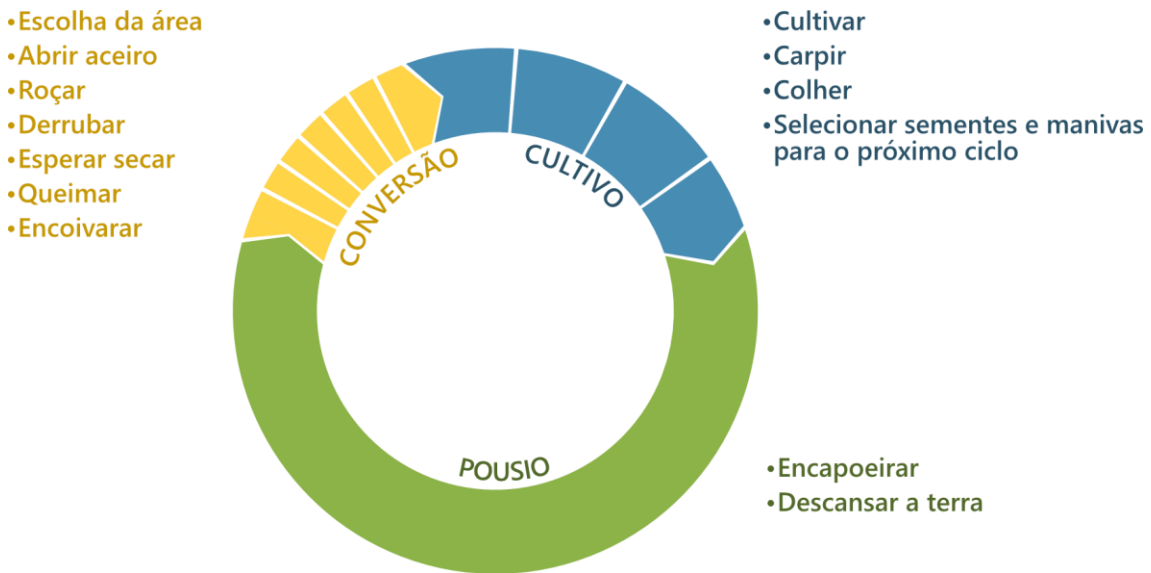


Figura 5. Ciclo das práticas de manejo quilombola em uma roça de coivara. Fonte: Elaboração da autora.

De modo amplo e aproximado, o fazer de uma roça quilombola no *sistema dos antigos* envolve a escolha das áreas de cultivo (atualmente 0,5 a 1 hectare), o *roçar* e a *derrubada* da vegetação (entre o mês de junho e agosto), a queima controlada, o plantio, a colheita (entre abril e julho), o replantio, e o pousio – período necessário para que a terra *descanse* e recupere sua *força*.

Uma das etapas mais extenuantes desse conjunto de práticas envolve o processo de abertura de pequenas clareiras na floresta, ou seja, o *roçar do mato miúdo* e a *derrubada* das grandes árvores com o auxílio de facões e machados. *Serviço* que por vezes torna necessária a mobilização de alguns agricultores, geralmente homens, por meio da prática de *pagar camaradas*, da formação de *grupos de trabalho*, ou, a depender do tamanho da área a ser roçada e da colheita, da organização de *pjuvas* (pequenos mutirões) e *puxirões* (mutirões envolvendo entre 20 e 80 pessoas). As expressões *grupo das mulheres* e *grupo dos homens* ainda hoje são utilizadas por agricultoras e agricultores mais velhos como referência ao modo como *os antigos* organizavam o *serviço* ou uma

empreita nas roças de Pedro Cubas. Esses homens e essas mulheres poderiam pertencer a uma mesma família, serem compadres e comadres, ou apenas *comadres de amizade*. Se algum acontecimento impossibilitasse uma pessoa de ir até a roça no dia combinado, os dias de trabalho eram trocados ou pagava-se uma *diária* ao *camarada*.

No processo da *derrubada*, a madeira *cortada* é aproveitada pelas famílias, como a lenha e o carvão, na produção de pontes, cercas, palanques e utensílios domésticos. Quando apodrecem, tornam-se *bijuca*, o alimento de determinadas espécies, como o Tamanduá. A retirada da madeira grossa que antecede o *tempo da queima*, reduz a quantidade de madeira, galhos e folhas consumidos pelo fogo, o que explica o fato de o solo atingir a temperatura suficiente para o ativar das sementes no processo da queima.

No Médio Vale do Ribeira, nos últimos dez anos, a colaboração entre comunidades científicas e quilombolas tem permitido o desenvolvimento de um conjunto de pesquisas acadêmicas e debates que confrontam a perspectiva negativa sobre o manejo do fogo e a compreensão do sistema agrícola quilombola como uma prática incompatível com a conservação da biodiversidade. Trata-se de experiências conduzidas por pesquisadores do Laboratório de Ecologia da Universidade de São Paulo junto aos agricultores das Comunidades Remanescentes de Quilombo de São Pedro e Pedro Cubas de Cima, que resultaram num conjunto de estudos sobre os “impactos do sistema de cultivo itinerante quilombola nos processos ecológicos do ecossistema florestal da Mata Atlântica” (Ribeiro Filho, 2015, p. 1; Munari, 2009; Ianovali, 2015; Adams *et al.*, 2017).

A metodologia e o trabalho de campo que deu sustentação a estes estudos envolveram o acompanhamento e a avaliação de um conjunto de “roças experimentais” formadas em algumas áreas de vegetação secundária submetidas a diferentes tempos de pousio. Como explica Ribeiro Filho, o número de roças experimentais foi pré-definido em “acordos” e “negociações” com os agricultores quilombolas envolvidos (Ribeiro Filho, 2015, p. 110). Para a escolha dos locais para a feitura das roças experimentais os agricultores levaram em conta o “conhecimento histórico de uso das áreas, vivenciados ou informados por gerações anteriores”, enfatiza o autor (Ribeiro Filho, 2015, p. 120). Na Comunidade de São Pedro (Eldorado/Iporanga) foram acompanhadas duas roças experimentais de aproximadamente 10-15 anos de tempo de pousio e uma com idade entre 25-30 anos. Em Pedro Cubas de Cima (Eldorado), foram definidas uma roça experimental com idade de 10-15 anos de regeneração e duas com 25-30 anos. Assim, dois grupos de roças experimentais foram constituídos, um grupo formado por áreas submetidas ao tempo de pousio de 10 anos, conforme o tempo previsto pela Legislação,

e o outro grupo, formado por áreas com tempo de pousio de 25-30 anos, período indicado pelos quilombolas como o mais adequado.

Para o acompanhamento do “Sistema Agrícola Itinerante” (SAI quilombola), o sistema de cultivo foi avaliado em três distintas fases do manejo: conversão (derrubada e queima da vegetação), cultivo e pousio. Em cada uma destas etapas, um conjunto de técnicas e tecnologias permitiram aos pesquisadores seguir e quantificar, dentre outras dinâmicas, o fluxo de nutrientes químicos convertidos (*derrubada* e queima da vegetação), removidos (cultivo) e reestabelecidos (pousio) no “complexo solo/vegetação” (Ribeiro Filho, 2015; Adams *et al.*, 2017). Os resultados obtidos possibilitaram aos pesquisadores analisar as alterações físicas, biológicas e químicas (equilíbrio dos nutrientes mantidos e retirados) do sistema, em razão da “perturbação antropogênica” (Ribeiro Filho, 2015, p. 1).

Esses estudos puderam avaliar os impactos às propriedades químicas, físicas e biológicas do solo submetido ao manejo do fogo por meio do sistema agrícola quilombola. Os resultados alcançados constataram que durante o processo de queima “a temperatura máxima na camada de 1 cm do solo ficou abaixo de 60°C, sendo que a média de elevação da temperatura depois da passagem do fogo em todas as áreas para esta camada foi de 10°C (Ribeiro Filho, 2015, p. 125). Assim, a partir de pesquisas científicas produzidas junto aos conhecedores quilombolas, verificou-se que apenas uma camada superficial do solo é alterada pelo calor do fogo, pois nos processos de queima, somente a matéria orgânica (ramos, galhos e folhas) menos densa é carbonizada. De acordo com a literatura científica, as cinzas produzidas na queima da biomassa possibilitam o aumento significativo das quantidades de potássio, cálcio e magnésio disponíveis no solo (Adams *et al.*, 2017, p. 20). No diagrama abaixo, adaptado das pesquisas elaboradas por Ribeiro Filho sobre o Ciclo do Sistema Agrícola Itinerante (SAI) (2015, p. 91), é possível visualizar o fluxo de nutrientes convertidos no “complexo solo/vegetação” em uma roça experimental de coivara:

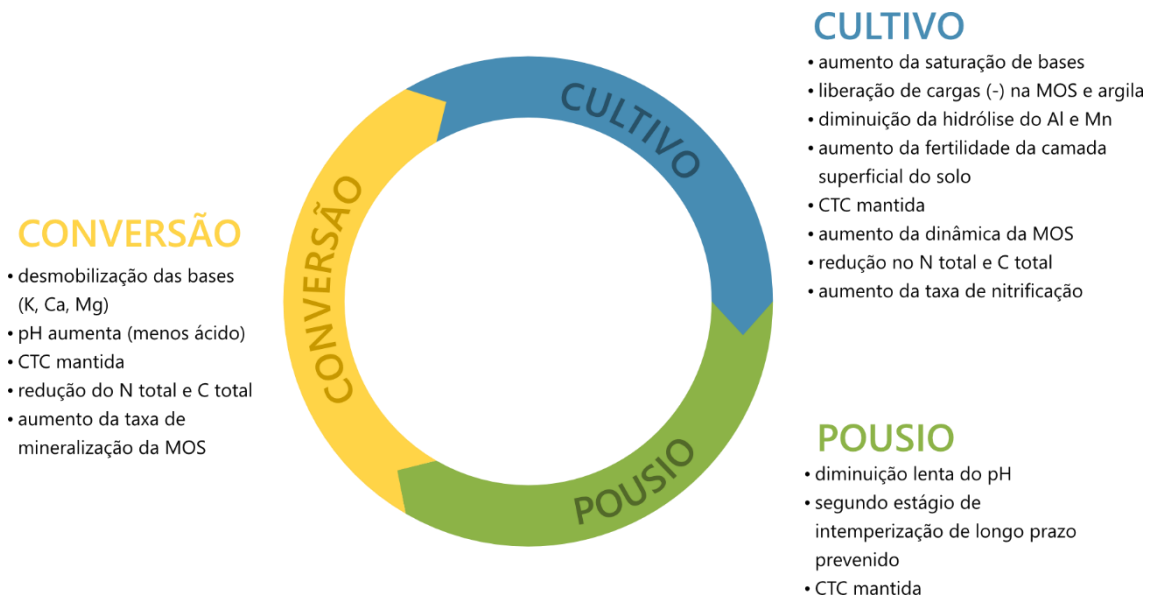


Figura 6. Fluxo de nutrientes convertidos no complexo solo/vegetação de uma roça experimental de coivara. Fonte: Elaborado pela autora com base no Diagrama adaptado apresentado por Ribeiro Filho em suas pesquisas sobre o Sistema Agrícola Itinerante (SAI) (2015, p. 91).

Na perspectiva da ciência que tem sido produzida junto aos coletivos quilombolas no Vale do Ribeira, pode-se dizer que a defesa da “sustentabilidade biofísica” e “eficiência ecológica” do Sistema Agrícola Itinerante (SAI) se faz, sobretudo, do “ponto de vista do solo”, com base em um modelo que permite seguir e quantificar, dentre outras dinâmicas, o fluxo de nutrientes químicos convertidos (*derrubada* e queima da vegetação), removidos (cultivo) e reestabelecidos (pousio) no “complexo solo/vegetação” (Ribeiro Filho, 2015; Adams *et al.*, 2017)¹⁹. Assim, em colaboração, comunidades científicas e quilombolas nos fazem ver distintas tecnologias sociais em operação no mundo: uma que avalia a “sustentabilidade biofísica” dos solos por meio da mensuração e quantificação do fluxo de nutrientes, outra que avalia a contínua vitalidade da vida por meio do fluxo de sementes.

No entanto as variadas técnicas de manejo do fogo, tal como são praticadas nas florestas tropicais da Mata Atlântica, seguem como um tema controverso no debate

¹⁹ De acordo com pesquisadores em Ecologia Humana “A agricultura itinerante pode ser definida, de forma ampla, como qualquer sistema agrícola contínuo no qual clareiras são abertas na floresta para serem cultivadas por períodos de tempo mais curtos do que aqueles destinados ao pousio, implicando numa rotação das áreas sob cultivo. Os componentes básicos do sistema agrícola itinerante (SAI) são: (1) conversão, (2) cultivo e (3) pousio. A conversão engloba a derrubada e a queima da vegetação nativa, facilitando fisicamente a exposição da área para o plantio, eliminando ervas competidoras e melhorando a fertilidade do solo, deixando-o menos ácido e com maior disponibilidade de nutrientes” (Ribeiro Filho, 2015; Adams et al 2017, p.9).

científico e nas políticas de gestão da biodiversidade. Um estudo importante desenvolvido entre agricultores quilombolas do Jalapão chama a atenção para a relação entre a diversidade de regimes de fogo e a diversidade de formas de vida, enfatizando o papel ecológico e cultural do manejo do fogo para a promoção da biodiversidade no bioma do Cerrado (Fagundes, 2019). A dimensão técnico-política crucial na discussão sobre as roças de coivara é o manejo do fogo. As variadas técnicas de manejo do fogo tal como são praticadas nas florestas tropicais e no cerrado brasileiro seguem como um tema controverso no debate científico e nas políticas de gestão da biodiversidade.

Como os agricultores e as agricultoras quilombolas nos ensinam, o fogo é um elemento potente que dá *força* à terra e à semente, que coloca em operação as diferentes relações e negociações entre humanos, plantas, animais silvestres e organismos que tornam possíveis o brotar das sementes no *sistema dos antigos*. Nesse sistema de cultivo, o manejo do fogo e sua técnica de controle, de modo geral, é dominada pelos homens. Como explicam meus interlocutores, a queimada deve ser preferencialmente realizada na *força da minguante*, para que as *sementeiras que estão adormecidas no chão demorem a crescer*. Assim, *o fogo deve ser ateado sempre no sentido contrário ao vento*. O tempo de queima de uma roça pode durar até um mês. *Com o fogo, a semente nasce mais bonita. As cinzas dão força para a planta, controlam os insetos e as pragas. A caloria do fogo mata as bactérias que atacam as raízes das plantas*. Por estas razões, dentre outras, plantar no *sistema dos antigos* torna desnecessário o uso de insumos e pesticidas.

Depois da queima controlada, no *confrontar das luas* que prenunciam as chuvas, as pessoas preparam-se para plantar suas lavouras. É preciso que as águas penetrem os nutrientes na terra, para que as mudas e sementes brotem das cinzas. Do ponto de vista do trabalho humano envolvido nas roças quilombolas, o cultivar no *sistema dos antigos* não requer o controle total, pois como os conhecedores quilombolas nos ensinam, depois do plantio, *a natureza se encarrega de fazer o resto*. Nessas roças quilombolas, no meio de um arrozal, ou de um cultivo de feijão e milho, há uma diversidade de outros cultivos, como abóbora, batata-doce, cará-de-espinho, cana, palmito pupunha e bananeiras.

Os meses de abril e junho marcam o início do movimento de algumas famílias que seguem para suas *capuavas* para *quebrar* o milho, arrancar feijão e a mandioca. Nesse modo de cultivar no *sistema dos antigos* é comum que uma parte das lavouras seja deixada para os pássaros e os *bichos*, após a colheita, como explica um agricultor quilombola: *Nós não trabalhamos só para nós. Nós trabalhamos com o ecossistema inteiro. Nós deixamos*

um pé de banana para os animais. São conhecimentos sobre um modo de cuidar das coisas como explicou-me o Sr. Sebastião:

Na roça, você vai fazer um plantio e você vai colher o alimento para você alimentar a família. Então a gente planta não é só pra gente, mas para todos os bichos que estão com fome. Meu pai plantava o arroz e sempre tinha um pedaço da roça que ele não colhia. Eu falava: pai, mas o senhor vai deixar aquele arroz sem colher? Ele dizia: esse arroz fica para o passarinho comer. É pomba, periquito, sabiá, passarinhos do mato, todos eles comem. Cateto e macaco comem milho. É uma coisa que você está plantando, mas não é só pra você. É para os bichos do mato comer também. A gente se criou com meu pai assim, no canto da gente. Ai um ano fazia a roça aqui, outro ano fazia pra lá. E não prejudicou a mata. A mata continuou crescendo. Então foi isso que meu pai ensinou pra mim. A gente sabe trabalhar, a gente conhece. Eu acho errado o florestamento multar você fazer uma roça. Eu acho errado essa impedição de não fazer a roça. Nós nos criamos na roça né, no plantio, na lavoura. E assim a gente vive até hoje. Se não é a gente que planta, um outro planta. É arroz, milho, feijão, é tudo que se produz para ali para venda vem tudo da roça. No tempo dos meus avós, pais, que todo mundo plantava e a mata está do mesmo jeito. Não prejudicou nada. (Sr. Sebastião, agricultor e artesão, Quilombo Sapatu, Notas do Caderno de Campo, agosto de 2018).

Esta enorme diversidade de cultivares introduzidos, criados e manejados nas roças quilombolas atraem aves e mamíferos de médio e grande porte como catetos (atraído pelo cará e o inhame), cachorros do mato, lobos (atraídos pela cana), antas, tatus, quatis, tamanduás (atraídos pelas *beijucas*), veados, queixadas, guaxinins, pacas, cutias, gambás, raposas, e uma diversidade de vidas que nestes lugares *se criam* e constroem o seu refúgio. Com o passar do tempo, depois de duas ou três safras, a roça é abandonada para o pousio. Entre os agricultores quilombolas do Vale do Ribeira o tempo do descansar da terra, do movimento de *encapoeiramento*, ocorre em um período médio de 10 a 30 anos. Passados alguns anos, as interações entre a multiplicidade de vidas que fazem das antigas capoeiras lugares vitais ressurgem na terra descansada.

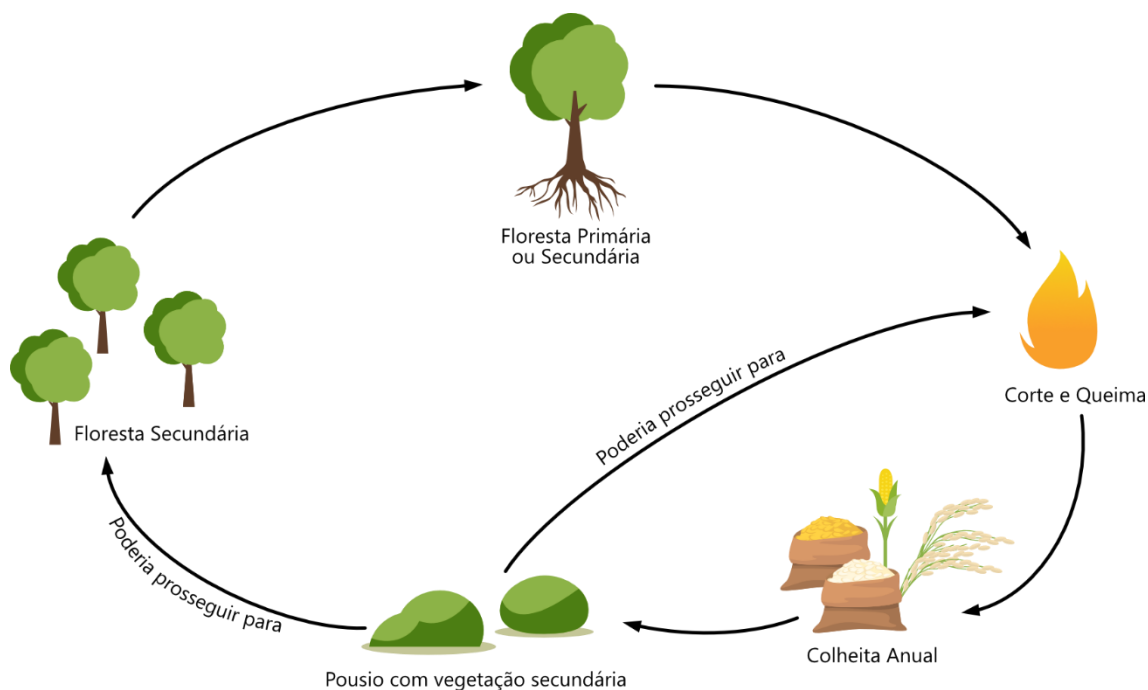


Figura 7. Ciclo da Roça Quilombola. Fonte: Elaboração da autora.

As áreas em descanso (pousio) recuperam sua diversidade, ao mesmo tempo em que conservam a diversidade de espécies de cultivares e formas de vidas que a elas se associam, promovidas pelo manejo agrícola quilombola, um processo que torna os fragmentos florestais regenerados ainda mais complexos, heterogêneos e agrobiodiversos.

O cultivo itinerante e diversificado das roças quilombolas, neste contexto, constitui-se a partir de práticas cotidianas de cuidados, ritmos vitais e dinâmicas espaço-temporais que entrelaçam as roças às florestas. A roça quilombola é enfeixada e abraçada pela Mata Atlântica, da qual recebe os nutrientes. Seus processos ecológicos e temporalidades são interdependentes, emaranham-se e coexistem, promovendo determinadas formas de vida.

De modo distinto, outras relações, temporalidades e técnicas de cultivo se fazem presentes na produção monocultura da banana no Vale do Ribeira paulista, região conhecida como “Vale Bananeiro”, por possuir a maior área cultivada de bananeiras do Brasil (Frizo, 2015, p.85; Chiodi *et al.*, 2019, p. 147)²⁰. Na paisagem homogênea dos

²⁰ De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), no ano de 2017, a participação da produção de bananas dos municípios do Vale do Ribeira aproximou-se de 22% da produção nacional e de 89% da produção paulista, que foi a maior do país (Chiodi *et al.*, 2019, p.147).

bananais do Vale do Ribeira, o sistema de cultivo de bananas ocorre sob relações sociais de produção caracterizadas como familiares e não familiares. Na cidade de Eldorado, a bananeira vem sendo cultivada de forma menos sustentável (Frizo, 2015, p. 16), ao longo das margens do rio Ribeira, em áreas de várzea e morros. De um modo geral, esse modelo assenta-se na produção monocultora, com o plantio predominante da variedade nanica e o uso intensivo de insumos industriais, como adubos, equipamentos e agrotóxicos aplicados sobre as plantações por meio da pulverização aérea (Chiodi *et al.*, 2019, p.154).

Os bananais cultivados em regime de “plantation” requerem o controle constante, na forma de aplicação de herbicidas altamente tóxicos à base de glifosato, produto de nome comercial “RoundUp”, popularmente conhecido como *mata mato*, utilizado para o controle da proliferação da Sigatoka-negra e Sigatoka-amarela, fungos causadores das mais graves e temidas doenças a acometer bananais em todo o mundo²¹. O glifosato impede que as bananeiras sejam atacadas por fungos, ao mesmo tempo em que bane toda a diversidade que brota, cresce e se refugia constituindo seus lugares de vida junto aos bananais. A tecnologia de controle dos fungos “Sigatokas” exigiu, por outro lado, o desenvolvimento de espécies de bananeiras geneticamente resistentes à toxicidade do glifosato pela Monsanto. Quando são arrastadas pelas águas do rio Ribeira, em seu regime de cheias, esses galhos e troncos de bananeiras cultivados com glifosato espalham-se, fazendo proliferar extinções em grande escala, deixando para trás seu rastro de paisagens arruinadas.

Os bananais cultivados em regime de “plantation” desenvolvem-se a partir de técnicas de cultivo em que a diversidade biológica e cultural é suprimida (Tsing, 2019, p.16). As relações de cuidado e afeto são reduzidas às relações de controle e dependência. A vida que brota é aquela que se adapta ao tempo linear da exploração produtivista e intensiva do solo. Dentro desse modelo agrícola intensificado, o período necessário ao descanso da terra (*pousio*) é contornado por tecnologias de engenharia aplicadas à correção dos solos que, desgastados e exauridos, devem ser “colocados de volta ao trabalho” (Puig de la Bellacasa, 2017, p. 169).

A expansão de suas unidades produtivas requer a produção constante de tecnologias de controle e limpeza da diversidade de vidas que insistem em ressurgir e transpor as cercas, recompondo o mundo com as diferenças. Sob estas condições, os trabalhadores quilombolas dos bananais dos fazendeiros de Eldorado, como as próprias

²¹ Estes dados foram obtidos no site da Agência de Informações Embrapa e encontram-se disponíveis em: <https://www.agencia.cnptia.embrapa.br> Acesso em: 21 de maio de 2020.

bananeiras, não têm facilidades para se movimentar, estão confinados em ambientes limpos e simplificados, apartados das relações transformadoras que promovem a diversidade da vida que os quilombolas se associam na feitura dos roçados.

Para os quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas, o *serviço* dedicado à roça é um *serviço* que permite que possam se movimentar de forma livre. Esse modo de cuidar e se relacionar com a terra e mover-se no mundo contrapõe-se ao *trabalhar fechado* das fazendas dos bananicultores de Eldorado. O trabalho distante de suas roças, de suas casas e suas famílias é experimentado como sofrimento cuja imagem evocada pelas narrativas é o *cativeiro*. Para esses agricultores, *crescer e se criar* na terra e dela tirar o seu *sustento* é a expressão máxima de um modo de estar no mundo em liberdade.

A despeito do recuo das práticas de cultivo das roças tradicionais nos últimos anos em razão das investidas coercitivas de órgãos ambientais e do avanço da monocultura da banana, a agricultura praticada pelos quilombolas do Vale do Ribeira alia às suas práticas de cultivo uma série de técnicas de manejo, insumos e ferramentas modernas, como roçadeiras, tratores, GPS, celulares, internet, dentre outras tecnologias. Os cultivos de palmito pupunha e os bananais dos jovens agricultores quilombolas de Sapatu são um bom exemplo desse modo de cultivar resistente, que inova e diversifica estratégias produtivas ao articular itinerância, manejo do fogo, conhecimentos agroecológicos, tecnologias de informação e georreferenciamento, seja no cultivo das sementes crioulas, seja no cultivo de sementes comerciais (sementes híbridas férteis).

1.4. O que brota no encontro: experimentação, colaboração e coexistência

Para os moradores de Pedro Cubas e Sapatu (Médio Vale do Ribeira - SP), com os quais convivi ao longo de meu trabalho de campo, o termo semente *crioula* ou *tradicional* refere-se às sementes *fortes* que circulam livremente junto ao movimento das famílias quilombolas que as cultivam ao longo de gerações. Elas são entendidas como uma *herança* deixada pelos *antigos*. As roças de coivara são um ótimo lugar para começar a seguir as sinuosas linhas de vidas que enredam e entrelaçam as famílias quilombolas, as sementes crioulas e uma multiplicidade de seres – como o rio Ribeira de Iguape, os catetos, os cachorros do mato, os lobos, as antas, os tatus, os quatis, os tamanduás, os veados, as queixadas, os guaxinins, as pacas, as cutias, os gambás, as raposas, os sabiás etc. Essas interações e modos de coabitar, que fazem parte do cotidiano na roça, se tornam especialmente visíveis nas histórias das famílias quilombolas com as mudas e sementes

crioulas. Em algumas localidades, a colaboração no tempo e no espaço entre quilombolas e sementes pode variar de 1 a 150 anos, como aponta a pesquisa Lourival Fidelis (2015), entre os quilombolas de João Surá, Córrego das Moças e Sete Barras (Vale do Ribeira – PR). Em Pedro Cubas, o Sr. Miguel conta que as relações entre a *Cana cacau* e as famílias daquela localidade têm em torno de 300 anos.

Os quilombolas do Médio Vale do Ribeira - SP conhecem e nomeiam dezenas de *qualidades* de arroz, como o arroz *tapurana*, *tirivinha*, *tiriva*, *cateto*, *vermelho*, *branco*, *amarelo*, *brilhante*, *paulista*, *amarelão*, *três-meses*, *quatro-meses* e dentre outras variedades diferenciadas por critérios, como formas de manejo, produtividade, sabor, cor, textura, tempo de cozimento, importância para o resguardo dos corpos, propriedades de cura e proteção. Assim, o arroz *tapurana*, uma variedade recentemente recuperada pelas famílias quilombolas, é lembrado como uma das primeiras *qualidades* de arroz cultivada pelos *antigos*. Sobre o arroz *tirivinha*, dizem ser *piquitico* e *gostosinho*, mas difícil de socar no pilão. Com base em características específicas de cada variedade, ao longo do tempo, as sementes de arroz foram selecionadas, melhoradas e dispersadas pelos agricultores quilombolas.

A decisão de selecionar e preservar determinadas sementes, em detrimento de outras, não se restringe à esfera alimentar, embora a alimentação e a comensalidade, neste contexto, sejam de suma importância na produção das relações comunitárias e familiares, fazendo saltar à vista a relação com a terra tal como vivida e compreendida nos termos do parentesco. De modo a iluminar outros planos e composições, meu objetivo nesta seção é demonstrar etnograficamente como as sementes crioulas e as famílias quilombolas têm suas histórias entrelaçadas a partir do que brota no encontro. Encontros tecidos nos modos de cuidar e manejo cotidiano da roça, no cultivar resistente aos processos de expropriação territorial que restringem a livre circulação dos seres (Agricultura de “plantation” e Unidades de Conservação), nas *parcerias* que, expressas em lutas sociais, defendem o coabitar de uma multiplicidade de vidas.

São muitos os caminhos pelos quais mudas e sementes crioulas originam-se, multiplicam-se e circulam por entre as matas, roças, *capuavas* e capoeiras manejados por agricultoras e agricultores quilombolas. Entre as mulheres mais velhas de Pedro Cubas e Sapatu, é comum ouvirmos que ao se casarem e mudarem para os sítios da família de seus maridos, localidades por vezes distantes da casa de seus pais, levaram consigo as sementes de arroz e ramas de mandioca necessárias para estabelecimentos dos primeiros roçados. Entre os homens e as mulheres quilombolas que após o casamento edificam suas

moradas em sítio próximo à casa de seus pais, esta troca de mudas e sementes pode ocorrer ao longo de toda a vida.

Os moradores de Pedro Cubas e Sapatu compartilham inúmeras narrativas sobre como os *antigos* organizavam os *puxirões* (mutirões) para a colheita das roças de arroz. Cortados com canivetes, os cachos de arroz eram colhidos e em seguida *maidados* no chão das casas de pau-a-pique. Parte das sementes era selecionada e guardada nos paióis – edificações rústicas construídas próximas às roças –, pelo período de um ano, quando então eram novamente plantadas ou partilhadas. Após os grãos serem ensacados, os *camaradas* partilhavam a comida oferecida pelo *dono do mutirão* e, ao anoitecer, dava-se início aos bailes. O som da batida dos tamancos no chão de madeira das casas marca o ritmo da *Nha-Maruca*, da *Graciana*, da *Cobrinha Verde* e tantas outras danças em que as moças, na tentativa de passarem despercebidas quanto à intenção dos *camaradas* determinados em convidá-las para uma dança, ocultavam-se na cozinha ou mesmo embaixo das camas. Neste tempo em que a recusa de uma dança era uma grande ofensa para um homem, cultivar uma roça de arroz para o dia do seu casamento e os primeiros meses junto à sua nova família era motivo de grande orgulho para as mulheres.

Nas roças e capoeiras manejadas pelos moradores de Pedro Cubas e Sapatu, a diversidade da vida é promovida por meio de técnicas de cultivo e nas interações cotidianas das famílias com outros seres. O manejo da cana-de-açúcar, da mandioca, do cará, do inhame, do palmito pupunha e da banana, por exemplo, ocorre a partir do replantio de mudas, bulbos, caules, talos, hastes, toretes, estacas, e manivas, que brotam dando origem a plantas idênticas à planta-mãe²². Esta técnica permite às agricultoras e agricultores quilombolas conservar características apreciadas nas plantas, árvores frutíferas e variedades agrícolas. Biólogos e cientistas da natureza designam este mecanismo de reprodução das plantas como “propagação vegetativa ou clonal”²³. Trata-se de um “processo reprodutivo assexuado” a partir do qual uma nova planta “geneticamente idêntica” (clone) é gerada.

Assim como as batatas e o inhame, as mandiocas cultivadas pelas agricultoras quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas são um exemplo desse modo de propagação dos

²² No entanto, como descreve Manuela Carneiro da Cunha (2017, p. 260), mandiocas e batatas, variedades cuidadosamente selecionadas pelas mulheres, mantêm sua capacidade de reprodução cruzada, por meio de suas flores que geram sementes que trazem em sua composição substâncias bastante atrativas às formigas, que as coletam e enterram.

²³ Estes dados foram obtidos no site da Agência de Informações Embrapa e encontram-se disponíveis em: <https://www.agencia.cnptia.embrapa.br> Acesso em: 02 de junho de 2020.

vegetais. Pequenas manivas ou estacas (20 - 30 cm) são obtidas a partir do corte do caule de uma variedade de mandioca, que pode ser *braba* ou *mansa*. Covas são abertas para o plantio das manivas que, dependendo da *força da terra* para engrossar suas raízes, permanecem em uma roça por um período de seis meses e dois anos. Esta prática de propagação da mandioca permite às famílias quilombolas a conservação de determinadas variedades de mandiocas com características por elas apreciadas. Um outro exemplo desse modo de reprodução das plantas são os bananais.

Entre os agricultores do sítio Indaiatuba, Quilombo de Sapatu, os bananais são manejados por meio da “propagação vegetativa” de mudas (rizomas), provenientes de bananais antigos, de capoeiras abandonadas nos *sertões* e por meio da troca de mudas entre famílias, vizinhos, amigos de sítios e localidades próximas. Com menor frequência, estas mudas são compradas em casas agropecuárias na cidade de Eldorado.

Na formação de um bananal, explicou-me um jovem bananicultor do sítio Indaiatuba, as mudas se multiplicam a cada ciclo de plantio. Ao redor de uma bananeira, antes de formar seu primeiro cacho, surgem as primeiras mudas, em torno de 5 e 6. Estas não podem ser retiradas antes do corte do cacho, pois são as mudas que dão *força* e sustentação à bananeira. Somente depois de colher o cacho, o bananicultor poderá retirar as mudas, deixando apenas uma ou duas, escolhidas de acordo com a direção que o bananal irá *andar*. Após a colheita do cacho, a *bananeira mãe* dá lugar às suas *filhas*, que por sua vez produzirão novos cachos e uma nova geração de mudas. Assim, conforme explicou-me certa vez o Sr. Joaquim, agricultor, artesão e violeiro de Sapatu:

Os bananais são como nossa família: as mudas crescem em volta da bananeira, como os filhos crescem em torno do pai e da mãe. Se você retira as mudas fora do tempo, a bananeira perde a sustentação, pois as mudas são a força da bananeira, como os filhos são a força dos pais. (João Rosa, agricultor e artesão, Quilombo Sapatu, Notas do Caderno de Campo, outubro de 2018).

Esta analogia entre o movimento e a *força* das famílias e dos bananais é recorrente nas narrativas de meus amigos e interlocutores quilombolas de Sapatu. Da perspectiva quilombola, essa relação pode ser vista como um aspecto do íntimo engajamento corpóreo e afetivo que as famílias quilombolas estabelecem com os seus cultivos²⁴.

²⁴ Essa analogia é bastante distinta da relação apontada por etnografias produzidas entre diferentes povos ameríndios, que nos mostram como determinadas plantas, como a mandioca, são cuidadas e cultivadas como parentes. Da perspectiva Krahô, por exemplo, Amorim Lima enfatiza que a relação entre humano e cultivares pode ser vista como um “processo de aparentamento mútuo” em que “ambos são constituídos e transformados, afetam e são afetados” (Amorim Lima, 2017, p. 456).

No Vale do Ribeira, no entanto, as mudas de banana circulam e prosperam sem os cuidados envolvidos nas roças quilombolas. Por meio do movimento das águas do rio Ribeira, bananas, frutíferas e uma diversidade de plantas brotam nas margens dos rios, arrastadas por suas enchentes, cheias e vazantes. Nesse sentido, pode-se dizer que nessas paisagens da Mata Atlântica, o rio Ribeira, ao seu modo, cultiva uma multiplicidade de vidas²⁵.

Algo que as agricultoras de Sapatu compreendem bem quando nos ensinam que as plantas cultivadas ou não por pessoas, nas terras margeadas pelo rio Ribeira são consideradas *plantas do rio*. As agricultoras e os agricultores quilombolas sabem que se nesses *lugares* os cultivares florescem melhor, estes também estão sob o domínio do indeterminado, do movimento livre das águas do rio Ribeira. Na literatura (Fidelis, 2015), o movimento de mudas e sementes, em que a ação humana não necessariamente está implicada, é chamado de “propagação espontânea” ou “propagação ao acaso”. Estaria incluída nesse mecanismo de reprodução a dispersão das sementes realizadas por animais.

Parte importante das variedades agrícolas cultivadas em ambientes florestais da Mata Atlântica tem “fertilização cruzada”, mecanismo a partir do qual uma planta se desenvolve a partir de um corpo que pode ser uma semente ou um esporo. (Pelwing *et al.* 2008, p. 1-2; Wendling, 2003). A partir desse processo, uma nova planta se origina com características distintas das plantas a partir das quais suas sementes foram geradas. O cultivo do arroz, do feijão e do milho nas roças quilombolas são exemplos do mecanismo de “fertilização cruzada”²⁶. É comum entre agricultores e agricultoras quilombolas que as variedades de milho sejam cultivadas em roças separadas a fim de evitar sua mistura (recombinação genética). Porém, quando cultivados juntos, o processo de cruzamento das variedades é estimulado.

²⁵ Este modo de conceber a relação entre o rio Ribeira e o cultivo das plantas ao longo de suas margens parece aproximar-se dos modos de conceber o cultivar entre alguns povos ameríndios, como os Krahô, os Jamadi, os Wajãpi e os Auchar (Carneiro da Cunha, 2019). Da perspectiva destas etnografias, a Floresta Amazônica emerge como um compósito de relações de cultivo, onde a prática de cultivar não é um atributo exclusivo dos humanos, mas uma habilidade compartilhada entre gentes, animais, espíritos, almas, donos, plantas, dentre uma multiplicidade de seres que compõem estas cosmologias (Carneiro da Cunha, 2019; Shiratori, 2019; Cabral de Oliveira, 2016).

²⁶ Conforme diversos estudos apontaram (Munari, 2009; Paes, 2014), entre o final do século XVIII e início do século XIX, com o fim da exploração aurífera, a rizicultura alcançou a posição de principal atividade econômica da região do Vale do Ribeira.



Imagem 2 - Milho de palha roxa dos quilombolas de Bombas (Iporanga-SP). 12ª Feira de Troca de Sementes & Mudas Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, 17 de agosto de 2019.

Com base nestes dois mecanismos, a fertilização cruzada e a propagação vegetativa, as famílias quilombolas do Vale do Ribeira, apoiadas em seus conhecimentos e empirismo, observam atentamente, selecionam, cuidam, multiplicam e fazem circular as variedades agrícolas que, por inúmeras razões, consideram desejáveis. Como descreve Manuela Carneiro da Cunha sobre os povos amazônicos, “Cross fertilization, which is sex with a different individual, is key for producing diversity. Vegetative reproduction, on the other hand, is a great way to conserve varieties and is quite common in the Amazon” (2017, p. 261). É justamente por meio destes mecanismos que agricultores e agricultoras em todo o mundo selecionam e promovem o melhoramento das mudas e sementes cultivadas (Fidelis, 2015, p. 70).

É importante enfatizar que as técnicas de multiplicação das sementes crioulas abrangem todo o modo de cultivar quilombola, com seus ritmos vitais e dinâmicas espaço-temporais como busquei descrever nas seções anteriores. Envolve, ainda, toda forma de reprodução da vida, como a dos animais e polinizadores. Nos processos ecológicos envolvidos em uma roça quilombola, pássaros, mamíferos, insetos e uma multiplicidade de seres promovem e contribuem ativamente para a diversidade da vida. Para eles parte das plantações é ofertada ao não serem colhidas. Para os quilombolas,

deixar parte de seus cultivos nas roças é uma forma de agradecimento à natureza pela boa colheita e a garantia de que desfrutarão de tal generosidade em suas colheitas futuras, propiciando, assim, que o fluxo vital de mudas e sementes crioulas seja contínuo. O movimento contínuo das mudas e sementes, geração após geração, é essencial para que as famílias quilombolas continuem a cultivar com autonomia e, como dizem especialistas e técnicos, “segurança alimentar” (Ribeiro Filho, 2015, p. 30), resistindo aos períodos de crises decorrentes dos ataques de fungos, vírus, parasitas e pragas em geral (ataques bióticos), e de alterações relacionadas às mudanças climáticas. Nas roças quilombolas, a conservação da diversidade da vida é dinâmica. Nestas, a diversidade que prospera é aquela que se adapta, associa-se e entrelaça-se ao modo quilombola de cultivar a vida na *força da terra*. Em contraste, nos bancos de genes, onde as variedades agrícolas são conservadas (conservação ‘in situ’) em condições ideais, esta adaptação não ocorre (Carneiro da Cunha, 2017, p. 260).

Em todo o Vale do Ribeira (São Paulo e Paraná) o intercâmbio de sementes (via troca, pagamento a serviços, herança, entre outras formas) entre quilombolas, indígenas, caboclas, caiçaras e “agricultores familiares” das áreas rurais e periféricas das cidades da região, ocorre numa “via de mão dupla” (Fidelis, 2015, p. 72). No Vale do Ribeira, nos últimos anos, lideranças e associações quilombolas têm promovido a Feira de Trocas de Sementes e Mudas Tradicionais do Vale do Ribeira, evento realizado em parceria com movimentos sociais e organizações ambientalistas sediadas na cidade de Eldorado. Tais eventos têm produzido efeitos importantes, como o resgate, a retomada do cultivo e a circulação das sementes crioulas entre quilombolas e uma rede de agricultores da região. Além disso, debates e campanhas promovidas por instituições *parceiras* junto às Feiras de Sementes contribuíram para as ações de salvaguarda e registro do Sistema Agrícola Itinerante (SAI) quilombola como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no ano de 2018. Essas iniciativas se materializam no fortalecimento das organizações quilombolas e na demanda pelo reconhecimento e titulação de suas terras.

Por regimes de circulação e lógicas bastantes distintos, outras *qualidades* de mudas e sementes se fazem visíveis nos caminhos percorridos pelos quilombolas junto a biólogos, agrônomos e técnicos de movimentos sociais, instituições ambientalistas, órgãos fundiários e ambientais do estado de São Paulo. Seja por meio de iniciativas, como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), de serviços de Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) ou da compra de mudas e sementes em casas agropecuárias de

Eldorado, as chamadas sementes comerciais e industriais (híbridas e geneticamente modificadas), vêm sendo introduzidas e incorporadas às práticas alimentares e ao sistema de cultivo das roças e quintais quilombolas nos últimos anos (Fidelis, 2015).

Híbridos são sementes produzidas pela ciência (institutos agrônômicos, universidades etc.) e empresas privadas (indústria de alimentos, corporações do agronegócio) a partir do processo de combinação e transferência de genes de uma planta para outra por meio do cruzamento entre plantas geneticamente distintas (linhagens puras), com a finalidade de criar variedades com bons caracteres morfológicos e altamente produtivas (Marques, 2014)²⁷. Pode-se dizer que as técnicas de isolamento de sementes e produção de linhas híbridas em laboratórios correspondem a um processo em que a diversidade se degrada em homogeneidade e uniformidade. As diferenças são apagadas ao longo do tempo (Carneiro da Cunha, 2017, p. 258).

Como apontou o agrônomo Lourival Fidelis, em sua pesquisa entre os quilombolas do Alto Vale do Ribeira (Paraná), as sementes industriais adquiridas por agricultoras e agricultores quilombolas, por meio de programas governamentais e casas agropecuárias locais, são incorporadas ao sistema agrícola quilombola das seguintes formas:

Ao receberem ou comprarem estas sementes ocorrem duas situações: a primeira se refere às sementes industriais selecionadas para serem cultivadas sob altas doses de agroquímicos, mas que nos quilombos são cultivadas no sistema orgânico, com técnicas e manejos ecológicos, por exigências das políticas, a segunda é aquela em que os agricultores selecionam variedades entre as que proporcionam cultivares viáveis. Destes dois exemplos verifica-se que mesmo as sementes industriais quando entram na lógica produtiva dos quilombos, em poucos anos podem se tornar parte integrante do sistema produtivo destas comunidades. Mesmo que estas sementes não sejam crioulas no sentido estrito do termo, elas são “acriouladas”, por assim dizer, pelos quilombolas, que as adequam para atender aos seus objetivos” (Fidelis, 2015, p. 77).

De acordo com a pesquisa de Fidelis, entre os quilombolas da porção paranaense do Vale do Ribeira, a maior parte das sementes industriais (34,4% das sementes cultivadas) introduzidas nas comunidades quilombolas com as quais trabalhou em sua pesquisa de doutorado, correspondem a variedades de hortaliças, cujo cultivo associado às variedades crioulas não implica em perda de variabilidade por “contaminação

²⁷ Como explica Maria Helena Marques, “com a biotecnologia e engenharia genética, a modificação é feita ao nível celular, por meio da inserção de genes ou fragmentos de ADN da planta doadora diretamente no genoma da planta que se pretende alterar” (Marques, 2014, p. 151).

genética”, já que as sementes industriais, desenvolvidas por grandes companhias mundiais de sementes, possuem “prazo de validade”, ou seja não geram mudas e sementes viáveis ao replantio (Fidelis, 2015, p. 160).

Embora grande parte das sementes industriais que chegam aos quilombolas sejam inviáveis ao replantio, na medida em que são programadas para produzirem apenas uma safra, algumas mudas são selecionadas pelas famílias e cultivadas por meio de sua propagação vegetativa. Ao longo de sucessivas gerações, da relação contínua entre as agricultoras e os agricultores quilombolas com estas variedades, as sementes industriais são incorporadas ao sistema de cultivo quilombola e mescladas aos cultivares crioulos. Essa mescla de cultivos, ao longo do tempo, promove a “perenização” das variedades e o seu *acrioulamento* (Fidelis, 2015, p. 77). O *acrioulamento*, em contraste à produção das sementes híbridas, é o processo em que a uniformidade e a homogeneidade dão lugar às diferenças.

Desse modo, pode-se dizer que entre os quilombolas do Vale do Ribeira, o processo de *acrioulamento* de mudas ocorre por intermédio de mecanismo de “propagação vegetativa”, técnica por meio da qual as mudas não crioulas são selecionadas - com base em um conjunto de características apreciadas, como arranjo, cor, sabor, produtividade, dentre outras - e reproduzidas pelas famílias ao longo de gerações. Por se tratar de um mecanismo de reprodução em que não há combinação genética, o seu processo de *acrioulamento* ocorre em razão da adaptação da muda à lógica do sistema de cultivo quilombola, o que pressupõe uma longa história de adaptação, relacionamento e circulação das mudas e sementes, por meio do movimento constante das famílias quilombolas, das águas do rio Ribeira, dos animais, dos ciclos de queima, da itinerância das áreas de cultivo.

Assim, as agricultoras e os agricultores quilombolas, em seu modo de se relacionar com a terra, não apenas conservam e promovem a diversidade das sementes deixadas pelos *antigos* como transformam a homogeneidade em diferença, por meio da capacidade de criarem, nutrirem, compartilharem e engajarem-se corpórea e afetivamente no cultivo de variedades não crioulas. O *acrioulamento*, neste contexto, é um modo de cultivar a vida fundada na ética do cuidado cotidiano, na multiplicidade, na colaboração mútua dos seres, na movimentação livre das famílias e do rio Ribeira, no saber orgânico e circular sobre o mundo, e no entendimento de que “a terra não pertence às pessoas, elas é que pertencem à terra” (Bispo dos Santos, 2018 e 2016). Pode-se dizer que o *acrioulamento*, neste sentido, é o brotar da vida a partir do encontro e engajamento com a diferença.

Minha intenção, ao trazer uma perspectiva etnográfica para o debate sobre o “Sistema Agrícola Itinerante” (SAI) é fazer saltar à vista “a relação com a terra tal como vivida, sentida, lembrada, narrada, imaginada por aquelas e aqueles que remanescem porque compõem com outros seres”, também eles praticantes com quem estabelecem obrigações recíprocas para um futuro comum (Morawska *et al.*, in press). A partir dessa abordagem, o desafio que me move é o de compor com minhas interlocutoras e interlocutores, chamando a atenção para aquilo que lhes parece importante em suas lutas. Como esforços de antecipação para sobreviver à destruição iminente, suas lutas são, elas próprias, experimentações com distintas práticas de conhecimento ora colocadas em rota de choque, ora articuladas como forma de engajamento. É isso o que aprendemos com os quilombolas do Vale do Ribeira, que se aliam a cientistas, pesquisadores, ambientalistas e suas técnicas de geoprocessamento, confecção e circulação de documentos para conter a expansão das Unidades de Conservação, do Agronegócio e da chegada de grandes projetos de desenvolvimento. “Há, em todas estas lutas, um engajamento com práticas de conhecimento alheias, estrangeiras, em uma aliança feita não apesar, mas na e pela diferença” (Morawska *et al.*, in press).

1.5. Nota etnográfica: *nascer e se criar*

Algo que chama atenção na relação entre humanos e plantas neste contexto é o fato de a noção de *acrioulamento* como mecanismo de composição com a diferença parecer encontrar correspondência com uma noção muito mobilizada entre as agricultoras e os agricultores quilombolas com os quais convivi na cidade de Eldorado. Refiro-me aos termos *nascer e se criar*, noções acionadas de modo recorrente entre meus interlocutores, como parte de narrativas em que buscam delinear uma relação de pertencimento de pessoas aos *lugares*.

Ao longo de minha pesquisa em campo, pude acompanhar algumas discussões em torno do processo de construção do Regimento de algumas Associações Quilombolas, documento que dispõe e regulamenta determinados aspectos da vida nas *Comunidades* que o Estatuto Social não prevê ou não oferece o adequado aprofundamento. Um dos aspectos mais controversos que pude observar neste processo, foi a discussão em torno das diferenças entre “ser” quilombola e possuir direitos quilombolas. Dentre as situações abarcadas nas discussões, estava o casamento entre quilombolas e pessoas de *fora*. De maneira muito simplificada, pode-se dizer que a união matrimonial entre quilombolas e não quilombolas estende alguns direitos quilombolas a pessoas não quilombolas. Entre

eles, o direito de permanecer em terras quilombolas, edificar uma casa em local escolhido pela Associação, cultivar roças e usufruir dos bens materiais adquiridos pela Associação por meio de programas governamentais. Um ponto importante que acrescentava maior complexidade à questão era o fato de as uniões matrimoniais entre quilombolas e não quilombolas envolverem os filhos de uniões anteriores. Assim, o que se colocava em questão era se a estas crianças e jovens estender-se-iam os “direitos quilombolas” previstos no regimento em construção.

Certa vez, em uma de minhas passagens pela sede da Equipe de Assessoria e Articulação da Comunidade Negras do Vale do Ribeira (EAACONE), pude conversar com um senhor muito preocupado com uma questão colocada para a Associação Quilombola que presidia. Estava em questão, na referida Associação, a decisão quanto ao acolhimento, como moradores e associados, dos filhos de uma mulher não quilombola que se casara com um quilombola de sua *comunidade*. Este senhor explicava-me que lhe parecia importante ponderar quanto à idade dessas crianças. Pois, segundo argumentava, se esses filhos fossem criados desde pequenos nos modos e costumes da comunidade, não haveria problemas em aceitá-los como moradores e associados. Todavia, por se tratar de jovens próximos à idade adulta, este senhor compreendia que os direitos quilombolas não deveriam ser estendidos para além do direito de morarem com sua mãe, enquanto dela dependessem.

Nas narrativas de meus interlocutores, os termos *nascido* e *criado* raramente são mobilizados separadamente. Quando os termos aparecem dissociados, a noção de criar-se num lugar emerge de forma muito potente. Meu argumento é que o termo *nascer e se criar*, mais do que uma noção de pertencimento, arrasta consigo modos de conceber a existência e relacionar-se com a diferença. Um modo de compreender as relações humanas que parece encontrar correspondência no modo de se relacionar com as mudas e sementes, dado que o que torna uma muda e uma semente crioula não é a sua origem, tampouco a sua composição genética, mas o seu modo de cultivo e envolvimento afetivo com as famílias, ao longo das gerações.

OUTRAS MARGENS
TEMPO E LUGARES DOS MORTOS

Segundo Ensaio

“Ao pé da água, escutar os mortos sonharem é já impedi-los de dormir”
Gaston Bachelard (1998, p.71)

2.1. Margens dos encontros

Ao longo de minha convivência junto aos habitantes de Pedro Cubas, Sapatu e localidades quilombolas vizinhas, durante o período de campo realizado nas cidades Iporanga, Eldorado e Iguape - SP, ouvi muitos relatos sobre os seres que emergem das profundezas do rio Ribeira e passeiam pela superfície de suas águas, fazendo-se visíveis aos ribeirinhos e pescadores e àqueles que convivem e atravessam suas margens, cotidianamente. Essas narrativas descrevem um mundo pleno de entidades, *almas*, espíritos, santos, *donos* e *visagens* que fazem do rio Ribeira e suas paisagens ribeirinhas - com suas pedras, *poços*, *correntezas*, *revessas*, *praias*, *figueiras*, *trilhos* e *taperas*²⁸ -, suas moradas. Caracterizados como *donos* ou por um vínculo fundamental com os lugares, este escopo de entidades com os quais os quilombolas coabitam e negociam seu proceder e movimentos cotidianos - como o acesso a caminhos, rios, animais e cantos rituais - “não reivindicam propriedade” (Cardoso, 2016, p. 295), mas possuem “ação eficaz sobre esse mundo” (Fausto, 2008, p. 330).

Quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas, ao adentrarem determinados espaços para pescar, plantar e caçar, quase sempre estão atentos aos limites de suas práticas no sentido de uma conduta respeitosa para com os seres, as coisas e os domínios ali cuidados e protegidos. Assim, no Médio Vale do Ribeira aprendi que não devo caminhar pelo meio (centro) da estrada durante a procissão da Recomendação das Almas e não me banhar no rio depois de determinados horários, que assoviar à noite na mata e imitar a *fala* de pássaros noturnos são atitudes perigosas, que não devo deixar as crianças sob meus cuidados entrarem a noite adormecidas, entre tantas outras condutas de cuidado, controle e proteção.

Entre os seres mais notáveis a povoar estas narrativas e paisagens quilombolas-ribeirinhas, está a figura mítica do Negro d'água, entidade das águas com capacidades transformacionais que figura nas cosmologias dos povos que habitam a região do Vale do Ribeira, assim como entre os povos ribeirinhos de outros contextos etnográficos²⁹.

²⁸ Conforme descrevo em outros trabalhos “São denominadas *taperas* os lugares onde viveram seus antepassados e antigos moradores, encontrem-se estes desabitados ou não, referindo-se não apenas a edificações, mas a pequenas áreas onde estas tenham sido levantadas. Margeadas pelos rios, enfeixadas pela mata, é durante o caminhar com os antigos habitantes de Pedro Cubas que as *taperas* nos são apontadas. Dentre muitas de suas marcas, podemos distingui-las numa pequena clareira encoberta por vegetação rasteira ou num aglomerado de árvores frutíferas. São inúmeros os caminhos pelos quais chegamos até elas. Caminhos que se entrecruzam e se misturam, parte água, parte terra; onde quer que se queira chegar ou partir” (Santos, 2014 e 2018, p. 269-270).

²⁹ Conforme levantamento bibliográfico realizado pela historiadora Gabriela Paes: “O mito do negro d'água foi observado nos rios São Francisco, Paraná, Tocantins e Cuiabá. Também chamado de caboclo d'água, é

Não teve Adão e Eva? Aqui nesse lugar, o primeiro homem foi o Negro d'água. A fala de Laura, agricultora, artesã e produtora de farinha de mandioca do quilombo Sapatu, é compartilhada por outras pessoas, em geral, quilombolas, do Vale do Ribeira, segundo as quais algumas de suas famílias descenderiam do encontro do Negro d'água, *um tipo de gente da água*, e uma moça da terra. Conforme abordei em trabalho anterior (Santos, 2014), os habitantes de Pedro Cubas mencionam em suas histórias de fundação o nome de Gregório Marinho, ancestral comum cuja trajetória e relações de parentesco estão entrelaçados aos de outras famílias e localidades quilombolas do Vale do Ribeira. Em torno dessa figura primordial, diferentes relatos registrados na região relacionam o seu aparecimento nestas terras à captura de um Negro d'água nas margens do rio Ribeira de Iguape.

Segundo tais narrativas, Gregório Marinho era um Negro d'água que ao passear pela superfície das águas do rio teria se encantado por uma moça escravizada nessa região. Conta-se que partir desse primeiro encontro, outros se seguiram, de modo que os sentimentos do Negro d'água passam a ser encorajados pela moça, que planeja sua captura. Esta relação é marcada pela oferta alimentar: é a partir da comida com sal preparada pela moça da terra que o Negro d'água é *amansado*³⁰. A comida com sal apresenta-se na narrativa como um elemento de desencantamento que permite a passagem do mundo da *gente da água* para o mundo da *gente da terra*. Com a ingestão da comida com sal, o Negro d'água perde os seus poderes. Segundo a narrativa quilombola, ao ser amansado, o Negro d'água é capturado pela moça escravizada, que com a ajuda de outras pessoas, coloca-o em um tanque para que possa adaptar-se ao mundo da terra (Paes, 2019, p. 71-91). Pesquisas elaboradas entre os quilombolas de Ivaporunduva e Pedro Cubas detalham que ao ser capturado, o Negro d'água teria tido “as mãos e os pés cortados com navalhas, uma vez que eram como os de patos” (Miralles, 1998, p. 73 apud Paes, 2019, p. 76).

De acordo com Laura, a família gerada por esse antepassado comum, pode ser identificada pelo sobrenome Marinho. *Marinho é um tipo de gente que morava embaixo das águas que pertencem à Marinha*. Seus descendentes trazem em seus corpos as marcas ou os traços dos corpos desses seres ancestrais, como a fusão de alguns dedos das mãos

um dos mitos mais conhecidos do vale do rio São Francisco. A ele está associada a presença das carrancas, figuras esculpidas nas proas das embarcações. (...) dizem os pescadores que essas carrancas conjuram os malefícios do caboclo d'água, entidade mítica do rio” (Pardal, 1974 apud Paes, 2019, p. 71-91).

³⁰ Processo semelhante à relação observada na prática de *cevar a caça*, em que alimentos são deixados em um mesmo local da mata, ao longo de um período, até que as presas sejam surpreendidas e capturadas.

e/ou dos pés, sinais dos tempos do encontro entre dois mundos. Nessas narrativas, em suas versões diversas, o encontro da *gente da água* com a *gente da terra* é descrito a partir de dois movimentos: o primeiro, e mais recorrente entre meus interlocutores, trata da captura do *Negro d'água* pela *gente da terra*, como busquei descrever acima. O segundo movimento, menos recorrente nas narrativas quilombolas, descreve o sentido inverso da captura, quando a *gente da terra* é levada para baixo d'água, para *sua parte seca*. Ao descrever este mundo subaquático, Laura explica-me que *é em quase tudo semelhante à terra, com todos os seres e suas formas, pois tudo o que tem na terra, tem na água. Os bichos que tem na terra tem na água também. Mas lá no fundo, tem uma parte seca onde vive um Negro d'água.*

Diferentes versões dessa narrativa foram registradas pela historiografia e literatura antropológica produzidas sobre a região (Carril, 1995; Miralles, 1998; Paes, 2007, p. 67-68 e 2014; Santos, 2014) e por Laudos Antropológicos (ITESP, 1998 e 2003) confeccionados no contexto da demarcação dos territórios reivindicados pelos coletivos de matriz africana existentes no Vale do Ribeira que se autorreconhecem como Remanescentes das Comunidades de Quilombo.

“Também é comum o negro d'água levar as mulheres da terra para seu mundo. Há casos de homens e de uma mulher da água que foram capturados pela gente da terra. Quando isso ocorre, às vezes juntam-se à comunidade: casam, constituem família e se tornam, com o passar das gerações, parentes de todos.” Pudemos constatar que em Pedro Cubas de Cima, ao lado da versão registrada na documentação histórica, pelo menos alguns dos moradores também compartilham da crença nessa origem da família Marinho. Segundo eles há notícias de outros negros d'água pegos antigamente em Ivaporunduva, em Nhunguara (também da família Marinho) e em outros bairros negros (ITESP, “Relatório Técnico Científico: Pedro Cubas de Cimas”, 2003, p. 36).

Em uma de minhas primeiras visitas à Ivaporunduva, em setembro de 2017, um antigo morador que por muitos anos dedicou-se à construção de canoas, explicou-me que navegar pelo rio Ribeira exige um conhecimento acerca dos “lugares certos” por onde a canoa deve passar. Pois ao longo do rio há *poços fundos*, *reversas* e uma quantidade de *pedras perigosas*, como a “quebra canoa” e a “pedra criminosa”, onde muitos canoeiros perderam a vida. Essas pedras e poços localizados ao longo do rio Ribeira, nas proximidades de Ivaporunduva, são mencionados em diversos relatos que apontam para os lugares específicos em que o Negro D'água teria sido avistado, como conta Rodrigo Marinho, quilombola de Ivaporunduva:

Minha avó mesmo falava dessa relação do Marinho e água e tal. Muitas pessoas tinham essa concepção dele como um Negro d'água. Em quase todos os lugares ele surgia. E tinha os pontos específicos né. Em Ivaporunduva tinha. Tinha a balsa ali de São Pedro. Em Ivaporunduva têm vários pontos de poços de água fundo, que é o lugar que o pessoal falava: 'óh, cuidado, eu vi alguma coisa. Não vai pescar ali porque ali tem o Negrinho d'água'. E essa mesma relação de conversa existe rio abaixo, com a mesma descrição, vamos pensar assim, da pessoa, que era no caso o Gregório Marinho. O pessoal fala... Minha avó contava uma história que o Negrinho D'água foi pego em rede. Nós éramos crianças e tal e ficávamos ouvindo essas histórias. Ela falava, 'olha, quem começou a comunidade, ele veio d'água'. (Rodrigo Marinho, jovem liderança do Quilombo Ivaporunduva, Notas de Caderno de Campo, 2018).

Rio Ribeira abaixo, no quilombo Sapatu, outro ponto específico do rio é mencionado como um lugar em que seres encantados foram avistados. Aqui, no entanto, o ser encantado é designado pelo nome de visão:

Meu pai conta que quando ele ia pescar de rede, ele falava tarrafear né, é outro passar rede, ele ia e lá embaixo, perto da casa de Nicolau, tinha um lugar que pegava muito peixe. Quando ele parava a canoa pra passar a rede, aí vinha aquele monte de pedra do morro, sabe, jogava pedra, jogava, jogava, que batia na canoa que parecia que ia furar tudo, mas neles não pegava uma. Aí eles pegavam, saíam de lá e vinham embora. Então, todo mundo que ia naquele lugar ali eles falavam que tinha uma visão que jogava pedra. (Dina, Núcleo Cordas, Quilombo Sapatu, Notas de Caderno de Campo, 2018).

Além do *negrinho* e da *negrinha d'água*, outros seres do mundo subaquático povoam a paisagem destes povos ribeirinhos, como mães d'água, bois d'água, dentre outros. Atualmente, estes seres povoam as histórias dos moradores mais antigos, cujo modo de viver esteve profundamente conectado aos *movimentos* das águas do rio Ribeira. Em muitos destes relatos, mulheres estavam à beira d'água com suas crianças para lavar roupas, quando se defrontam com o *Negrinho d'água*. Também são inúmeras as narrativas em que pescadores vão para o rio tarrafear, noite adentro ou próximo ao anoitecer, e avistam as pequenas mãos do *Negrinho d'água* segurando a borda das canoas.

Naquela época a gente não tinha chuveiro em casa, então a gente tomava banho no rio mesmo né. Ia toda a criançada tomar banho. E no porto naquela época tinha a canoa no porto. As crianças foram todas tomar banho. E brincando elas encheram a canoa de água. Aí eu fui para chamar eles para vir embora para casa. Eles vieram e falaram, papai a canoa tá cheia de água. Aí eu fui para o porto para guardar a canoa, sabe. Quando eu fui para entrar dentro da canoa, eu vi uma mãozinha bem na borda da canoa, segurando assim. Estava vindo da

água. Daí eu pensei que era alguma criança que tinha se enroscado com a canoa. E quando eu fui pegar, ele surucou para dentro d'água. Era o Negrinho d'água. Ele é bem pretinho, a mãozinha branquinha. Quando eu fui pegar a mãozinha ele sumiu pra dentro d'água. Eu acho que ele ouviu o barulho das crianças brincando perto do rio, tomando banho né, e ele veio ver o que era. Capaz que ele até pegasse uma criança né, a gente não sabe. Ele mora na água, ele mora na Ribeira. O avô do Lorindo Paraguai é dessa família do negrinho que pegaram na água. Ele era uma criança que morava n'água. Ele foi lancear no Lanço Grande, é um lugar que lancela né, aí ele pegou essa criança no rio e criaram. Criaram e formou família né. (João Rosa, Quilombo Sapatu, Notas de Caderno de Campo, 2018).

Em Ivaporunduva, versão semelhante à encontrada em Pedro Cubas que explica a origem da mesma família Marinho. Relata-se que um homem teria recolhido uma *Negrinha d'água* e a desencantado jogando-lhe sal. Este homem, ao desencantar a *Negrinha d'água* e transformá-la em humana, teria unido-se a ela e gerado muitos descendentes. Outras versões mais detalhadas, revelam ainda que a *Negrinha d'água* tinha uma marca no pescoço, onde outrora possuía brânquias. Dentre as versões conhecidas, apenas em Ivaporunduva encontramos a descrição deste ser encantado em uma versão feminina: a *Negrinha d'água*.

No entanto, se é a partir das águas do rio Ribeira que emergem figuras como os *Negros d'águas*, é também por meio desse “caminho natural” que se dá a violenta entrada de gentes europeias - bandeirantes, sertanistas, invasores e colonizadores -, que em suas expedições fluviais em busca de recursos minerais, fundam povoados e capelas com o objetivo de explorar o ouro de aluvião por meio da mão de obra de escravizados indígenas e africanos (Cruz, 2019, p. 45; Paes, 2014, p. 13). Na fala de alguns de meus interlocutores, a conexão entre estes dois eventos é enunciada. Para uma jovem liderança quilombola de Ivaporunduva que conheci em Eldorado, em minhas caminhadas junto ao Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB), a narrativa mítica do Negro d'água pode ser compreendida sob o signo da violenta história do sistema escravista colonial. Para esta jovem, o mito possui uma forte relação com as travessias de vida e morte das águas do Atlântico pelos africanos escravizados, como podemos observar em seu relato:

Mas depois a gente vai crescendo e vendo que o Negrinho d'água tem muita relação com o tráfico negreiro, que essa questão de você: 'ah o negro morreu joga na água' e tal. Tem uma corrente que fala que tem essa relação. Então, ele surgia da água, as pessoas iam pescar e de repente surgia o Negro d'água, ou ouviam alguma coisa de longe, que representava uma pessoa que estava saindo da água e já se remetiam

a esse Gregório Marinho. Não tem uma história assim direta, 'ah eu vi o Gregório Marinho sair da água'. Mas tinha essa dimensão, era o Gregório Marinho, a fundação da comunidade. Tem uma corrente que fala que essa lenda tem uma marcação psicológica com o processo da escravidão. Vieram da África e viram muito esse processo de negros morrerem, serem jogados na água e tal, e fica na cabeça né. Porque é muito visual e oral essa questão da tradição cultural das comunidades (Rodrigo Marinho, jovem liderança do Quilombo Ivaopurunduva, Notas de Caderno de Campo, 2018).

Essa compreensão encontra ressonância entre pesquisadores da região do Médio Vale do Ribeira que sustentam a tese de que o mito do Negro d'água confere sentido à travessia marítima e ao mundo da escravidão (Miralles, 1998; Paes, 2019). Em seu trabalho, “Os negros d'água do rio Ribeira de Iguape”, Gabriela Paes (2019) argumenta sobre a forte influência das tradições centro-africanas entre os moradores mais antigos das atuais comunidades remanescentes de quilombo. Sob a “perspectiva atlântica”, a autora analisa as narrativas míticas do Negro d'água como parte de um conjunto de “elaborações culturais” que são formadas “em solo americano” a partir do “encontro entre povos diversos, postos em contato sob o escravismo” (p. 71-72):

“O mito retrata a violência do mundo da escravidão. O ponto inicial era o aprisionamento. Geralmente, os negros d'água eram capturados com anzóis e tarrafas. Assim, involuntariamente e com violência, os negros d'água foram arrancados do seu mundo e lançados numa nova realidade. Semelhantemente, os africanos foram tirados de sua terra natal e inseridos num outro espaço. A passagem de um mundo para o outro – do fundo das águas para a terra, no caso dos negros d'água; e da África para a América, no caso dos africanos – foi realizada pela transposição das águas (Paes, 2019, p. 86).”

Neste ensaio argumento que as narrativas sobre os Negros d'água expressam o vínculo profundo, constituído por interações passadas e contemporâneas, entre os quilombolas e o rio Ribeira de Iguape. Relações imprescindíveis à coexistência de uma multiplicidade de seres, humanos e não humanos, e forças intangíveis, cuja movimentação compõe a *dança*, o *giro* e a história da vida que *corre livre* nestas paragens. Processos que também devem ser compreendidos como resultantes de relações interétnicas, sobretudo afroindígenas. Assim, para a compreensão dos modos quilombolas de conceituar e manejar o mundo há, também, que se considerar as profundas e complexas relações, entrelaçamentos e confluências de trajetórias negras e indígenas na região, que até hoje reverberam nas práticas, conhecimentos e dinâmicas de habitar desses coletivos. Para tanto, mobilizo referenciais teóricos relacionados a povos tradicionais, caiçaras,

quilombolas e indígenas, na tentativa de explorar etnograficamente o material de campo apresentado.

Até o momento, falamos de lugares ao longo do curso do rio Ribeira de Iguape e seus donos, como os Negros D'água e outros seres que povoam as margens dos rios. Os relatos aqui reunidos nomeiam e localizam geograficamente ao longo do curso do rio, as pedras, poços e revessas apontados nos mitos e narrativas compartilhadas no Médio Vale do Ribeira como locais de aparições, eventos e moradas de seres da água. Nesses lugares estão inscritas as histórias de encontros e processos de transformação de um ancestral comum, gente da água, que emerge do fundo das águas do rio Ribeira, é capturado e familiarizado por uma gente da terra. O tempo do mito é permeado por um fundo de continuidade entre terra firme e o fundo das águas, e um fluxo comunicacional envolvendo os seres existentes. O que o mito narra é a passagem do mundo da água para o mundo da terra, por meio da capacidade transformativa dos corpos dos seres, possibilitada pela oferta do alimento com sal. Prática localmente nomeada de *amansamento*. O mundo pós-mítico que surge após esta dinâmica marca a descontinuidade entre o fundo das águas e a terra. Conectados por laços de casamento, o encontro de Gregório Marinho (gente da água) e a moça escravizada (gente da terra) explicaria, segundo as narrativas quilombolas, a formação e dispersão da família mais antiga, os Marinhos, os fundadores de muitas das atuais localidades quilombolas.

Contemporaneamente, as narrativas míticas enunciadas pelos quilombolas mais jovens parecem apontar para uma nova perspectiva, uma passagem do mito à história, ao associarem a captura do Negro d'água à violência da escravidão, impingida aos africanos escravizados que aportaram nesta região. Ao longo de minha pesquisa de campo, as narrativas quilombolas que refazem e revivem as trajetórias de seus antepassados no *tempo da escravatura*, estão mais diretamente relacionadas às *visagens*. Tema ao qual me deterei mais adiante.

Veremos a seguir que o mundo pós-mítico, da gente da terra, também é repleto de lugares interconectados pelos movimentos das águas do rio Ribeira e uma multiplicidade de seres visíveis e invisíveis: os vivos, os mortos, as almas, as *visagens* e as santas, que também emergem do fundo das águas. No entanto, dizem os moradores de Sapatu, que o Negro d'água e outros seres que habitavam o rio Ribeira de Iguape já não seriam vistos com tanta frequência, pois as enchentes os teriam levado. Nos ensaios que seguem, volto a minha atenção ao fenômeno das enchentes, em suas dimensões políticas e cosmológicas. O embate, para fazer prevalecer o direito de que as águas do rio Ribeira permaneçam em

função da vida, é a pedra fundamental do processo histórico e político que fez convergirem as lutas quilombolas na região.

2.2. Margens do visível e do invisível

Contam os antigos moradores de Pedro Cubas que *todos nós temos uma vela na nossa vida*, quando nascemos trazemo-la em nossa companhia. O apagar da vela é o cessar da vida, de nosso sopro vital. Inquietam-se com o fato de que, atualmente, algumas famílias não acendam uma vela para a(o) falecida(o) nas horas que seguem à sua morte até o sepultamento. Relatam com pesar o caso de uma antiga moradora católica, que *benzia criança, fazia remédio para criança, era parteira e socorria todo mundo na hora da precisão*. No dia de sua morte, esta senhora teria sido levada direto para o cemitério. Não houve vela, nem reza, nem canto ou procissão. Seus filhos não eram mais católicos, tinham *virado religião*. Alguns dias após o enterro, uma das filhas da finada senhora passou a se queixar de que há dias não podia dormir, pois sua falecida mãe todas as noites a visitava. Para colocar fim às indesejadas visitas, foi pedido que Sr. Antônio, *cabeçario do lugar*, rezasse um terço para a finada mãe. Daquele dia em diante a moça pôde dormir um pouco mais sossegada.

Em Pedro Cubas, os mortos, as almas e os espíritos se fazem presentes no mundo dos vivos de variadas formas. Não são incomuns os relatos de pessoas que dizem terem ouvido batidas de pilão ou choro de crianças no meio da noite. De acordo com meus amigos e interlocutores quilombolas, quando uma criança pagã (não batizada) é enterrada em um lugar, ela não encontra descanso entre os mortos. Esta compreensão é exemplificada pela narrativa de uma antiga moradora de Pedro Cubas a respeito de seu finado sogro que, após muitos anos residindo em outra cidade, pediu para que sua família o trouxesse de volta a Pedro Cubas, pois era seu desejo *se acabar no seu lugar*. Ao construir sua nova morada, um *barraquinho de tábuas*, o finado passou a escutar o choro de uma criança enquanto dormia. Passaram-se três noites, e sempre naquele determinado horário, começava um *tropé de choro*. Dizia-me a senhora: *Parecia que dava para enxergar uma criança caída num lugar assim chorando. Ele escutava o choro da criança perfeitinho. Aí ele pegou e falou. Vou batizar essa criança para ela parar de estar sofrendo*. O seu choro era um apelo, *um pedido para o batismo*. Assim, mesmo sem saber o lugar exato em que a criança estava enterrada, foi feito o batismo com o *nome da*

oração. A oração que as pessoas fazem para batizar. Depois dessa devoção, nunca mais ouviu-se nada naquela casa.

A “presença e intervenção dos antepassados no bem-estar dos vivos” (Feijó e Viegas, 2017, p. 276) está implicada em diversas dimensões da vida social dos quilombolas do médio Vale do Ribeira. Esta conexão entre vivos e mortos é especialmente evocada na Recomendação das Almas, uma procissão fúnebre realizada na noite de Sexta-feira Santa, no período da quaresma, na qual os habitantes de Pedro Cubas percorrem a pé, 12 km de uma antiga estrada de terra que liga a Vila de Santa Catarina ao cemitério da Barra do Batatal, um pequeno vilarejo situado nas margens do rio Ribeira de Iguape. Em minha dissertação de mestrado (Santos, 2014), descrevo este caminhar como um momento em que as almas, para as quais os habitantes de Pedro Cubas entoam seus cantos e orações, são chamadas a caminhar junto a eles, de volta para a Vila de Santa Catarina, o caminhar dos vivos, pelas laterais das estradas, e o caminhar das almas, pelo centro. Ao retornarem, são visitados os terreiros de determinadas casas, *taperas* e encruzilhadas, onde cantos e orações são entoados. Argumento, neste trabalho, que é nas relações que se dão ao longo desse contínuo caminhar que os habitantes de Pedro Cubas e as almas de seus antepassados, os vivos e os mortos, mapeiam lugares e desenham as paisagens nestas paragens quilombolas do médio Vale do Ribeira.

Entre os temas evocados durante minha pesquisa de campo junto aos quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas, os relatos e reflexões dedicados aos mortos ocupam um lugar preponderante. O relato com o qual início este texto é parte de um longo diálogo entre duas senhoras septuagenárias de Pedro Cubas. Leide e Eva estão entre as poucas mulheres católicas que ainda caminham como *cantadeiras* na Recomendação da Almas³¹. Foi a partir desse diálogo, numa tarde quente de Pedro Cubas, que aprendi sobre uma tradição muito importante na vida de seus antigos habitantes: a *guardação* dos mortos.

2.2.1. Guardação

Eva: Esses dias eu enxerguei a lua, depois eu não enxerguei mais a lua. Já estamos quase no quarto já.

³¹ Em minha Dissertação de mestrado (Santos, 2014), descrevo este caminhar como um momento em que as almas, para as quais os habitantes de Pedro Cubas entoam seus cantos e orações, são chamadas a caminhar junto a eles, de volta para a Vila de Santa Catarina, o caminhar dos vivos, pelas laterais das estradas, e o caminhar das almas, pelo centro. Neste retornar, são visitados os terreiros de determinadas casas, *taperas* e encruzilhadas, onde cantos e orações são entoados. Argumento que é nas relações que se dão ao longo desse contínuo caminhar que os quilombolas e as almas, vivos e mortos, mapeiam lugares e desenham as paisagens no Médio Vale do Ribeira.

Leide: Antônio falou que a Lua estava bem torta. Quando ela tá torta ela está chamando algum que tá pra falecer. Às vezes é chuva também. (Eva e Leide, agricultoras, Pedro Cubas, Notas de Caderno de Campo, novembro de 2017).

Entre os antigos habitantes de Pedro Cubas, nos dias que se seguem ao falecimento de algum morador, parentes e amigos dos enlutados assumem a vida na casa, zelando e cuidando dos membros da família enlutada até que o corpo da pessoa falecida esteja preparado para o sepultamento. Nestes dias, o evento da morte suscita uma série de relações, ações, reflexões e deslocamentos que, como veremos a seguir, estão implicadas em sentimentos de pertença ao lugar e na própria compreensão da vida.

Contam minhas amigas e interlocutoras quilombolas que no *tempo de primeira* quando uma pessoa morria numa certa hora do dia, ao anoitecer a casa da pessoa falecida recebia *uma gentarada* de toda localidade para costurar a *mortalha*. *Ninguém vestia roupa como veste agora, tem lugar que até de sapato o defunto é enterrado. Não tinha botão, a roupa era toda alinhavada. Era algodãozinho que eles compravam.* A mortalha era cuidadosamente costurada pelas mulheres que trabalhavam noite adentro para a preparação da saída do defunto. As cores da mortalha eram assim definidas: *quando era de adulto, fazia com pano preto, e quando era criança, costurava-se a mortalha azul para o moleque, e a mortalha rosa para a menina.* Em seguida, *amarravam uma faixa na cintura.* A prática de colaborar com a costura das mortalhas é lembrada com orgulho por estas mulheres. *Guardação que fala é o velório,* explicava Leide. A *guardação* acontecia a noite inteira. Como naquele tempo não havia luz, as pessoas buscavam lenha na mata e faziam uma grande fogueira que *alumiava a noite inteirinha. Nós fazia a fogueira para ficar se aquecendo, porque tinha noite que era muito fria.* As pessoas permaneciam ao redor do fogo até amanhecer. Os homens matavam porcos, as mulheres pilavam o arroz e faziam o café. Comia-se taiá e milho verde. Todos bebiam, cantavam e rezavam em cima do defunto.

Nas narrativas dos quilombolas de Sapatu, André Lopes e Nhunguara, guardadas as devidas particularidades, a *guardação* dos mortos é também uma tradição muito presente na memória de seus habitantes, uma cerimônia de grande importância para o ciclo da vida, no sentido da criação e reafirmação de relações e da transmissão de conhecimentos entre as gerações. Durante minha pesquisa de campo entre os quilombolas de Sapatu, ouvi o seguinte relato a respeito das práticas de cuidado e laços de solidariedade envolvidos na *guardação*:

Naquela época tudo era no rio. As pessoas lavavam roupa no rio, porque antigamente esse rio era limpinho. Então, lavava roupa no rio, pegava água no rio. (...) A gente tem um ribeirão ali, outro lá na frente. Mas onde não tinha um ribeirão perto, o pessoal lavava roupa no rio, pegava água no rio. E ela foi pegar água no rio e a menina dela foi junto, uma menina de 8 anos. E a menina foi com um gatinho na mão. A menina foi na canoa e o gatinho pulou do braço da menina na água, e ela foi pegar o gatinho, ela foi pra água, e era lugar fundo, aí ela foi tentar pegar a menina e também foi. Aí foram as duas, a mãe e a filha. Aí ela começou a gritar, conforme a água foi levando ela, ela gritava, gritava, quando o marido dela foi ver, ela estava longe, a filha dela já tinha sumido. Aí ela deu a última subida e não apareceu mais, Menina, mas foi um desespero. Nós, papai. Naquela época nós colocávamos tudo em saco né. Nós pegamos cobertas e fomos ficar na casa do Seu Brasílio. Ficamos uma semana lá. Porque enquanto o corpo não achava, o povo ia tudo para a casa da pessoa e ficava ali. Socavam arroz, cuidava da comida, então ficava aquele monte de gente ali, como se estivesse num velório, até o corpo aparecer. Aí acharam a mãe. E acharam que não ia aparecer mais a criança. Algum bicho comeu. Aí acharam a mãe lá perto de Eldorado, fizeram o enterro. Aí, não acharam a menina. Aí tá, foi todo mundo para as suas casas. Eu era pequena, acho que Josias nem existia. Aí fizeram o caixão, porque antigamente não existia caixão comprado, era tudo feito. Então as mulheradas socavam arroz de bastante, que era para todo mundo comer. Era até bonito de ver. Socava de 4 pessoas no pilão. Quatro pessoas socando arroz no pilão. Aí socava bastante arroz. O dono da casa matava porco. Dois, três porcos para o povo comer. As mulheradas, vamos supor, mamãe, outras mulheres, eram bastante família, todas as mulheradas entravam na cozinha, socavam arroz e faziam comida, e o povo ficava ali até o corpo aparecer. Então, era uma tradição, ficava ali junto com o dono da casa, confortando, consolando. (Dina, Núcleo Cordas, Quilombo Sapatu, Notas do Caderno de Campo, 2018).

A beleza com que minhas amigas e interlocutoras de Sapatu e Pedro Cubas descreviam os cuidados dedicados à *guardação* contrastava com a minha percepção geral sobre velórios e práticas funerárias. Diziam-me que *naquele tempo era muito bonito, que cantavam em cima do defunto a noite inteira. Um pouco chorando, um pouco cantando.* Enquanto as mulheres costuravam a mortalha, os homens providenciavam a madeira necessária à construção do caixão. Conta-se que certa vez um senhor ficou três dias dentro de casa. Ele morreu e não havia caixão para colocá-lo. Os homens procuraram madeira e tábuas para fazer o caixão. E até que o caixão fosse terminado, passaram-se três dias até o sepultamento. *Mas ele estava que nem um anjo, conta Eva, você não sentia um mal cheiro nele. Ele ficou dentro de casa porque não tinha outro jeito. E hoje, essa bondade tem né, a pessoa paga, também pagou a gente sabe que vai bem acomodado agora.*

Para Leide os defuntos daquele tempo também *iam acomodados*. Os homens *lambravam a madeira com machado. Por isso que demorava. Eles faziam o caixão do*

jeito deles, mas faziam. Eva então lembrou-se da *guardação* de seu pai, um homem de pequena estatura, para o qual foi construído um caixão muito comprido. Para acomodá-lo no caixão, demasiado grande, resolveram colocar algumas samambaias sobre os seus pés:

Eva: Eles pegaram samambaia dura e colocaram nos pés dele. Quando a gente via, estava levantando tudo pra cima. Precisou tirar. Acho que ele não queria aquele mato no pé dele e colocaram um travesseiro.

Leide: Era ele que não queria.

Eva: A gente ficava bobo de ver. Ele que queria que fosse assim. O caixão era dele não era para guardar mato (risos).

(Eva, agricultora, Pedro Cubas, Notas de Caderno de Campo, novembro de 2017).

E assim muitos partiram de canoa. *Algun ia na rede de taquara, outros iam no caixão. Logo no começo,* os mortos eram apenas envolvidos em esteira para serem levados até o local onde seriam enterrados. *Quanta gente não foi daqui de canoa, no tempo dos mais velhos.* Lembraram-se então de uma mulher grávida que veio a falecer durante o trabalho de parto. Com o seu peso e a enorme barriga de gestante, a canoa em que era levada para enterrar no cemitério de Itapeúna quase afundou. A Canoa seguia pelo rio Ribeira até a entrada das cidades e povoados, que tinham suas igrejas voltadas para o rio.

Você pode ver que a frente de Itapeúna é para o lado do rio, abriram outra porta para lá, mas a porta mestre mesmo é para o lado do rio, porque conforme descia de canoa, entrava pro fundo. Hoje a frente dela é certo né. A frente da igreja era virada para o rio. A igreja de Eldorado também era, aí mudaram a porta. (Eva, agricultora, Pedro Cubas, Notas de Caderno de Campo, novembro de 2017).

Já no nosso tempo, já foi fracassando mais. A canoa viajava ainda, mas já tinha estrada, estava em construção, conta Eva. O morto era levado *nas costas*. Em algumas localidades, a saída da procissão acontecia antes de o dia clarear. E as pessoas o seguiam com reza e cânticos, alguns mais à frente, outros um pouco atrás, como em uma procissão. *E se saísse dez minutos da frente da gente, a gente já não alcançava mais.* Alguns relatos dizem que ninguém deveria caminhar à frente de quem estava carregando o morto. Os carregadores deveriam ser alternados de modo que o corpo do morto não tocasse o chão. Acreditava-se que ao tocar o chão, aquele local ficaria assombrado. Outros relatos, no entanto, descrevem que, a certa altura da estrada, a procissão fazia uma parada. *Chegava ali naquele pé de manga, não tem um pé de Manga ali na fazenda, pra lá do João, bem na beirinha do caminho? Ali eles descansavam quando iam com o defunto,* conta Eva.

Descansava-se e em seguida colocavam o defunto sobre as costas e seguiam com o cortejo fúnebre até chegar ao cemitério, nas margens do rio Ribeira. *Era aquela gentarada acompanhando, não era um ou dois, era uma procissão de gente. Era até bonito. Velhos e crianças, moleque de 10, 15 anos, todos iam ajudar.* E todos iam para a igreja do Batatal, que tem suas portas voltadas para o rio. *Era bonito na igreja, rezava duas vezes o terço. Terço rezado. Depois levava para enterrar.* Houve um tempo em que a própria família fazia a cova. Após o enterro, os familiares mandavam fazer a *catatumba* no cemitério. *Hoje, se morre alguma pessoa, ficam até meia noite e daqui a pouco não tem mais ninguém. Ficam só dois, três. Naquele tempo era bonito,* como conta Eva.

Para os moradores de Pedro Cubas e Sapatu a decisão quanto ao lugar para o sepultamento de seus mortos não é nada simples. Muitos dos túmulos de seus antepassados estão dispersos por entre pequenos cemitérios existentes na região. Atualmente são três os principais cemitérios em que seus mortos estão enterrados: no sentido do curso do rio Ribeira, em sua margem esquerda encontram-se os cemitérios do Remanescente de Quilombo de Ivaporunduva e da Barra do Batatal; em sua margem direita, situa-se o cemitério de Itapeúna, sendo este compartilhado por quilombolas e povoados vizinhos. Com menor frequência outros cemitérios foram mencionados nas narrativas de meus interlocutores. As famílias quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas ressentem-se pelo fato de nestes locais já não haver espaço adequado para sepultar os parentes falecidos, dando-lhes morada definitiva e reunindo-os aos restos mortais de seus antepassados. Nos parágrafos a seguir descrevo o drama vivenciado por uma família quilombola de Sapatu que não pôde enterrar seu ente falecido de forma adequada. A solução encontrada e os desdobramentos produzidos lançam luz sobre algumas apreensões acerca da vida e da morte entre esses coletivos.

2.2.2. *Quando nem a terra come*

Logo nas primeiras semanas de minha chegada em Sapatu, em março de 2018, um senhor muito querido entre os moradores acabara de falecer. Conforme seu desejo em vida providenciou-se para que o corpo deste senhor fosse enterrado no cemitério da Comunidade Remanescente de Quilombo de Ivaporunduva, ao lado de seu pai e outros familiares que ali jaziam³². Para que os ritos de sepultamento fossem iniciados, e com a

³² Em Sapatu, atualmente, não há um cemitério. Seus mortos são sepultados nos cemitérios do Batatal, Itapeúna, Ivaporunduva e Barra do Braço.

escassez de espaço para a abertura de novos túmulos neste antigo cemitério, fez necessária a exumação de um outro corpo. De acordo com os relatos de meus interlocutores, com a abertura da *cova*, fechada havia seis anos, o corpo do defunto surgiu *intacto, estava meio inteiro, não apodreceu*. De acordo com os relatos, *o cabelo do peito estava normal, parecia até que tinha sangue na cabeça*. Junto ao corpo havia água, pois o caixão havia sido enterrado em uma poça d'água.

Familiares e amigos que acompanhavam o sepultamento ficaram abalados e constrangidos ao ver que aquele homem muito querido entre os moradores de Sapatu, *um homem tão trabalhador*, seria enterrado dentro d'água. Mas o que provocou espanto ainda maior foi o fato de o corpo do defunto exumado estar intacto a ponto de ser reconhecido entre as pessoas ali presentes. Segundo explicaram-me, tratava-se de um morador de uma localidade vizinha, muito conhecido na região por sua má conduta:

O mistério é: por que o corpo não se decompôs? E por que tanta água ali? Aí, como estava aquele coiso na hora, aí vieram perguntar pra mim: e agora o que a gente vai fazer? Eu rapidamente pensei assim, o que está indo aqui é o corpo dele, a alma dele já está com Deus, então acho que a gente tem que pensar diferente. Como já deu tudo daí, e a gente não tem como arrumar outro lugar. Sobrou a decisão final pra nós. Então eu falei, pode proceder ao enterro, pode fazer, porque não tem muita opção. Aí continuou o trabalho. Só que nisso o pai dele foi lá e olhou de perto e colocou na cabeça. Porque a pessoa de quase oitenta anos nunca viu acontecer isso. Eu também não. Tenho 61 e nunca vi. Aqui nesse lugar, em André Lopes pra cá, onde tem conhecido nosso a gente aí no enterro né. Direto a gente vai ao enterro das pessoas. E nunca a gente viu isso aí. (Ivo Santos Rosa, guia turístico, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, fevereiro 2018).

E ao perguntar-lhes sobre o corpo exumado, responderam que não lhes causava tanta surpresa o corpo que não se decompôs, por se tratar de *uma pessoa muito violenta e desordeira*. Perguntei-lhes então como o um corpo intacto, que se preserva após a morte poderia evidenciar algum castigo? Responderam-me que se tratava de uma *recusa da terra*. *Costuma-se falar de corpo seco e corpo santo*.

Esse é o famoso corpo seco. Não tão seco porque ele estava verde, estava inteiro. Aí ficou o mistério. Até um corpo seco a gente sabe que existe, já viu isso. O corpo seco ele não se decompõe, só que fica seco, fica com a pele, mas seco, não fica uma coisa tipo com sangue, como se tivesse enterrado naquele momento. E esse corpo estava assim. O corpo santo é o mesmo que o corpo seco, mas que já se decompõe na terra. Ele se decompõe inteiro e fica só o esqueleto. O Corpo Santo. Porque Deus não fala “veio do pó e ao pó voltará? Mais ou menos aí explica tudo. Você tem que voltar pra terra e a terra te aceitar. Então

voltará ao pó. E quando não aceita, alguma coisa errada o cabra tem. É mais ou menos uma leitura que a gente tem das conversas com as pessoas. (Ivo Santos Rosa, guia turístico, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

Contam os moradores de Sapatu, que quando a pessoa que *vai para terra e a terra não come* é porque esta pessoa em vida fez muita maldade. *É pessoa que foi muito ruim na vida que nem a terra quer comer. Deus fez o homem do barro né. Então, quando vai ser enterrado, o barro quer de volta. Então a terra come, só fica o osso. E quando nem a terra quer, é que a pessoa foi muito ruim, fez muita maldade.* “Não sendo a morte um fim” (Panagiotopoulos, 2017, p. 51), a decomposição do corpo é compreendida como um retorno à terra ou ao barro do qual nos originamos. Essa passagem ou transformação se afetiva com a assimilação (englobamento) do corpo pela terra.

Com essa visão, os quilombolas de Sapatu elaboram que a não decomposição do corpo, o *corpo seco*, corresponderia a um estado liminar. Condição de não “consolidação da situação de morte” (Giraldin, 2012, p. 4) que desencadeia a recusa do corpo pela terra. A interpretação é que a pessoa, em vida, cometera atos antissociais, por meio de uma conduta marcada pela injustiça, pela maldade e pelo egoísmo. Contrastivamente, o corpo que se decompõe, que é efetivamente *comido pela terra*, consolidaria o ato da morte. O *corpo santo*, neste contexto, é interpretado como a plena consolidação da morte de uma pessoa cuja vida foi conduzida com justiça, bondade e generosidade.

2.2.3. Visagens

Entre os quilombolas de Sapatu, as histórias sobre o tempo da *escravatura* remetem, principalmente, às *visagens* associadas às figueiras, às *taperas*, aos caminhos, às curvas da estrada SP-165, aos córregos, às lagoas, aos açudes, às valas e às margens do rio Ribeira. *Visagens* estão por toda parte e envolvem uma variedade de seres e termos, como *gente morta*, *espírito*, *coiso*, *mãe de ouro*, *mãe d'água*, *saci saperê* e os *donos dos lugares*. Apresentam-se aos vivos em sonhos, mas principalmente ao que caminham pelas matas e pelas estradas. Conversam, perguntam, andam com os vivos ou os fazem mudar seus trajetos, indicam lugares e *enterros*, os assustam. Diferem pelo que mobilizam e os efeitos que produzem na vida dos vivos, como desvios, acessos, passagens, atalhos.

Entre os moradores de Sapatu, a referência às *visagens* surge nos relatos sobre moradores que caminham em determinados horários ou nas proximidades da figueira, do córrego *urina da véia*, e em algumas curvas e pontos específicos da estrada em que graves acidentes ocorreram. Mas estas *visagens* não estão nos lugares, apenas. Elas transitam

entre os lugares e visitam as moradas como contou-me Pedrina Machado (*in memoriam*), uma senhora de 89 anos, moradora do sítio Indaiatuba, Quilombo Sapatu:

Aqui era terra de escravatura. Esse povo foi judiado, judiado. Aqui só tinha mato, onça, índio. Cansaram e guaritaram aqui. Tinha ouro nesse lugar, ouro e diamante. Aqui tem ouro. De lá até lá. A gente vê gente falando naquele ribeirãozinho, quem passava lá. Eu tinha um medo de ir lá. Ali na cozinha, tinha chegado da capuava, estava sol quente, uma mulher alegre, bem arrumada, bem rica, um cabelo bem preto, bem gorda, vinha vindo assim, e eu desconfiei porque ela vinha leve, criando um coiso assim... como uma renda bem alva... igual de gente que morre, que amarram aquele pano pra fechar a boca e não ficar muito com a boca aberta. Ela veio chegando na porta, eu voei o canto da mesa, ela sumiu. Eu falei, vai embora que eu não tenho papo com gente que já morreu. Eu tenho muito medo. Eu acho que ela vinha porque tem um enterro [ouro escondido] aqui, nesse meio aqui. É enterro que fizeram. Meu tio fez a casa ali e agora assustam ele. Aparece dentro de casa. É homem, é mulher, parece gente vivo.

Apareceu um homem ali, terno branco, um terno bem alvo, o cabelo dele bem alvo, cortado, um homem forte, com uma malinha de médico, ele passou do meu lado. Basta a gente piscar e ele some. Ele pegava um caminho. Uma neta minha ali embaixo, foi com a mãe dela arrancar um capim pra levar Cajati, foi arrancar, ela falou: 'está duro o chão mãe'. Aí ela falou, Valeria, vai buscar o enxadão pra quebrar o chão. Ela foi. Aí disse que um homem, esse mesmo homem, apareceu e falou: 'ô moça'. Eles falam com a gente. Ele fez três perguntas pra ela. Ela respondeu tudo. Ele já viu que ela não estava entendendo que ele era espírito, aí ela parou pra ele passar. E quando ela abaixou que ela olhou no chão, cadê ele. A boca dela endureceu, o queixo e a perna endureceram tudo de medo. Ela correu pra contar pra mãe dela. A mãe dela viu ela andando com o olho embucado, não conseguia falar. 'Valeria o que é isso?' Depois que ela contou, falou, 'se eu soubesse que era espírito de gente morto. Esse coiso perguntou e eu conversei com ele tudo, não sabia que era espírito de gente morto'.

Conversam mesmo, eles param a pessoa. Eles falam com a gente. Você tem coragem de atender eles? E eu tenho visto de noite, naquela casa que nós morávamos ali, vi coisas em riba das casas, eu contava pra João quando ele era vivo. Eu morria de medo. Ele contou pra Antônio meu filho que via coisas na casa e que não contava pra eu não morrer de medo. Falavam dos enterros que tinham aqui. A mulher falava, pra lá desse pé de pimenta aqui, pra lá do limoeiro, tem um tanto de ouro enterrado aqui. Ela mostrou o pau arcado onde estava o pote preto cheio de ouro. Ele tem medo. Minha filha tem medo. Esses dias ela dormiu com o marido aqui e apareceu um homem e falou 'Tirso, ali tem um enterro de ouro. Eles aparecem pra assustar a gente'. (Pedrina Machado, Sítio Indaiatuba, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

A referência aos *espíritos* que aparecem para indicar os locais dos *enterros de ouro* são comuns na região. Em Ivaporunduva, há o *caminho* ou *trilha do ouro* que leva

até o antigo cemitério. Contam seus antigos moradores que ao longo do caminho é possível reconhecer as marcas e os sinais da retirada das panelas e vasos de barro dentro dos quais o ouro era enterrado. Diz-se que os *pés de planta* são usados como *marcos* para sinalizar o local dos *enterros*, em especial a figueira e a guararema. Em seu relato, Pedrina aponta o limoeiro.

É interessante notar que os *espíritos* que se apresentam às pessoas para avisá-las sobre os *enterros* são seres que não obtiveram *descanso* na morte. Talvez o não descansar de um espírito possa ter relação com seu proceder em vida. O *enterro* emerge como uma imagem da vida conduzida com avareza em um contexto de muitas dificuldades. Pedrina enfatiza em seu relato que o povo desse lugar foi muito *judiado*. Os *espíritos* sobre os quais Pedrina discorre, que ora aparecem para conversar, ora para assustar, são descritos como seres ricamente adornados, com suas roupas alvas. O que podemos observar nas narrativas aqui transcritas, é a relação entre um modo de ser na vida e um modo de ser na morte sendo mais uma vez reafirmado.

2.2.4. Lugares dos mortos

Durante minha pesquisa de campo em Pedro Cubas, pude acompanhar os instantes finais de um velório de um morador de Pedro Cubas. Toda a comunidade parecia estar presente no salão da Igrejinha da barra do Batatal, cujas portas estão voltadas para o rio Ribeira. O sepultamento aconteceu no cemitério localizado ao fundo da igreja. Local em que os habitantes de Pedro Cubas realizam os rituais da Recomendação das Almas. Apesar de ter acompanhado apenas o desfecho desse velório, chamou-me atenção o fato de as pessoas saírem do cemitério e caminharem alguns metros até o rio Ribeira para lavarem os pés e as mãos. De acordo com meus amigos e interlocutores quilombolas, é necessário lavar os pés e as mãos para que a terra do cemitério não seja conosco transportada. Trazer a terra do cemitério consigo constitui um ato de perigo para os vivos, que podem vir a experimentar a perspectiva a partir da qual o invisível torna-se visível, uma condição de abertura para os encontros incertos com os espíritos e as almas que povoam os caminhos.

Cemitérios são lugares dos mortos que integram a “territorialidade dos vivos” (Feijó e Viegas, 2017, p. 275). As entradas e saídas dos vivos neste domínio de terras exigem, evidentemente, controle e negociação. Neste sentido, lavar-se nas águas do rio Ribeira permitiria, por assim dizer, reestabelecer os limites transpostos entre o mundo dos

vivos e o mundo dos mortos. A utilização de banhos, ervas e resguardos de alimentos como práticas despoluidoras do corpo enlutado nos dias que se seguem ao sepultamento dos mortos podem ser verificadas entre povos ameríndios e diversos outros contextos etnográficos (Giraldin, 2012).

Ao falar sobre os mortos e sobre como os quilombolas de Pedro Cubas e Sapatu mobilizam noções e um conjunto de ações em torno do episódio da morte, tentei explicitar como relações são feitas, refeitas e desfeitas entre vivos e mortos, de modo a fazer ver aspectos da cosmologia e as próprias noções de vida e morte entres esses povos. Estas narrativas nos fazem ver a importância e a centralidade das águas do rio Ribeira nas dinâmicas de colaboração, proteção e negociação entre seres, *forças* e mundos que coexistem nestas terras.

SANTAS QUE CAMINHAM, RIOS QUE CORREM

Terceiro Ensaio

“Uma parte do meu ser que é a água
resfriando a outra parte que é o fogo,
por uma outra parte que é o ar, evaporou
E transfluindo pelo espaço cosmológico
nesta parte que é a terra, encorpou
E confluindo com outras vidas em outros corpos,
existindo e resistindo, aqui estou”

Antônio Bispo dos Santos, Nêgo Bispo
Escritor e poeta quilombola³³

³³ “Nêgo Bispo: vida, memória e aprendizado quilombola”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=gLo9ZNdgJxw> Acesso 06 de julho de 2021.

3.1. O fluxo das águas e a configuração dos lugares

Em uma de minhas *paradas* nos *sertões* de Pedro Cubas, Eva, amiga e interlocutora, contou-me que assim como Deus e os santos, nós também temos uma imagem que circula pelo mundo, para nos lembrar das pessoas que viveram e morreram naquelas terras.

Dizem que Deus não tem imagem. 'Aonde' que Deus não tem imagem? Se Deus não tivesse imagem não existia mundo pra nós. Igual nós. Nós estamos aqui. Se nós morrermos, mais um pouco de dias nós estamos por aí, tá nossa foto para contar que foi nós que morreu naquela terra. Agora diz que Deus não tem. Nós somos semelhante dele. Nós não temos foto? Mesma coisa é o santo. (Eva, Pedro Cubas, Notas de Caderno de Campo, setembro de 2017).

Diferente de Deus, cuja imagem e semelhança se faz ver e viver em cada um de nós, as santas e os santos possuem uma existência corporificada na forma de imagens impressas em papéis e fotografias, esculpidas em barro, madeira ou gesso etc. que caminham por entre as casas, seguindo os contornos dos rios e as ondulações do *chão muito pisado* dos terreiros, das *taperas*, dos *trilhos antigos* e das *capuavas* (roças distantes).

Essas imagens ou corpos santos habitam uma pluralidade de lugares: *lavras* ou *braços de terras*, terrenos, sítios, altares de capelas construídas nas margens do rio Ribeira de Iguape, oratórios domésticos, grutas, entre outros. Mas é sobretudo no movimento das procissões, que circulam pelos rios, moradas e capelas, junto ao povo, que os encontros e engajamentos com as santas e santos efetivam-se de modo mais potente. Entre os quilombolas de Eldorado, os encontros e as andanças com as imagens das santas e santos ocorrem nas circunstâncias mais cruciais: quando as chuvas cessam ou precipitam ininterruptamente, impossibilitando os mutirões; quando o fogo ateadado à capoeira escapa ao controle; na fabricação da *garrafada* e *preparados* dos curandeiros que reestabelecem o equilíbrio dos corpos; nas romarias pela água e pela terra; nas reuniões das Associações Quilombolas junto aos órgãos do Estado. Aos santos são dedicados dias específicos do ano, cujas celebrações são constitutivas da socialidade, das experiências cotidianas e rituais das comunidades. O ritmo das interações e celebrações dos quilombolas com o

escopo de santas, santos e entidades com os quais caminham e coabitam os lugares, desenvolvem-se ao longo do regime de cheias e vazantes do rio Ribeira e seus afluentes, que participam, em diversos momentos, da composição desse mundo onde cada ser está destinado a combinar terra e água no forjar de sua própria existência. Esse modo cíclico de vivenciar o tempo, ao longo de suas jornadas, desenvolve-se no imbricamento de diferentes marcações do tempo: o calendário religioso cristão, o percurso de seus ancestrais (parentesco), os ciclos de cultivo das roças de coivara, o calendário lunar, o calendário das reuniões das Associações Quilombolas.

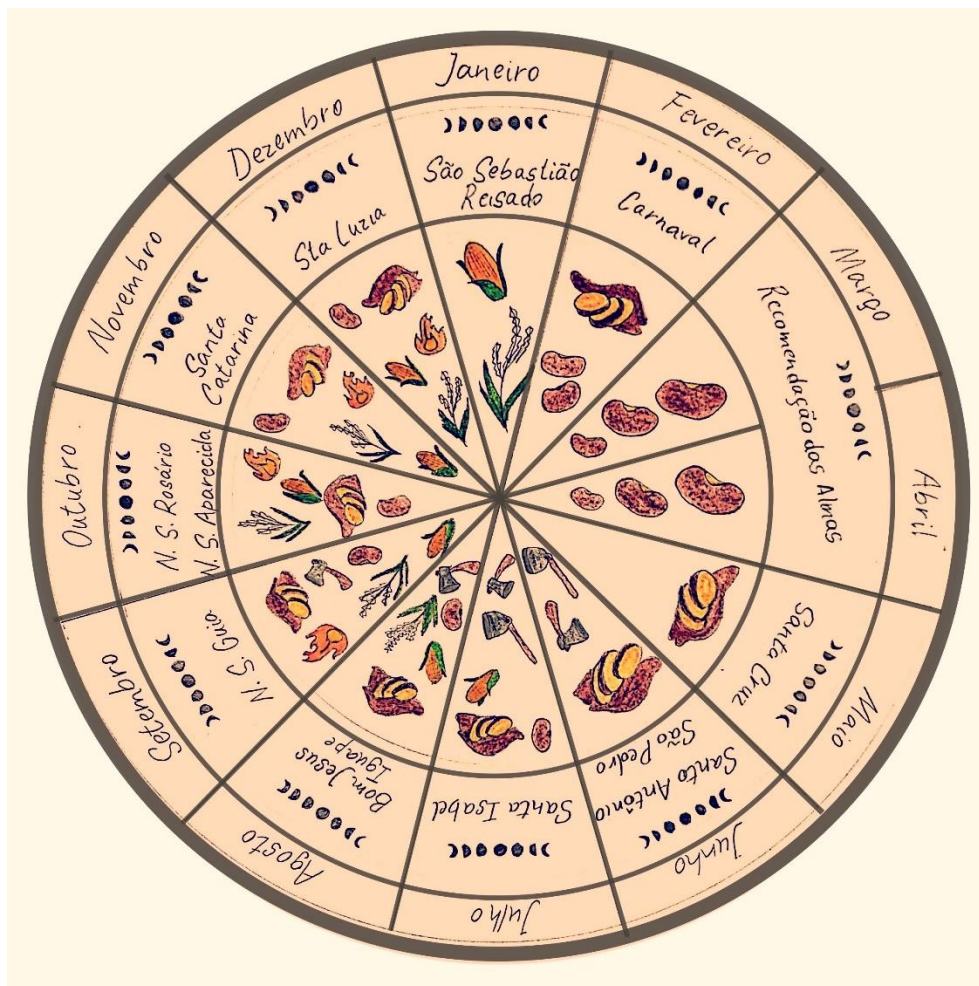


Imagem 3. Calendário Agrícola - Quilombolas de Eldorado. Autora: Ana Paula Gomes de Carvalho

Entre os quilombolas de Pedro Cubas, Sapatu (Eldorado-SP), com os quais convivi e realizei pesquisa de campo, as santas padroeiras - Santa Catarina, Nossa Senhora Aparecida e Santa Luzia – são consideradas as *protetoras do lugar* e *donas* das

terras que lhes foram consagradas. Neste mundo povoado e configurado por *donas e donos, protetoras e protetores dos lugares*, os santos são alguns dos diversos seres com os quais as pessoas se relacionam e estabelecem vínculos profundos no processo de habitação dos lugares. Assim, para esses povos, o entrosamento entre santas (quase sempre imagens de santas e nossas senhoras), pessoas e lugares, na terra e na água, cria as condições necessárias para que a vida, nessas paragens, continue a ser cultivada, em movimento e na multiplicidade. Entre os moradores de Sapatu e Pedro Cubas, a noção de *dona protetora* emerge como uma categoria importante para designar relações entre pessoas, santas e lugares, nas quais estão implicadas ideias de cuidado, afeto, condições de convivialidade e sistemas de posse contingente da terra.

O rio Ribeira e seus afluentes são alguns desses entes em torno dos quais heterogêneos modos de existência, em suas diferenças, se encontram, confluem, dando forma às paisagens no Vale do Ribeira. Como procurei descrever, estas interações ocorrem na experiência afetiva da circulação de uma pluralidade de corpos – pessoas, santas, terra e água -, que se deslocam entre as moradas, com as procissões que desenham e atravessam os rios, reuniões que negociam, tecem alianças e lutas conjuntas contra o aprisionamento das águas do rio Ribeira de Iguape por empreendimentos hidrelétricos. Nesta direção, busco apontar como na relação entre os moradores de Sapatu e Nossa Senhora Aparecida, estão conjugados processos de habitação e o prenúncio de um processo de autoidentificação quilombola³⁴.

Um indicativo dessa relação fundamental é que entre alguns coletivos quilombolas do Médio Vale do Ribeira e de outras regiões do Brasil, que lutam pelo reconhecimento de suas terras, as santas e os santos padroeiros tiveram papel político importante no processo de autoidentificação quilombola no interior de suas comunidades. Assim foi a

³⁴ Sobre este tema geral, são pertinentes as reflexões tecidas por Maria Walburga dos Santos (2013) em torno das procissões, festejos e romarias dedicadas aos santos (como São Gonçalo, Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio e Santa Bárbara) e o processo de autoidentificação quilombola entre os moradores da comunidade de Bombas, Iporanga-SP. O trabalho de Maria Celina de Carvalho (2006) também traz importantes relatos sobre as festas religiosas em homenagem às santas e os santos padroeiros frequentadas pelos moradores da Comunidade Quilombolas de São Pedro (Eldorado-SP). Sua etnografia descreve um importante evento no qual uma imagem de São Pedro é perdida no rio, acontecimento que levaria, alguns anos mais tarde, à refundação da localidade de São Pedro, até então designada por Lavrinha. A autora descreve esse processo de refundação por meio da passagem do tempo do “canoblé” (anterior aos anos 1960) para o tempo em que os cultos católicos tornam-se regulares. Para a autora, semelhante aos mutirões, os festejos religiosos reafirmam laços de parentesco e vizinhança, conectando os diversos bairros que compõem essa mesma rede. Ressalta, ainda, que os festejos anuais que comumente ocorrem nestas comunidades em datas específicas, desempenharam, em São Pedro, um novo tempo, uma fase em que “a luta pela vida significou também a luta pela terra” (idem, 2006, p. 128-130).

história de Nossa Senhora do Carmo com os moradores do Bairro do Carmo, localidade autodenominada quilombola, localizada na cidade de São Roque - SP. A etnografia de Ana Luísa Nardin (2019) mostra-nos como a relação dos “pretos do Carmo” com a Santa desdobra-se ao longo da história de constituição do coletivo, contada a partir do processo de escravização de seus ancestrais por uma ordem carmelita, dos conflitos fundiários com arrendatários da região e da luta contemporânea pela terra. Nessa trama, Nardin descreve como a paisagem vivenciada pelos moradores do Carmo foi sendo feita e refeita, na relação afetiva e cotidiana estabelecida pelos “pretos” com a Santa, bem como no processo de organização política. Processos que conformam o território atualmente em processo de reconhecimento pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Assim, argumenta a autora, a história dos “pretos do Carmo” está profundamente vinculada à história da Santa, que juntos se deslocam e interagem, desenhando lugares sagrados, a territorialidade e a própria luta quilombola (idem, 2019, p. 21).

O argumento que pretendo seguir é o de que as relações que os habitantes de Sapatu e Pedro Cubas estabelecem com as santas para as quais consagram suas terras são constitutivas de seus mundos vividos e das experiências de criar e recriar paisagens, corpos e lugares vitais, na forma de sucessivos deslocamentos espaços temporais ritmados pelo fluxo das águas do rio Ribeira, processos que definiram também suas diversificadas estratégias de territorialização. Assim, parto da ideia de que a vida cotidiana dos coletivos que coabitam no Médio Vale do Ribeira move-se pelos mesmos caminhos e, com frequência, toma a mesma direção das águas do rio Ribeira que correm para o mar de Iguape, em cujas margens, superfícies e profundezas tecem encontros com santas e santos, *Negros d'água e Negras d'água*, mortos, almas e *visagens*, e elaboram a própria existência.

3.2. A origem aquática de santas e santos

Eram três pescadores, uma rede e o rio Paraíba do Sul. Primeiro encontraram o corpo da imagem da santa, em seguida a sua cabeça. Sua aparição ocorreu no ano de 1717. Conta-se que, não tendo os pescadores até então encontrado peixes, após a aparição da imagem, a pequena embarcação quase naufragou com o tanto de peixe nas redes lanceadas no rio. Como não havia igreja, um dos pescadores levou-a para sua casa. A popularidade da santa, que fez com que os peixes enchessem a rede e a embarcação dos

pescadores do rio Paraíba, foi crescendo a cada dia. As pessoas foram se achegando e *cultuando* aquela imagem. Foi então que a devoção à Senhora Aparecida nas águas teve início. *Cada vez mais foi aumentando os devotos dela. Velas acendiam e apagavam sozinhas nas celebrações que eles faziam. O povo foi depositando fé e esperança. porque estavam vendo os prodígios que ela estava fazendo. Depois deram o nome para ela de padroeira do Brasil.* Dizem os moradores de Sapatu que *ela quis aparecer com aquela cor escura por causa dos negros.* Sua origem aquática e a cor preta são sempre enfatizadas nos relatos dos moradores, tal como descreve Eva, amiga e interlocutora quilombola de Pedro Cubas:

Nossa Senhora da Aparecida foi achada n'água, foram os pescadores que acharam ela dentro d'água. E todo mundo pode ver que ela é bem morena. (Eva, Pedro Cubas, Notas de Caderno de Campo, setembro de 2017).

No Médio Vale do Ribeira, a imagem de Nossa Senhora Aparecida é celebrada em diversas localidades quilombolas. Sapatu, Nhunguara, Galvão, Praia Grande, Bombas e muitas outras *comunidades* a escolheram como sua *padroeira*, protetora de suas terras e de sua gente. Nossa Senhora Aparecida habita os altares das capelas católicas, de barro e alvenaria, edificadas junto ao rio Ribeira de Iguape e tributários, e os pequenos altares das moradas quilombolas. Nos meses de maio, no sábado que antecede o Dia das Mães, e outubro, Nossa Senhora Aparecida caminha com os seus devotos pelas terras que lhes foram doadas e/ou consagradas. Entre os quilombolas de Praia Grande (Iporanga-SP), o caminhar do cortejo que homenageia a santa percorre um trajeto que se estende entre a igreja e as margens do rio Ribeira (ISA, 2013, p. 56). Com os quilombolas de Sapatu, Nossa Senhora Aparecida caminha entre as margens do rio Ribeira e a igreja construída nas terras doadas e registradas em seu nome: o sítio Aparecida, onde também mora a família Rosa. É importante destacar que em ambas as celebrações, quilombolas e Nossa Senhora Aparecida principiam ou perfazem o caminhar junto às margens do rio Ribeira de Iguape.

Esta conexão entre as imagens santas e as águas do rio Ribeira está presente em diversas narrativas envolvendo a fundação e consagração das comunidades às santas e aos santos padroeiros. Um relato de Heloísa, uma jovem quilombola de São Pedro, descreve o episódio contado por seus antepassados em que a *comunidade*, antes consagrada à Nossa Senhora Aparecida, passa a adotar São Pedro como seu padroeiro.

De acordo com a jovem, a *comunidade* passou a consagrar São Pedro como padroeiro depois da queda de uma imagem no rio que entrecorta a localidade:

Mas pela história de São Pedro, antigamente era Nossa Senhora de Aparecida. Passou a ser São Pedro depois da queda do São Pedro no rio. Porque a história que eles falam lá, que é contado pelos mais velhos, é que o bairro levou o nome de São Pedro no caso, porque teve um homem que veio em Iguape, na Festa de Iguape. E ele estava levando pra Igreja, no caso ele levou uma imagem da Nossa Senhora da Aparecida que era de lá, e como ele achou muito bonita a imagem de São Pedro, e ele levou a imagem de São Pedro também. Quando ele foi atravessar lá na passagem de tio Darci, lá em cima, o rio estava cheio, e as imagens caíram na água, e ele só conseguiu recuperar a imagem de Nossa Senhora de Aparecida. E São Pedro sumiu na água. Falaram, é São Pedro, queria ficar no rio. Aí o rio ficou com o nome São Pedro. O rio que corta todo o bairro, aí ficou devoção de São Pedro. Mas era Aparecida. (Heloísa, jovem liderança quilombola de São Pedro, Eldorado - SP, Notas de Caderno de Campo, 2018).

A narrativa de Heloísa em torno da queda da imagem de São Pedro no rio, evento que tornaria o Santo, algum tempo depois, o novo padroeiro da comunidade, vai ao encontro da oralidade de outro morador de São Pedro, cujo relato é evocado no trabalho de Marina Celina de Carvalho desenvolvido junto à referida localidade (2006, p. 119):

“Em 1967, eu passando uma noite em casa dele [Izidoro Furquim]. Como meu padrinho que era, ele já tinha 86 anos de idade. Eu me pus a conversar com ele a respeito da vida desse povo do bairro São Pedro. Ele me contou muitas histórias que eu fiquei sabendo. Assim que eu perguntei por que colocaram o nome de São Pedro nesse rio, ele me contou a história. Isso aconteceu em uma data que ele não sabia, mas os pais contavam. Bernardo Furquim e seus companheiros eram canoblé e carregavam na mala as imagens de Santo. Tinha São Pedro e São João, que eles carregavam em toda a parte que iam. Um dia foram pesquisar ouro no rio até a barra do São Pedro. Esse dia, à tarde, deu uma chuva muito forte, encheu o rio e eles não podiam passar porque tinham motivo para outro dia. Com isto, a noite chegou e o rio não abaixava. Eles resolveram fazer um facho de taquara e colocar uma pedra de resina de jatobá para acender o fogo no facho para alumiar e para eles irem embora. Depois de terem atravessado dez travessias do rio, outra estava muito funda e forte. Eles entraram na água, um atravessou bem, outro resvalou numa pedra e rodou um pouco. Aí ele perdeu a imagem de São Pedro e ficou a de São João. Este rio, ele chamava de rio do Boqueirão. Desse dia em diante, ficou chamado rio de São Pedro”. (Carvalho, 2006, p.119).

Em homenagem ao rio, alguns anos depois, a localidade antes designada por Lavrinha passa também a se chamar São Pedro. As fortes relações entre as santas e os santos e as águas do mar e do rio são bastante relevantes no Vale do Ribeira. De modo semelhante à Nossa Senhora aparecida nas águas do rio Paraíba do Sul, a imagem de Bom Jesus de Iguape, o santo mais prestigiado e festejado na região do Vale do Ribeira, foi encontrada por dois indígenas na Praia do Una (Jureia), entre as cidades de Iguape e Itanhaém, onde se situa a foz do rio Ribeira de Iguape. A imagem retirada das águas do mar foi então colocada na areia, em pé, com o rosto virado para a nascente, junto das botijas de azeite doce que lhe acompanhavam na caixa em que fora encontrada. Ao retornarem, os indígenas encontraram a imagem voltada para o poente. (Paes, 2014,). Logo a notícia se espalhou entre os povoados e os moradores de Iguape foram até a Barra do Ribeira para buscar a imagem e levá-la até o morro do Espia. Após ser lavada e decorada, no dia 02 de novembro de 1647 a imagem foi “entronizada” no altar-mor da antiga Igreja da Nossa Senhora das Neves, padroeira de Iguape³⁵. Tal como a imagem de Bom Jesus de Pirapora, encontrada nas águas do rio Tietê, o aparecimento da imagem do Bom Jesus de Iguape no mar da Jureia deu início a romarias e peregrinações de devotos das mais diversas localidades do Vale do Ribeira, a fim de participar de sua festa, realizada todos os anos, no dia 6 de agosto (Scarpin, 2006, p. 272)³⁶. A construção desses santuários de peregrinação nas proximidades das águas em que foram encontradas as imagens das santas contribuiu para que muitos romeiros chegassem pelos rios e pelo mar (Diegues, 2006, p. 235).

Ambas as imagens santas encontradas nas águas se tornaram amplamente celebradas nas festividades católicas em todo o Vale do Ribeira. Segundo Antônio Carlos Diegues (2006), na região sul do Brasil, há uma grande quantidade de centros de romarias que se originaram com a aparição de imagens santas nas águas do mar ou dos rios (p. 232). Estas narrativas em torno dos corpos santos e objetos sagrados encontrados nas águas doces dos rios e nas águas marinhas do Sul são muito distintas dos relatos das aparições dos santos padroeiros do Nordeste do Brasil. No Nordeste seco, descreve

³⁵ Para mais informações sobre a história da Imagem de Bom Jesus de Iguape, ver <https://www.senhorbomjesusdeiguape.com.br/artigo/historia-da-imagem-do-senhor-bom-jesus-de-iguape.html>. Acesso em 16 de março de 2021.

³⁶ Entre os meses que convivi com os moradores de Sapatu, acompanhei a passagem de diversos peregrinos pela estrada de Eldorado-Iporanga, os quais eram saudados com muita alegria. Com os quilombolas de Eldorado, viajei até a cidade de Iguape, no dia 06 de agosto de 2018, para acompanhar as celebrações tão aguardadas deste santo que, depois das (os) santas (os) padroeiras (os) de suas respectivas comunidades, é considerado o principal santo católico para os quilombolas com os quais realizei pesquisa de campo.

Diegues, são comuns os relatos sobre santos e santas aparecerem depois de uma queimada, mas em nenhuma circunstância nas águas. Por outro lado, na região Norte do país, onde as águas são abundantes, a aparição de São Benedito da Praia, Nossa Senhora de Nazaré ou dos Círios estão intimamente relacionadas às águas (idem, 2006, p. 233).

A origem aquática das santas e santos cultuados no Médio Vale do Ribeira aponta para a centralidade das águas do rio Ribeira nas práticas constitutivas da vida diária, das pessoas e das relações que os povos diversos que coabitam estas paragens estabelecem entre si, com outras entidades e com o mundo circundante. Esse vínculo profundo com as águas se faz ver no ir e vir das procissões que caminham com as santas em direção ao rio Ribeira, na presença de igrejas e capelas construídas ao longo de suas margens e que ainda hoje mantêm suas *portas mestras* voltadas para o rio.

Esta conexão entre as portas das igrejas e as águas do rio Ribeira são enfatizadas nas narrativas recolhidas entre os moradores de Eldorado, que relacionam as contínuas inundações e destruições provocadas pelas enchentes do rio Ribeira à alteração das portas mestras da Igreja de Eldorado. De acordo com relatos recolhidos pela historiadora Gabriela Paes (2014, p. 16), desde que a porta da Igreja Matriz de Eldorado foi alterada nos anos 1940, paira uma grande maldição sobre o município:

“Diz a população de Eldorado que uma maldição paira no município desde que um padre alterou a porta da igreja, nos anos 1940, transformando a porta do fundo em porta da frente e fechando a antiga porta principal. Assim, a igreja virou as costas para o rio Ribeira. Contam que o fato deu início a uma sucessão de desventuras que só terminarão quando a Igreja voltar-se para o rio Ribeira. Relatam que o rio ressentiu-se de ter sido abandonado e também sofre por ter águas cada vez menos abundantes e com menos peixes. Há dezenas de anos o rio inquieta-se com os projetos de construção de hidrelétricas que ameaçam aprisionar suas águas. De vez em quando, manda uma enchente avassaladora” (Paes, 2014, p.16).

De fato, as grandes enchentes que atingiram a cidade de Eldorado nas últimas décadas (1997 e 2011) são consideradas pelos moradores de Sapatu e Pedro Cubas eventos extraordinários ao ciclo de cheias e vazantes do rio. Isso vem ocorrendo cada vez mais frequente, mesmo quando as *portas mestras* de capelas e igrejas construídas pelos antepassados dos quilombolas de Eldorado, como a Igreja de Ivaporunduva - permanecem voltadas para o rio Ribeira. Razão pela qual estes coletivos caminham ao longo das margens do rio Ribeira com Nossa Senhora Aparecida, com pesquisadores e agentes Estado, tecendo alianças, reflexões, negociações e lutas conjuntas.

3.3. Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos: nota historiográfica

Segunda a historiografia do Médio Vale do Ribeira, em Iguape e Cananeia, como em outras partes do Brasil, os padres e jesuítas da Companhia de Jesus foram os primeiros religiosos a organizar e propagar o catolicismo por meio do trabalho evangelizador das missões, atuação que perdurou entre o ano de 1577 (abertura do Livro de Tombo de Iguape) até a expulsão da ordem no ano de 1759 (Paes, 2014, p. 145). Pelo rio Ribeira e seus afluentes, missões evangelizadoras e bandeiras partiram em expedições em busca de riquezas minerais e propagação da fé cristã. O culto aos santos foi um dos principais modos de difundir a fé católica na vida religiosa local. As celebrações em homenagem aos santos do Vale do Ribeira eram organizadas por irmandades religiosas, instituições que, à época, assumiam responsabilidades religiosas, como a edificação de igrejas e capelas, a organização dos cultos aos santos venerados, entre outros (Mello e Souza apud Paes, 2014, p. 146). Nesse contexto, surgem importantes irmandades religiosas na Freguesia de Xiririca (Eldorado) e Vila de Iguape, tais como a Irmandade Senhora do Rosário dos Pardos e Pretos (criada em 1724 e aprovada em 1750) e a de São Benedito, que tiveram uma atuação expressiva entre a população negra de Iguape, atuando com o compromisso de encomendar missas para irmãos vivos e mortos, novenas e pela condução de festas e procissões, efetuar o pagamento dos párocos, oferecer tumba e sepultura aos irmãos falecidos (Paes, 2014, p. 154). Nossa Senhora do Rosário foi uma das santas mais cultuadas entre as Irmandades formadas por descendentes de africanos no Brasil (Paes, 2014, p. 207).

A festa em devoção à Nossa Senhora do Rosário teve um papel importante na difusão do catolicismo e no calendário de celebrações das comunidades e bairros rurais do Médio Vale do Ribeira. Às margens do rio Ribeira de Iguape, em Xiririca (Eldorado), por volta do ano de 1775, uma capela dedicada à Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos foi edificada, em taipa e pilão, por homens negros escravizados nas atividades de extração do ouro, na região de Ivaporunduva. Suas *portas mestras* sempre estiveram voltadas para o rio Ribeira, de onde chegavam os devotos do *tempo da canoagem* para receberem os sacramentos, especialmente o batismo e o casamento.

Em “Caipiras Negros do Vale do Ribeira”, Renato Queiroz (1983) descreve a movimentação em torno da “festa da Padroeira” de Ivaporunduva, realizada no primeiro domingo de outubro. A celebração transcorria ao longo de três ou quatro dias, sendo o

primeiro dia dedicado à novena, o segundo à missa, à procissão e aos festejos, que continuavam nos dias que se seguiam. Não sendo incomum que os festejos iniciassem na sexta-feira e findassem na terça-feira. Os rituais litúrgicos eram realizados por um padre ou vigário que subia o rio Ribeira de canoa, percorrendo o trajeto entre a paróquia de Eldorado até localidade de Ivaporunduva. Nessas ocasiões, os moradores aproveitavam a presença do padre na localidade para realizar batizados e sacramentos. De acordo com os relatos recolhidos por Queiroz, em anos anteriores à sua pesquisa de campo, realizada nos anos 1980, a bandeira com a imagem de Nossa Senhora do Rosário circulava junto aos canoeiros pelo rio Ribeira de Iguape, por entre as localidades e povoados vizinhos, como Sapatu e Pedro Cubas, para o recolhimento das ofertas e *prendas* recebidas pelo festeiro, posição sempre ocupada por um homem. O giro da bandeira de Nossa Senhora do Rosário pelas águas do rio Ribeira era marcado pelo bater da *caixa* e por um clima festivo e alegre:

"sempre era no mês de outubro. Quando o padre chegava, tinha leilão. Primeiro tinha a novena e no outro dia nós fazia a missa, era o padre que rezava. No leilão tinha porco e frango assado. Tinha também ovos, banana, doce, verdura, bastante coisa. Quem recolhia as prendas era o "festeiro", e o povo oferecia as prendas para o leilão. O festeiro era rifado, sorteado, tirado na sorte, todo ano era um diferente. Só podia ser homem, mulher não podia. Saía a bandeira com a caixa batendo, percorria de canoa a Barra do Batatal, o Pedro Cuba [bairros vizinhos] ... A bandeira era num cabo de pau, tinha a fotografia da santa. Era três que ia na canoa: o que carregava a bandeira chamava 'arférió' [alferes], o ajudante era o 'camarada' e o batedor de caixa sempre era um moleque. Quando a gente ouvia a batida de caixa e tava na roça, a gente vinha ver, já dava o sinal. Nesse tempo era de canoa, não tinha estrada. Aí dava a oferta, de dinheiro e de prenda, negócio de ovo, frango, tinha algum que até leitoa dava. (...) Naquele tempo era três dias de festa: começava sábado, domingo, terminava segunda-feira. Às vezes ficava até terça-feira. Três dias antes preparava as prendas, salgava as carnes, e o padre vinha sexta-feira e ia embora na segunda-feira, fazia batizado e casamento também." (Queiroz, 1983, p.92).

O relato transcrito por Queiroz refere-se ao período em que a festa da padroeira Nossa Senhora do Rosário se desenvolvia no encontro entre a santa e as pessoas que circulavam nas canoas pelas águas do rio Ribeira de Iguape. Movimento que circunscrevia a localidade de Ivaporunduva a povoados vizinhos, os quais estão conectados por laços de parentesco. Neste período, e ainda atualmente, a festa da padroeira de Ivaporunduva constitui um momento em que famílias inteiras dos povoados vizinhos e cidades próximas se deslocam para encontrar os seus parentes, passando dias

ou semanas junto a eles. Com o passar do tempo, o giro de Nossa Senhora do Rosário e seus devotos pelas águas do rio Ribeira deixa de circunscrever outras localidades, à medida que estas, num movimento de diferenciação, passam a consagrar suas terras às suas próprias santas padroeiras. Conforme essas localidades rurais vão se constituindo como um só povo e consagram suas terras à santa protetora escolhida, as bandeiras e procissões passam a performar novos caminhos.

Atualmente, a circulação das famílias entre as *comunidades* ocorre por meio das diversas festas e procissões. A festa de Nossa Senhora do Rosário, do Divino Espírito Santo, a Recomendação das Almas e Romaria de São Gonçalo e a Festa de Santa Cruz estão entre as principais procissões e festejos do Médio Vale do Ribeira. (Queiroz, 1983; ISA, 2013; Paes, 2014). Como se verá ao longo deste ensaio, esses encontros entre vidas caminham juntas com as *santas protetoras*, nas procissões ou nos giros das correntezas dos rios, apontam na direção das vivências de relações de afeto e reciprocidade que criam e recriam corpos, lugares vitais e os contemporâneos movimentos quilombolas.



Imagem 4. Capela Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Quilombo Ivaporunduva, 2017.

Assim, a historiografia relacionada à região aponta para o surgimento, na localidade de Ivaporunduva, de um catolicismo fundado na devoção à Nossa Senhora do Rosário e outros santos do panteão católico. Como pretendo demonstrar nas seções seguintes, num movimento de dispersão, as famílias originárias de Ivaporunduva passam a se espalhar por outros sertões e paragens, cujas terras serão consagradas às suas próprias santas protetoras. Este movimento de diferenciação entre os coletivos negros do Médio Vale do Ribeira pode ser observado na fundação da comunidade de Sapatu. Assim, aponto para as práticas constitutivas da socialidade e da territorialidade envolvidas nas relações dos habitantes de Pedro Cubas e Sapatu com Santa Catarina, Santa Luzia e Nossa Senhora Aparecida. Ao caminharem e engajarem-se com as santas, os quilombolas forjam conexões entre si, com entidades não humanas e com os coletivos que coabitam as margens direita e esquerda do médio curso do rio Ribeira de Iguape. Argumento que para esses povos, o entrosamento entre santas, pessoas e lugares, na terra e na água, cria as condições necessárias para que a vida, nessas paragens, continue a ser cultivada, em movimento e na multiplicidade.

3.4 O caminhar de Santa Catarina

Numa tarde quente de novembro de 2017, eu e Leide, companheira incansável de minhas andanças pelos *sertões* de Pedro Cubas, seguimos em direção à Vila de Santa Catarina, uma área entrecortada pelo rio Pedro Cubas e o rio Ivaporunduvinha, onde estão situadas a igreja católica dedicada à Santa Catarina, quatro templos evangélicos, uma biblioteca, um barracão, o salão comunitário da Associação, uma creche, um posto de saúde, um campo de futebol e um conjunto de casas de alvenaria construídas entre os anos 2006 e 2008 pela Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado de São Paulo (CDHU). Dizem os antigos moradores católicos de Pedro Cubas que esse *pedaço de terra* pertence à Santa Catarina, *a protetora do lugar*, pois assim se fez cumprir o desejo dos *mais velhos* que doaram aquelas terras como uma promessa à Santa, conforme conta Leide:

Esses terrenos aqui deram tudo pra Santa. Foi doado tudo, lá pro morro tudo, tudo da Santa. Ela é a protetora que ficou no lugar né. Colocaram e ficou pra sempre. Esse pedaço vai ficar só no nome dela. Feito cabeçario do lugar. Desde lá do morro, tudo foi doado para Santa Catarina. Fizeram casa num lugar que era dela. Essa terra não é de ninguém. Ninguém é dono. Era os mais velhos que deram, era promessa

que eles fizeram. (Leide, agricultora, Pedro Cubas, Notas de Caderno de Campo, novembro de 2017).

A doação de terras e o seu registro em nome de Santas e Santos do panteão católico remetem a uma prática comum nos bairros e comunidades rurais do Vale do Ribeira, bem como em diversos outros contextos etnográficos, como aponta a etnografia de Ana Luísa Nardin (2019), sobre os “pretos do Carmo”. Entre os quilombolas com os quais convivi e desenvolvi pesquisa de campo, as santas padroeiras são chamadas de *donas e protetoras* do lugar.

Contam os antigos moradores católicos de Pedro Cubas que no *tempo de primeira*, antes da primeira igreja consagrada à Santa Catarina, construída com barro e depois reconstruída com *material*, os moradores rezavam o terço nas casas e nos cruzeiros. Nos dias dos Santos, as pessoas *começavam a rezar desde a capuava*³⁷. Para celebrações mais importantes, como os casamentos, os moradores de Pedro Cubas seguiam de canoa pelo rio Ribeira, ou a pé, até a Igreja de Itapeúna, uma localidade situada entre Pedro Cubas e o centro da cidade de Eldorado.

A igreja de Santa Catarina, situada no centro da vila que leva o nome de sua protetora, é formada por um pequeno salão, com uma entrada principal e duas entradas laterais. As portas de madeira permanecem abertas para iluminar e arejar a igreja, que só é aberta aos domingos e dias santos. Em uma área mais elevada, está situado o altar, cuja superfície é revestida por um tapete verde de grama sintética. Ao fundo do altar, do lado direito, há um pequeno cômodo onde são guardados os objetos litúrgicos. No altar encontram-se duas grandes imagens: Nossa Senhora Aparecida, posicionada no lado esquerdo, e Santa Catarina, no lado direito. No centro do altar, há uma mesa adornada com uma toalha de renda branca, sobre a qual estão dispostos um crucifixo de metal, uma vela amarela, um cesto de fibras e cadernos de cantos.

O dia 25 de novembro é a data mais aguardada pelos fiéis e devotos de Santa Catarina que, ao longo de toda semana que precede o dia da santa, iniciam a novena e os preparativos da igreja e do salão da Associação, onde são realizadas a missa e a festa em sua homenagem. Logo pela manhã, as mulheres adornam o andor que levará Santa

³⁷ Para minhas interlocutoras e interlocutores de Sapatu e Pedro Cubas, *capuava é onde o pessoal trabalhava na lavoura. Nestes lugares, há uma casa ou um rancho de pau-a-pique, e as pessoas iam e passavam o dia ou uma semana.*

Catarina para a pequena procissão que percorre a vila. As crianças trazem flores de todas as cores, apanhadas nos quintais e caminhos que conectam as casas dos moradores da vila. As rosas vermelhas são depositadas sob os pés de Nossa Senhora Aparecida. Já as flores coloridas são cuidadosamente colocadas sob os pés da Santa homenageada. Uma grande folha de palma é cuidadosamente arranjada atrás do corpo da Santa Catarina, conferindo-lhe um aspecto majestoso. As partes em madeira do andor são recobertas com papel nas cores verde e vermelho, as cores da vestimenta da santa. Por fim, o corpo da santa é envolvido por um pequeno rosário de contas verdes.

Os dias das(os) santas(os) padroeiras(os) das comunidades quilombolas são dias muito aguardados pelos devotos que recebem o Padre da Igreja Matriz de Eldorado (consagrada à Nossa Senhora da Guia) que para estas localidades se desloca para a realização da missa e da procissão das(os) santas(os) celebradas(os). Em todos os outros domingos e dias santos do ano, o ritual litúrgico é realizado por moradores, homens e mulheres, de Pedro Cubas. A celebração dedicada à Santa Catarina se inicia com uma missa na pequena igreja. A história da Santa e a trajetória da Comunidade de Pedro Cubas são detalhadas e entrelaçadas pelas narrativas do padre que, com seu cavaquinho, dá o tom e o ritmo dos cantos entoados à santa. No 25 de novembro e na Recomendação das Almas, os moradores mais jovens de Pedro Cubas ainda podem ouvir o violão de Bertolino, o mais antigo morador de Pedro Cubas. A segunda parte da celebração é anunciada pelos fogos e rojões manuseados por Antônio Jorge, o presidente da Associação e *cabeçario* do lugar. Homens e mulheres posicionam-se na porta central da igreja para receberem o andor com a santa. Crianças e cachorros aguardam do lado de fora. Muitos moradores, católicos e não católicos, achegam-se nas portas das casas para verem a procissão passar. O padre segue à frente dos devotos, com seu cavaquinho, abrindo os caminhos para o andor da santa, singelamente adornado com flores e folha de palma. Levada sob os ombros dessa gente da terra, lavradores quilombolas e não quilombolas, homens e mulheres *nascidos e criados* em Pedro Cubas, e aqueles que por esta comunidade são recebidos e acolhidos, Santa Catarina caminha pelas terras que lhe foram dadas, com suas ruas, morros e moradas, no *sertão* de Pedro Cubas.

O caminhar da santa e dos devotos segue pelo lado direito da igreja, por uma pequena rua à qual se tem acesso ao morro onde está situado o cruzeiro da comunidade de Pedro Cubas. Acompanhados pelas crianças, os mais idosos sobem um pequeno *morro* que os leva ao cruzeiro. Em frente ao cruzeiro os mais jovens se revezam para o

transportar do andor. Nesse ponto mais alto da localidade, pode-se contemplar grande parte das moradas que formam a pequena vila circundada pelo mar de morros da Serra do Mar. O morro do cruzeiro é um local importante para os habitantes de Pedro Cubas. Nele está fincada uma grande cruz que, segundo Antônio Jorge, tem a forma semelhante ao corpo humano, quando posicionado verticalmente e com os braços abertos. Ao pé da cruz é possível notar as marcas das inúmeras velas ofertadas pelos devotos. Após alguns minutos diante do cruzeiro, o andor de Santa Catarina é conduzido pela procissão que contorna a vila e retorna para o interior da igreja. Ao final, com o encerramento da missa, os fogos voltam a estourar, anunciando o início do festejo da santa homenageada.



Imagem 5. Santa Catarina e os quilombolas de Pedro Cubas, 25 de novembro 2017.

Somente após o anoitecer a festa de Santa Catarina acontece no Galpão da Associação de Pedro Cubas. Por se tratar de um dia em que a comunidade recebe muitos visitantes de outras localidades, a Associação contrata cantores conhecidos na região para animar os convidados. Porém, antes que o baile tenha início, são realizadas algumas rodadas de bingo, com o sorteio de frangos, utensílios domésticos e pequenos aparelhos eletrônicos. Nessa ocasião, os recursos arrecadados são direcionados à igreja e à Associação Quilombolas, que faz o pagamento ao cantor contratado e, quando possível, realiza melhorias nos espaços comuns e equipamentos utilizados pela comunidade. Ao

final do bingo, os participantes recolhem suas cadeiras e mesas e as colocam nas laterais do salão, de modo a permitir que o espaço esteja livre para o baile ou forró que findará somente ao amanhecer. No baile, dançam mulheres e homens, jovens e idosos, casados e solteiros, católicos e não católicos. Até mesmo as crianças são encorajadas a juntarem-se à grande roda de dançarinos que se forma no salão.

Santa Catarina movimenta os moradores de Pedro Cubas que *com* ela andam e celebram para reiterarem suas obrigações com a santa, assim como com as pessoas e as terras que se encontram sob a proteção. Ao movimentarem-se com Santa Catarina, os moradores de Pedro Cubas refirmam sua aliança com a santa que lhes concede a chegada das chuvas, criando as condições para a abertura de clareiras temporárias nas capoeiras pelas famílias que, em seus pequenos atos e encontros diários, continuam a cultivar a vida e a elaborar sua própria existência, na *força* da terra.

Santa Catarina tem o seu altar, seus oratórios domésticos e suas terras registradas em seu nome, mas é movimentando-se com os habitantes de Pedro Cubas por entre as casas, as trilhas e as margens do rio Ribeira que uma rede de relações entre pessoas e lugares são desenhadas e redesenhadas. Santa Catarina habita os sertões de Pedro Cubas - um mundo povoado por santas e santos, *donos*, almas, *visagens* e uma miríade de seres d'água - e com seus moradores constrói vínculos, interage, negocia e intercede, participando ativamente da vida cotidiana. Na casa de Leide e Antônio Jorge, esta relação se efetiva e é atualizada ao amanhecer e ao anoitecer, por intermédio das preces dirigidas à Santa Catarina, Nossa Senhora Aparecida, São Benedito, São Gonçalo, Bom Jesus de Iguape, Divino Espírito Santo e a uma pluralidade de santas e santos do panteão católico cujas imagens de barro, madeira, gesso ou papel impresso, povoam e adornam o pequeno altar, as portas e as paredes da morada. Quando uma graça alcançada é atribuída às santas ou aos santos cultuados, os devotos acendem velas, fazem festas, peregrinações, penitência, a depender do tipo de necessidade, aflição, pedido ou milagre reclamado e concedido. Entre os moradores de Pedro Cubas a estação quente, e, por vezes seca, que se aproxima das celebrações dedicadas à padroeira é chamada de *verão de Santa Catarina*. Leide conta que *antigamente, quando passava algum tempo sem chover, os antigos que eram muito religiosos faziam penitência*. Estes devotos caminhavam descalços um trajeto de 12 km, até a barra do rio Ribeira de Iguape. Consigo levavam a imagem de Santa Catarina, Santa Luzia e a Santa Cruz. Ao chegarem nas margens do rio, os penitentes lavavam os pés e colocavam seus tamancos para entrarem na Igreja de Nossa

Senhora da Boa Esperança. As três imagens levadas pelos penitentes eram então colocadas sob o altar da igreja cujas portas estão voltadas ao rio Ribeira. Ao final, o cortejo retornava a Pedro Cubas trazendo em sua companhia outras imagens santas, que por um certo tempo permaneciam no altar da igreja de Pedro Cubas. Esses deslocamentos espaciais das santas e santos e sua circulação entre o *sertão de* Pedro Cubas e a barra do rio Ribeira de Iguape interconectam as pessoas e os lugares ao rio Ribeira.

O caminhar de Santa Catarina com os moradores de Pedro Cubas até as margens do rio Ribeira deixa claro que os rios e cursos d'água fazem parte de uma topografia ritual, cujos contornos se fazem e refazem à medida que são percorridas. Nela, as águas dos rios emolduram a vida e a experiências das pessoas, criam e recriam conexões temporárias entre os lugares, entre o passado e o presente, os rios e os parentes.

3.5. Águas que enredam os corpos: Santa Luzia e os *curandores*

Em meu caminhar com meus interlocutores e as santas e os santos, nas diversas procissões e romarias que acontecem nas *comunidades* espalhadas ao longo do rio Ribeira, ouvi alguns relatos sobre uma antiga procissão na água que ocorria em Pedro Cubas e apenas seus moradores mais antigos puderam conhecer: a procissão para Santa Luzia. Protetora dos olhos, Santa Luzia é aquela que conserva e devolve a luz dos olhos, a visão, ilumina e faz ver as coisas e os seres do mundo material e espiritual. Em suas diversas imagens e fotografias, a santa é representada com os olhos sobre uma bandeja.

Segundo a memória dos antigos moradores de Pedro Cubas, no dia em que a santa era celebrada, seus devotos a levavam para dentro do rio Ivaporunduvinha e a banhavam com suas águas. No sentido das águas que correm para o rio Ribeira, as águas que banham o corpo de Santa Luzia fluem em direção aos devotos, que ao adentrarem o rio, são envolvidos pelas águas que tocam e transpassam a Santa. É justamente na duração do fluxo das águas que correm e rodeiam o corpo de Santa Luzia, o corpo do rio e os corpos dos devotos que as águas se investem de propriedades de cura. Ao serem apanhadas e levadas aos olhos pelos devotos, as águas consagradas por Santa Luzia restituem a luz à visão apartada do mundo, iluminam os caminhos, efetuando a cura da cegueira física e espiritual.

Segundo o relato de minhas interlocutoras de Pedro Cubas e Sapatu, a procissão de Santa Luzia ocorria em uma altura do rio Ivaporunduvinha chamada Bruni, uma localidade bastante próxima do rio Ribeira e do cemitério em que os antepassados dos moradores de Pedro Cubas encontram-se sepultados. É importante ressaltar que os banhos de Santa Luzia ocorrem neste trecho específico do rio, em que o fluir de suas águas, antes de encontrarem o rio Ribeira, passam ao lado do cemitério onde ritos importantes como a *Recomendação das Almas* são praticados.

Embora o rito aqui descrito caracterize-se como parte de uma procissão de origem católica, é interessante notar que no Candomblé, religião de matriz africana, Santa Luzia é representada como Ewá, uma entidade feminina, relacionada aos dons da vidência e da intuição, sendo o seu nome e a sua morada de origem, um rio situado na Nigéria, o rio Ieuá ou Euá, em Iorubá Yêwá. Ewá é reconhecida e cultuada como aquela que vê além dos olhos. De modo semelhante, Santa Luzia e Ewá são celebradas no dia 13 de dezembro e correspondem, em suas respectivas tradições religiosas, a entidades relacionadas à visão, à percepção, à intuição e à clarividência. Dons que, de alguma forma, efetuam-se *com* e por meio das águas correntes dos rios. Sobre este tema, Arthur Ramos (2007), Nina Rodrigues (2004), Carneiro (1936) e Cascudo (1998) dedicaram importantes reflexões em suas obras a respeito das contribuições dos povos de origem africana às mitologias associadas às águas (Oxum, Obá, Oiá, Oxalá, Yemanjá) elaboradas no Brasil a partir do encontro de povos e cosmologias diversas colocados em contato sob escravismo (Paes, 2019, p. 72). O ponto para o qual chamo a atenção ao correlacionar estas duas entidades femininas relacionadas às águas dos rios, Santa Luzia e Orixá Ewá, é a conexão entre a água, a cura e a clarividência produzida a partir da experiência afetiva do encontro dos corpos da Santa, do rio e das pessoas.

As relações entre águas, imagens santas e fenômenos milagrosos estão presentes nos ritos e celebrações de diversos santos e santas do panteão católico no Brasil. Apoiada nos estudos de Maria Cecília França (1975), a historiadora Gabriela Paes (2014) aponta para a narrativa de origem do Senhor Bom Jesus de Tremembé, cuja aparição da imagem é relacionada ao misterioso caso de um idoso que residia em uma cabana nas margens do rio Paraíba. Segundo a lenda, certo dia, o idoso desaparecera. Diante do ocorrido, os moradores locais seguiram até a morada do idoso e depararam-se com uma imagem do Bom Jesus. Ao tentarem remover os pés da imagem do local em que fora encontrada, uma fonte de águas cristalinas começou a emanar. Desde então, à bica de águas santificadas

por Bom Jesus de Tremembé são atribuídas propriedades terapêuticas e milagrosas, sendo buscada por seus devotos para a cura de enfermidades (França, 1975 apud Paes, 2014, p. 236).

De maneira distinta às águas terapêuticas que jorram da bica de Bom Jesus de Tremembé, na procissão de Santa Luzia, as águas do rio Ivaporunduvinha adquirem propriedades curativas durante o banho no qual a imagem da santa é envolvida pela água. Neste instante, o corpo do rio mistura-se ao corpo de Santa Luzia; que em seguida devem passar pelos corpos dos devotos. Assim, no giro das águas do rio Ivaporunduvinha, os corpos do rio, da santa e dos moradores de Pedro Cubas confluem em determinada direção, no sentido das águas que correm para o rio Ribeira de Iguape.

No entanto, ainda que as propriedades terapêuticas das águas se evidenciem na experiência ritual e sensorial do banho da Santa, ou seja, no instante que as águas circulam, enredam e afetam os corpos do rio, da santa e das pessoas, as propriedades de cura da água parecem preservar-se, de modo que é comum que as águas que tocam o corpo da Santa sejam pelos devotos recolhidas e armazenadas em garrafas, com o intuito de serem utilizadas em uma variedade de práticas de cura e proteção.

Associadas a procissões, rezas e símbolos cristãos - como os rosários, as imagens das santas e santos, e os crucifixos - as águas que correm nos rios e ribeirões do médio Vale do Ribeira colocam em operação práticas de cura muito potentes na constituição e entrelaçamento dos corpos, dos parentes e dos lugares. As águas figuram como veículo de *benção* em um grande número de relatos etnográficos sobre as chamadas *garrafadas* ou *preparados* com as águas do ribeirão, utilizados por *curadores*, benzedores ou rezadores em rituais e práticas de cura no médio Vale do Ribeira.

A presença e centralidade das águas em ritos e práticas de cura entre os quilombolas do Médio Vale do Ribeira também foi observada por Paes (2014, p. 205), que tratou em sua tese, dos “curadores de feitiço”, tendo por base os discursos proferidos por representantes da Irmandade do Bom Senhor Jesus de Iguape junto à Câmara da Vila de Iguape no ano de 1833, que acusavam e perseguiram os “curadores” da região, cujas práticas foram julgadas como “nocivas à ordem social, aos costumes e à religião”, devendo, portanto, serem proibidas e eliminadas (Paes, 2014, p. 211). A autora descreve o caso emblemático de Ignácio, um “curador negro”, “escravizado” que viveu na região de Capara, Barra do Una (Iguape). Ignácio era conhecido por realizar ritos de adivinhação e práticas de cura nos quais “colocava o rosário da pessoa doente na água fervida,

realizava operações na água, e, depois, utilizava a água no processo de cura” (2014, p. 204). A quantidade de pessoas que recorriam a Ignácio, e outros “curadores de feitiço” da região, era tão expressiva, que estabelecimentos localmente conhecidos como “casas de hospedagem” eram abertos para o acolhimento e atendimento ao grande público que recorria aos serviços de Ignácio e outros curadores, que lidavam com males específicos e com os infortúnios do mundo espiritual.

A historiadora destaca, ainda, o uso de garrafas com água nos ritos de adivinhação entre os *curadores* do Médio Ribeira. De acordo com os relatos e fontes historiográficas mobilizados pela autora, os *curadores*, nas suas práticas, eram capazes de ver através das águas de uma garrafa, revelar a causa de um mal, bem como prescrever o que deveria ser feito para cessar o infortúnio. Como podemos entrever no seguinte relato de uma senhora moradora de um remanescente de quilombo de Eldorado a respeito de um evento ocorrido no ano de 1984:

Segundo seu relato, a mãe de seu esposo era contra o seu casamento. Como a sogra era conhecedora de práticas mágico-religiosa, fez um “preparado” com água de ribeirão. A informante pisou no “preparado” e, logo em seguida, perdeu a sanidade. Ela não sabia, sequer, que tinha acabado de ter um filho. A senhora foi levada para um curador, o qual viu nas águas a causadora do infortúnio. Também viu que a informante estava esperando seu segundo filho. (Paes, 2014, p. 215).

Entre os meus interlocutores de Pedro Cubas e Sapatu, *curadores* e *benzedores* são descritos como conhecedores das ervas, *matos*, das rezas e orações necessários ao preparo das garrafadas, esfregações e outras práticas e ritos de adivinhação, através das águas. Seus saberes nunca são revelados. Como o *dom de cura provém de Deus*, um *curador* reconhece os seus semelhantes e somente com estes partilhará os seus conhecimentos. Assim, no aproximar da hora de sua morte, um *curador* escolhe uma pessoa que tenha o *dom* para transmitir seus ensinamentos, como veremos no diálogo a seguir.

Curandeiros não são macumbeiros, são curandeiros. Fazem as coisas boas. Mas fazem as coisas ruim também. O que os médicos não conseguem curar ele cura. Com orações, ervas, a questão do quebrante, susto (a criança se assusta com alguma coisa e fica doente, com um cachorro que late). A criança fica com diarreia, febre, dor de cabeça. O médico não vai achar problema. E o curandeiro sabe. Porque é espiritual também. Cura tudo. (...) A pessoa que sabe esse tipo de trabalho e de cura é um dom de deus. Então, quando ele morre ele passa para alguém. Ele passou para o João, de Eldorado, e o João

queria passar para a Maria de Sapatu, só que Maria não quis. Ela ficou com medo. Aí ela aprendeu a garrafada de tirar ar [dor de cabeça forte]. Ela faz a garrafada, com o pano, coloca na testa, e a garrafada começa a ferver. E as outras curas e orações ela não quis aprender. Então, meio que se perdeu. Ele só passa para quem tem o dom. Quando Maria foi lá, ele [João] falou que tinha tido uma visão e a visão era para ele passar os conhecimentos dele para ela [Maria]. (Ivo, Quilombo Sapatu, Notas de Caderno de Campos, 2018).

Muitos, porém, temiam ser iniciados em tais práticas e optavam por aprender tais conhecimentos apenas parcialmente, o que não, raras as vezes, limitava-se ao manejo das ervas e *matos* utilizados nas *garrafadas*. Assim, entre os moradores de Pedro Cubas e Sapatu, ainda é possível encontrar conhecedores das ervas, dos *remédios do mato* e do preparo das *garrafadas*. Práticas que afirmam serem distintas daquelas operadas propriamente pelos *curadores*, e que envolveriam rezas e orações específicas. Este é o caso de Valdemar, antigo morador de Sapatu, falecido há pouco mais de dez anos, e que tornou-se muito conhecido em toda a região por seus *remédios caseiros* e *esfregações*. Fundador da Igreja Batista de Sapatu, Valdemar recusava ser chamado de *curador*, para ele, era a sua *fé* em Deus que operava a cura, como podemos ver no relato de sua filha Dina (*in memoriam*):

Dina: A turma fala ah é curandor. Ele não gostava que chamava ele de curandor. Ele falava: o curandor reza, eu não rezo. Eu acho que é com a fé que ele fazia. Landa conta coisa de papai que ela até se emociona da filha dela que papai curou. Essa história eu até me emociono. Maria foi muito... Porque quando papai morreu, na beira do caixão, Josué [filho de Maria] falou assim: Nunca mais vai ter um homem como o Seu Valdemar; ele que me ressuscitou né mãe. Ele em cima do caixão falou isso sabe. Então ele emocionou muita gente. Abaixo de Deus né. Ele era um homem de muita fé sabe, muito crente. Ele não gostava que as pessoas o chamavam de curandeiro porque ele era muito crente. Ele fazia na fé aqueles remédios.

Pesquisadora: E não tinha nenhuma oração?

Dina: Ele não fazia. Acho que conforme ele fazia esfregação, ele fazia com muita fé e curava. E o pessoal vinha e agradecia. E essa história de Josué, Joselaine, filha de Landa, ele benzeu e ressuscitou Joselaine também. Até hoje o Agrício fala que se não fosse ele. O pai fez o remédio e no outro dia já estava brincando, comendo. O Josué e a Mãe dele são muito da Cristã do Brasil, eles moraram em São Paulo, eles achavam que o papai era um curandor. Mas como que ele ia ser um curandor se ele era uma pessoa da igreja. Papai era de dirigir culto. Então, de tanto insistir eles levaram [Josué]. E papai dizia eu não quero que me idolatre não, eu quero que vocês criem em Deus, sempre tenham fé em Deus, aí quando papai morreu Josué falou isso e emocionou muito a gente, aquilo ficou marcado. E Landa também conta uma história que ficou muito marcado sabe. Quando a filha dela

ficou doente ela falava, ah, se Valdemar estivesse vivo... E ela começou a pedir com tanta fé que a menina começou a ficar espertinha, espertinha. Então são coisas que as pessoas não contam muito, mas se for levar a fundo, no meu linguajar, é uma coisa muito importante o que ele fazia. Ele era tão famoso que quando passou essa moça aqui, Josias deve lembrar o nome dela, ela fez uma cópia de umas folhas e deu para nós, para mim e para Josias. E tinha foto dele e tinha foto da mulher do Seu Luiz, que ela fazia outro tipo de remédio também. Aí papai começou a ficar famoso, o pessoal perguntava. A gente contava o que a gente via ele fazer e pelo que ele falava: “as pessoas pensam que eu sou curador, mas não, eu tenho muita fé e Deus cura a criança”. Chamavam ele de Valdemar Tiolinda, mas o nome dele era Valdemar Moreira. (Dina, Quilombo Sapatu, Entrevista e Notas de Caderno de Campo, 2018).

De acordo com os relatos de meus interlocutores, quase todos os *curadores* faleceram e seus conhecimentos, por diversas razões, não teriam sido integralmente transmitidos. Esta acentuada diminuição do número de “curadores de feitiço” de Iguape e *curadores* de Eldorado, como observou Paes (2014) pode ser, em parte, atribuída às perseguições e proibições impingidas aos “curadores” desde o século XIX, ainda no período escravista, por instituições como as Irmandades Católicas, o Clero e autoridades locais. Porém o ofício continuaria a ser praticado.

Os relatos de meus interlocutores parecem indicar que, ainda que de modo difuso e sob uma variedade de denominações e crenças religiosas, as práticas de cura operadas pelos *curadores* de Eldorado persistem nos tempos atuais, sendo constitutivas da vivência cotidiana desses coletivos, que elaboram sua existência nas confluências das águas dos rios. Entre estes coletivos, o *dom*, a *força da fé* e o conhecimento das ervas medicinais necessários às práticas de cura por meio das *garrafadas* circulam entre as procissões católicas e os cultos evangélicos, entre pessoas que caminham lado a lado em uma mesma terra.

Esta questão, aproxima-nos das reflexões de Antônio Bispo dos Santos (2015), o Nêgo Bispo, liderança e intelectual quilombola da Comunidade Saco-Curtume, semiárido piauiense, a respeito de uma “lógica cosmovisiva” que aproximaria povos indígenas, quilombolas e outros coletivos tradicionais. Em seu livro “Colonização, quilombos: modos e significados”, Nego Bispo convida-nos a refletir sobre a religiosidade como a forma preponderante por meio da qual as populações “tradicionais” e de “cosmovisão politeísta” empreenderam (e ainda empreendem) um movimento contracolonizador ao pensamento monoteísta cristão imposto pelos portugueses na experiência do contato. Para

tratar desse movimento colonizador e contracolonizador do pensamento, Bispo utiliza os termos “transfluência” e “confluência”. Segundo o autor, o “pensamento pluralista e territorializado” é elaborado a partir do princípio da “confluência”, que consiste em uma “lei que rege a relação de convivência entre elementos da natureza” e que nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual (Bispo dos Santos, 2015, p. 89). Em um regime de confluência, as divergências são transformadas em diversidade. A relação entre os elementos vitais da natureza é “respeitosa, orgânica e biointerativa”. Contrastivamente, o “pensamento monista desterritorializado” (eternamente castigado e aterrorizado por seu Deus) é elaborado a partir do princípio da “transfluência”, que consiste em uma “lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se mistura se ajunta”. Sob o “regime de transfluência”, as divergências são transformadas em homogeneidade. A noção de “regime de confluência” proposta por Antônio Bispo ajuda-nos a pensar como as texturas dessa terra em que os moradores de Sapatu e Pedro Cubas caminham, vão sendo tecidas nos encontros e na coexistência com as diferenças.

As *garrafas* e as procissões católicas circulam juntas entre os moradores de Pedro Cubas. A presença das *garrafadas de guiné* na procissão da Recomendação das Almas em Pedro Cubas é mais um dos pontos de convergência entre as águas dos rios, os ritos católicos e a persistência das *garrafadas* enquanto práticas de cura. O que permite afirmar que os conhecimentos rituais dos *curandores* continuam a operar na constituição dos corpos e dos lugares. Durante minha pesquisa de campo junto aos habitantes de Pedro Cubas, realizada em diversos períodos, entre os anos de 2012 e 2018, observei o ritual da *Recomendação das Almas*, procissão realizada na noite de Sexta-feira Santa no período da quaresma³⁸. Entre os procedimentos rituais mais importantes envolvidos na *Recomendação das Almas*, está o preparo da *garrafada de guiné*. Em meio aos seus ingredientes estão a cachaça, raiz de guiné, alho, raspas de chifre de boi, chifre de veado e outros. Para o seu preparo, a bebida tem de ser enterrada, no quintal, à meia noite, de quinta para Sexta-Feira Santa. Ela deve permanecer enterrada, um dia e uma noite.

³⁸ Conforme descrevo em outros trabalhos (Santos, 2014 e 2018) trata-se de uma procissão na qual os habitantes de Pedro Cubas percorrem a antiga estrada de terra que liga a Vila de Santa Catarina ao povoado do Batatal, situado às margens do rio Ribeira de Iguape. Neste local encontra-se o cemitério onde seus antepassados foram enterrados. Descrevo este caminhar como um momento em que as almas, para as quais os habitantes de Pedro Cubas entoam seus cantos e orações, são chamadas a caminhar junto a eles, de volta para a Vila de Santa Catarina, o caminhar dos vivos, pelas laterais das estradas, e o caminhar das almas, pelo centro. Neste retornar da procissão, são visitados os terreiros de determinadas casas, taperas e encruzilhadas, onde os cantos e as orações são entoados.

Conforme explicaram-me meus interlocutores, a *garrafada de guiné* possui poderes curativos e espirituais. Aos que desejam benzimento e purificação, basta aproximarem-se e aguardarem que lhes seja servido o copo com a bebida. Alguns mergulham os dedos na bebida e fazem o sinal da cruz na frente, outros apenas a ingerem, em uma única e pequena dose.

A circulação da *garrafada de guiné* no ritual da *Recomendação das Almas* aponta, mais uma vez, para a presença e a centralidade das águas dos rios nas práticas de cura e proteção dos corpos dos peregrinos que caminham com uma multiplicidade de seres, visíveis e invisíveis, entre o cemitério situado nas margens do rio Ribeira e a Vila de Santa Catarina. Aqui, como no manejo das garrafadas pelos *curandeiros*, o corpo do rio (as águas) compõe com os corpos da terra (as ervas) que atravessam os corpos das pessoas, que assim se fazem como gente da terra e da água. As águas (corpo do rio) e as ervas (corpo da terra) presentes nas garrafadas preparadas pelos *curandeiros* com a *força da fé*, são esfregadas nos corpos das crianças numa determinada direção para que estas reestabelecem sua potência de agir, seu equilíbrio vital. O fluxo das águas que giram, tocam e enredam os corpos de Santa Catarina, os corpos das pessoas e o corpo do rio Ivaporunduvinha também produzem a cura a partir do movimento e afecção dos corpos. Nesses processos, os próprios corpos das pessoas tornam-se o ponto de intersecção entre terra e água, tocados pela sua dona, a santa. Ao observarmos estas práticas rituais de cura, como experiências coletivas de afeto, transpomos as dimensões transcendentais do sagrado e do profano, dos dualismos conceituais que separam corpo e mente, colocando em perspectiva o que ocorre na superfície: a maneira como corpos circulam, são constituídos e atravessados pela afecção de outros corpos. Um modo de coexistir espacialmente situado, que se faz e refaz em movimentos e profundidades, na duração dos encontros que renovam a potência do agir, na inter-relação dos corpos que afetam e são afetados, que transbordam aquele que passa por eles, tornando-os outros³⁹.

³⁹ Utilizo o termo afeto no sentido proposto por Espinoza, ou seja, como “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (Espinoza, 2009, p. 97).



Imagem 6 e 7. Santa Luzia. Capela Núcleo Indaiatuba, Quilombo Sapatu. Foto de autoria de Gilda Pedroso.

As águas através das quais as Santas emergem, se banham e caminham possuem enorme relevância nas narrativas e na memória de meus interlocutores como uma substância associada às práticas de cura, aos dons para as coisas do invisível e como caminhos percorridos. Fica claro, portanto, que a circulação de Santa Luzia, e outras Santas, ao longo das margens dos rios, dos cursos dos córregos e ribeirões formadores do rio Ribeira apontam para uma topografia entrecortada pelas águas, e em nenhum lugar isso é mais significativo do que no Médio Vale do Ribeira, onde as famílias negras de diversas localidades rurais, apontam para as águas do rio Ribeira como o lugar de origem de alguns de seus ancestrais.

3.6. Senhora Aparecida nas águas e as enchentes no rio Ribeira

Encrustada no “mar de morros” que aflora da Serra do Mar, atravessada pelas águas do rio Ribeira de Iguape, ao longo de sua margem direita e esquerda, estão as *faixas de terras* habitadas e cultivadas pelas cerca de 116 famílias, que atualmente compõem Sapatu, por meio da interação com uma miríade de seres⁴⁰. As vivências e experiências

⁴⁰ Este dado foi obtido junto a lideranças quilombolas, amigos e interlocutores de pesquisa, em 18 de maio de 2021.

cotidianas de seus moradores são construídas e articuladas em torno de três localidades espacialmente contíguas, que podem ser referidas localmente como *núcleos* ou *sítios*: Cordas, Sapatu e Indaiatuba⁴¹. É, ainda, a morada e a terra de duas santas padroeiras: Nossa Senhora Aparecida e Santa Luzia. Contam seus moradores que a chegada de Nossa Senhora Aparecida a estas paragens ocorrera no ano de 1964, no *tempo da canoagem*, como efeito do agir persistente de um de seus antepassados que, na beira do rio Ribeira ou em pequenas embarcações, aguardava a passagem do Padre que se dirigia a Ivaporunduva. Com a obtenção da autorização por parte do clérigo, Nossa Senhora Aparecida, a padroeira escolhida como *protetora do lugar*, é inserida no mundo e na socialidade vivida dos habitantes de Sapatu, e junto a eles movimentando-se por entre as roças, as casas, ao longo das margens dos rios, ou como aliada política na luta pela terra, pelas águas, e pela multiplicidade de vidas ameaçadas pelos projetos de construção de barragens ao longo do rio Ribeira. Parte da história da chegada da santa à comunidade foi assim narrada por Esperança Rosa, numa das manhãs em que a visitava:

Quem escolheu a Nossa Senhora Aparecida como padroeira foi o meu sogro, porque essa santa que nós temos aqui é dele. Era do meu sogro essa santa. Ela é de 1919. Eu fui ver lá na Aparecida. Eu sou curiosa. Eu fui ver a data dela. Ela é diferente. E essa daí, meu sogro tinha o sonho de construir uma igreja aqui. Quando nós casamos, não tinha igreja aqui ainda. Mas já tinha tido uma missa, celebrada no terreiro do meu sogro. E ele corria quando o padre passava, que ia para Ivaporunduva, naquele tempo o padre ia de motor né, não tinha carro. Meu sogro ficava na beira do rio, ele sabia que o Padre ia passar, ele ia esperar no porto, para conversar, porque ele queria, queria uma igreja aqui. Aí ele cercava o padre, conversou com o Padre, o Padre comunicou com o Bispo, o Bispo autorizou. Aí eles pediram a primeira missa. Esse tempo eu nem morava aqui ainda. Eu estava namorando ainda. Ele pediu a primeira missa e cedeu o terreiro dele para a missa celebrada campal. Aí depois, no ano que eu casei, em 1964, construíram a primeira igreja. Aí começou a comunidade a se juntar, e fizeram a casinha de pau a pique, e ele não tinha a imagem. Tinha feito a igrejinha e não tinha a padroeira. Aí teve um homem do Ouro Leve, mineiro ou baiano, eu não lembro o que ele era. Nesse trabalho de estrada, ele era tratorista, ele estava cortando a estrada, ele falou pro meu sogro que ele tinha uma imagem da Aparecida lá que ele trouxe da Aparecida do Norte. Ele ofereceu pro meu sogro essa imagem. Ele

⁴¹ O nome Sapatu possui uma história interessante, que para além de sua comicidade, aponta para a centralidade do rio Ribeira para a vivência cotidiana de seus moradores. Conta-se que a origem do nome está relacionada a um episódio, não localizado no tempo, envolvendo as mulheres que viviam naquela localidade e que, com frequência, lavavam suas roupas em uma pedra específica do rio. Certo dia, uma delas demorou-se mais tempo para a lavagem de suas roupas na referida pedra, fato que desencadeou uma discussão entre elas. Assim, a mulher que se demorava à beira do rio, junto à pedra, foi chamada de sapa. Como resposta, a mulher ofendida teria replicado: Sapa é tu. A partir desse evento, narrado por meus interlocutores em meio a muitos risos, a localidade tornar-se-ia conhecida como Sapatu.

falou, ah Seu José, se o senhor quiser eu vou trazer pra você. Ele trouxe. E é essa imagem que nós temos aí foi ganhada desse tratorista que estava cortando a estrada. Aí ele trouxe para o meu sogro e foi colocado na igreja. Então ela entrou aqui no ano de 64, que teve a primeira missa e foi construída a igreja. Essa Santa entrou aqui nessa comunidade no ano de 1964 para 1965. (Esperança Rosa, Notas de Caderno de Campo, 2018).

O momento narrado por Esperança localiza no tempo e no espaço a primeira celebração de Nossa Senhora Aparecida como Santa padroeira. Uma *missa campal* realizada no terreiro da família Rosa, à época, situada em uma área muito próxima às margens do rio Ribeira de Iguape, no núcleo Sapatu. Acontecimento que antecede a chegada da imagem e a construção da capela. Ou seja, a Santa já se fazia presente no mundo vivido dos ribeirinhos de Sapatu, a despeito da imagem. Assim, talvez seja possível dizer que Sapatu é antiga morada de Nossa Senhora Aparecida. Note-se, no entanto, que embora a Santa não tenha sido encontrada pelos antepassados dos moradores de Sapatu, o momento da sua aparição nas águas do rio Paraíba e a sua *cor escura* são por eles lembrados e enfatizados, como podemos observar no relato de Esperança:

Nossa Senhora Aparecida ela quis aparecer aquela cor escura por causa dos negros. A história da Nossa Senhora de Aparecida foi assim. Ela foi achada no rio Paraíba. Foram os pescadores que acharam. Primeiro acharam o corpo e depois acharam a cabeça. E essa época que acharam não tinha igreja. Um dos pescadores levou ela pra casa, eu não lembro o nome. No livrinho tem o nome do homem que levou. Como é o nome dos três pescadores? Um é Domingo Garcia, Felipe Pedroso, o outro eu não lembro. E um desses levou ela pra casa e ficou cultuando ela na casa dele. Mas ela já apareceu na cor escura. Aí a história dela é que foi chegando gente, chegando gente, cada vez mais foi aumentando mais os devotos dela. E foi acontecendo de vela se acendia sozinha, vela se apagava sozinha, nas celebrações que eles faziam né. Então o povo foi depositando fé e confiança nela, porque estavam vendo os prodígios que ela estava fazendo. Por isso cresceu muito. Depois deram o nome para ela de padroeira do Brasil. Ela é nossa padroeira. E aqui tem várias comunidades que tem ela como padroeira. Aqui a nossa, André Lopes. Não sei quantas comunidades. E quando o pessoal fez a igreja em Indaiatuba eles queriam a Nossa Senhora de Aparecida né. É, mas como já tinha a nossa como padroeira... Eles têm a imagem de nossa senhora de Aparecida lá, mas lá a Padroeira ficou Santa Luzia (Esperança Rosa, Notas de Caderno de Campo, 2018).

Compreende-se assim que os moradores de Sapatu estavam *com* Nossa Senhora Aparecida antes mesmo da chegada de sua imagem, ou da construção de sua capela, e que

a sua *cor escura* e origem aquática foi um fator de mútuo reconhecimento, afeição e entrosamento entre a santa e as pessoas. Antes da construção da capela e doação da imagem de Nossa Senhora Aparecida, os moradores de Sapatu deslocavam-se em suas canoas, rio acima, para a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, cuja capela foi construída no ano de 1791, situada na localidade de Ivaporunduva, mais antiga comunidade autoreconhecida como quilombola da região (ITESP, 2000, p. 18). A jornada dos devotos estendia-se também, rio abaixo, em direção às igrejas e capelas católicas dos povoados de Batatal, Itapeúna e a Igreja Matriz de Eldorado. No mês de agosto, os moradores de Sapatu seguiam em romaria, em canoas ou a cavalo (posteriormente em ônibus), pelas estradas que contornam o rio Ribeira, para a festa de Bom Jesus de Iguape.

Depois da primeira *missa campal*, realizada no terreiro do pai do Sr. João Rosa, marido de Esperança Rosa, uma igreja de pau-a-pique e telhado de sapê foi construída para a santa padroeira Nossa Senhora Aparecida. Essa primeira igreja, construída ao lado do rio, era frequentada por todos os moradores católicos da localidade. Alguns anos mais tarde, a capela foi desmanchada e reconstruída em uma área mais elevada em relação ao rio, ao *pé do morro*, do outro lado da estrada. Esta nova *faixa de terras* foi doada à Santa pela família Rosa, como conta Esperança:

Depois quando foi para dar o nome desse nosso pedaço aqui, nós demos o nome de Sítio Aparecida. É onde está a minha família. Eu que dei o nome quando foi pra fazer o nome da história da igreja. Eu doei esse nome. Porque é dela. Nós estamos no terreno dela. No registro, aqui é sítio Aparecida. (Esperança Rosa, Notas de Caderno de Campo, 2018).

É importante notar que quando Esperança diz “nós estamos no terreno dela” [da Santa], a noção de propriedade implicada não é aquela instituída pelo código legal vigente, tampouco corresponderia a “modalidades de uso comum da terra” designadas por Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008) como “terras de santo” ou “terras da santa” (p. 18). Fenômeno comum em diversas regiões do Brasil, “terras de santo” ou “terras da santa” corresponderiam, segundo o autor, a extensos domínios de terras pertencentes a ordens religiosas que, ao desagregarem-se ou serem expulsas, abandonavam, entregavam ou deixavam suas terras aos moradores locais que dela usufruíam a partir de um sistema de uso comum (Almeida, 2008, p. 133-141).

A diversidade de narrativas e contextos em que a categoria *dono/dona* está presente na vida cotidiana dos moradores de Sapatu e Pedro Cubas indica que a reflexão em torno das relações abrangidas por esta noção deva considerar as evidências das profundas e complexas interações estabelecidas entre indígenas e negros, entre humanos e não humanos, no Médio Vale do Ribeira⁴². Relações que são constitutivas das experiências de habitação, dos conhecimentos tecidos em torno dos lugares e os seres que neles habitam, do modo como estes coletivos manejam seus mundos⁴³. Assim, talvez seja possível explorarmos, em termos comparativos, um debate de grande relevância que tem vindo a se consolidar na etnologia ameríndia sobre a categoria de “dono” ou “mestre”. Em seu artigo “Donos Demais, maestria e domínio na Amazônia”, Carlos Fausto (2008) oferece-nos uma síntese dessa proposta. O autor observa que na Amazônia a categoria “dono” ultrapassa uma simples relação de propriedade. A noção de “dono” ou “mestres” e seus correspondentes “designam um modo generalizado de relação constituinte da

⁴² Esta aproximação da etnografia que aqui se desenvolve em relação aos referenciais teóricos sobre povos ameríndios e regiões distantes do Médio Vale do Ribeira pode ser sustentada se levarmos em consideração que os coletivos aqui descritos se constituem a partir de relações históricas e contemporâneas com os povos indígenas das etnias Guarani. Esta relação pode ser verificada no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pindoty/Araçá-Mirim, dos Guarani Mbya, Terra Indígena situada entre os municípios paulistas de Cananea, Iguape e Pariquera-Açu na Vale do Ribeira (SP). Publicado no ano de 2017, o referido relatório menciona que a ocupação Guarani na região do Vale do Ribeira remonta ao período pré-colonial e, embora na primeira metade século XIX eles tenham conquistado o direito a um aldeamento nessa região, passaram, na sequência, por um violento processo de expulsão: “As pesquisas arqueológicas no Vale do Ribeira apresentam a região como uma área de fronteira fluida entre as ocupações guarani e tupi no período pré-colonial. Considera-se que os Guarani ocupavam a parte meridional do Estado no momento da Conquista, tendo se tornado o grupo indígena majoritário da então Capitania de São Vicente desde o segundo quartel do século XVII, por conta das expedições de captura de cativos guarani, realizadas pelos bandeirantes paulistas, que substituíram os demais grupos tupi e tapuia com quem os Guarani conviviam na região até a chegada dos europeus. A história da ocupação guarani em toda a região do Vale do Ribeira é bastante rica e complexa e pode ser reconstruída parcialmente por meio de sistematização de fontes escritas e arqueológicas e por meio da memória oral, tanto dos Guarani como de moradores não indígenas mais antigos que tiveram contato com os índios ao longo de sua história. Por tratar-se de região com a cobertura vegetal do Bioma Mata Atlântica mais densa até hoje, e na qual as grandes obras de infraestrutura (rodovias e linha férrea) tardaram a chegar, a ocupação guarani no Vale do Ribeira permaneceu por muito tempo pouco visível, embora sua presença tenha sido documentada já na época da Conquista” Disponível em:

<https://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=31&data=27/01/2017>

Acesso em: 04 de junho de 2021. No que se refere às relações contemporâneas, o território coletivo quilombola de Pedro Cubas encontra-se, desde o ano de 2003, ao lado da Terra Indígena Tekoa Takuari, formada a partir do processo de compensação às aldeias Barragem e Krukutu, localizadas na Terras Indígena Tenondé Porã (situada na região sul de São Paulo), em decorrência dos impactos gerados pela construção do Rodoanel Mário Covas.

⁴³ Como aponta o material etnográfico e a historiografia da região do Vale do Ribeira, pensar a constituição dos coletivos quilombolas a partir de uma “relação afroindígena” (Goldman, 2014), inspira um riquíssimo debate. A discussão evidencia a possibilidade de reflexão sobre os encontros entre as experiências históricas vividas de diferentes maneiras por coletivos negros e indígenas, a partir do diálogo entre a chamada etnologia dos índios sul-americanos e a antropologia dos coletivos afro-brasileiros. Esta profícua proposta é apresentada por Márcio Goldman, em seu artigo seminal “A relação afro-indígena” (2014, p. 215).

socialidade amazônica”, aplicando-se não apenas às relações entre pessoas (humanas e não humanas), mas entre pessoas e coisas tangíveis e intangíveis (Idem, 2008, p. 329-330).

Entre os quilombolas de Pedro Cubas, Sapatu (Eldorado - SP), com os quais convivi e realizei pesquisa de campo, Santa Catarina, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia e outras entidades são designadas como *donas do lugar*. Em Pedro Cubas, esclarecem minhas interlocutoras e interlocutores, *tudo tem um dono e protetor que Deus deixou. Tem a protetora do rio, tem o protetor do mato e dos caminhos. Tem o dono dos animais, o protetor deles. O comandante que manda*. Neste mundo povoado e configurado por *donas e donos, protetoras e protetores dos lugares*, os santos são uma das figuras não humanas com as quais os quilombolas se relacionam e negociam continuamente o acesso aos recursos e aos lugares (Cardoso, 2016). Como pretendo aprofundar no ensaio seguinte, entre os moradores de Pedro Cubas e Sapatu, o dono de uma roça é aquele ou aquela que abre uma clareira na capoeira e nela cultiva, é quem limpa e cuida de um lugar por meio do roçar do mato miúdo e das plantações de bambus e frutíferas plantados nos arredores de um terreiro ou nos caminhos.

Quando meus interlocutores de Pedro Cubas e Sapatu referem-se às santas padroeiras como *donas do lugar*, eles parecem estar a se referir a noções que extrapolam a relação de donas / “proprietárias” dos terrenos e faixas de terras que lhes são doados. Ao designarem suas santas como *donas e protetoras do lugar*, meus interlocutores apontam para regimes de controle, cuidado e responsabilidade exercidos por estas entidades junto à miríade de seres e os corpos vivos que conforma as terras que lhes são consagradas. Assim, as santas e os santos seriam alguns dos *donos e protetores* com os quais os moradores de Sapatu e Pedro Cubas se entrosam e interagem na composição de seu mundo vivido.

A mudança da igreja de Sapatu para área mais alta e recuada em relação ao nível e as margens do rio foi sucedida por uma extraordinária enchente no ano de 1997, possivelmente uma das maiores da história do rio, em decorrência de fortíssimas chuvas que fizeram as águas do rio Ribeira de Iguape elevarem-se. As regiões rurais do município de Eldorado ficaram embaixo d’água, permanecendo completa ou parcialmente isoladas, ao passo que o alagamento da área urbana alcançou o nível de 14,5 a 15 metros acima do

rio (Pinto, 2014, p. 96)⁴⁴. De acordo com jornais da época, entre setenta e oitenta por cento do território do município de Eldorado ficou submerso.

Um evento dramático para a vida dos povos e famílias ribeirinhas do Médio Vale do Ribeira. A força das águas arrasou as casas e as plantações de centenas moradores que viviam nas margens do rio, deixando desabrigadas 13.540 pessoas em toda a região, segundo dados fornecidos pela Defesa Civil à época⁴⁵. Sapatu foi uma das localidades mais atingidas em Eldorado, devido à sua proximidade do rio. Segundo contam os mais antigos moradores, muitas de suas famílias viram-se diante de um cenário desolador: casas submersas, roças alagadas, privação da alimentação e desassistência dos poderes públicos municipais e estaduais. Desalojadas, algumas das famílias de Sapatu atingidas pela enchente passaram residir no barracão da igreja de Nossa Senhora Aparecida, por um período de sete meses, sob o amparo e proteção da Santa.

As ruínas e o rastro de destruição produzidos pela enchente de 1997 estão gravados na memória e nas moradas dos habitantes de Sapatu. Nas paredes azuis da casa de *Nha Laura*, construída e reconstruída nas proximidades do rio Ribeira de Iguape, é possível visualizar as marcas deixadas pela enchente de 1997. Como Laura, muitos quilombolas, cujas casas estavam situadas há poucos metros do rio Ribeira, perderam todos os seus pertences, suas sementes e alimentos. Em certa ocasião perguntei a Laura se não haveria alguma reza ou oração para ajudá-los no caso das enchentes, assim como havia para a força das águas das *tormentas*. Laura prontamente respondeu-me que não, que *para enchente não tem oração, só tem luta*.

A fala de Laura possibilita reflexões importantes em torno dos diferentes regimes de constituição, controle e criação dos lugares. Por um lado, acredito que a fala de Laura

⁴⁴ Dentre as cheias registradas no rio Ribeira que maiores impactos produziram para a vida econômica, social e política dos povos do Vale do Ribeira (SP e PR), estão as enchentes de 1807, 1809, 1954, 1983, 1995, 1997 (Pinto, 2014, p. 96). Em reportagem do jornal “A Folha de São Paulo” foi publicada a seguinte notícia à época: “A enchente na região do Vale do Ribeira, no sudoeste do estado de São Paulo, ocorrida em janeiro do ano passado, foi considerada na época a pior dos últimos 50 anos, de acordo com a Defesa Civil do Estado. A região foi devastada pelas enchentes - pelo menos 10.200 pessoas ficaram desabrigadas e duas morreram. Onze estradas de acesso à região foram interditadas e municípios ficaram isolados por vários dias, sem energia elétrica e água. O socorro e o abastecimento de municípios ilhados eram feitos por helicópteros e barcos da Defesa Civil. Produtores de banana da região estimaram um prejuízo de R\$ 40 milhões com as chuvas. A fruta representa cerca de 80% de toda a produção agrícola do Vale do Ribeira. O município mais prejudicado em 1997 foi Eldorado, onde o rio Ribeira de Iguape chegou a subir 14,5 metros acima de seu nível normal. Distritos da zona rural de Eldorado ficaram inteiramente submersos.” Ver em: <https://www1.folha.uol.com.br/ftp/cotidian/ff03039827.htm>. Acesso em 20 de maio de 2021.

⁴⁵ Dados obtidos em <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/texto/199466>. Acesso 20 de maio de 2021.

remeta a uma compreensão compartilhada por meus interlocutores de Sapatu, de que a enchente de 1997 não teria sido um movimento de cheia comum, mas efeito de uma dinâmica extraordinária ao ciclo das águas do rio Ribeira. Profundos conhecedores dos regimes de cheias e vazantes dos rios, mas também de seus movimentos de imprevisibilidade que ameaçam a vida, os ribeirinhos de Sapatu afirmam que *as águas da Ribeira não crescem de uma hora para outra*. Embora essa forte enchente tenha ocorrido no verão, em janeiro de 1997, época em que as águas do Ribeira comumente se elevam, os moradores de Sapatu são enfáticos em atribuí-la a outra ordem de eventos. *Isso porque o rio não enche e abaixa tão rápido. Isso a turma chama de enxurrada*. Para meus interlocutores, quando as cheias do rio são decorrentes da chuva intensa, seus níveis alcançam entre *20 cm e meio metro por dia*. Assim, para chegar aos níveis de alagamento e devastação provocados pela enchente de 1997, seriam necessários muitos meses de chuva torrencial.

Enchentes e enxurradas, portanto, diferem quanto aos *movimentos* de vida e morte que engendram e estão ligadas a ordens distintas de imprevisibilidade. Seguindo esta lógica, arrisco dizer, que para a enchente de 1997 não há oração, pois o fluxo de suas águas não se origina, e não é permeado, pelas relações cotidianamente construídas e reafirmadas com os múltiplos seres que coexistem nesse mundo vigiado e cuidado por Nossa Senhora Aparecida e outras entidades não humanas. As águas lamacentas da enchente de 1997 produziram violentas rupturas nos emaranhados de linhas de vida que conectam entes e gentes e conformam as texturas e profundidades desse mundo. Engendraram a subtração dos lugares, impedindo a livre movimentação entre eles. Entre as razões para o agravamento das enchentes na região do Vale do Ribeira nos últimos 50 anos, estão o desmatamento das áreas de várzea, o avanço da agropecuária – com a monocultura de bananais e a criação de gado por fazendeiros – desenvolvida nas margens dos rios, e a crescente industrialização e urbanização (impermeabilização dos solos) próxima aos leitos do rio Ribeira (Pinto, 2014). Todos esses fatores alteram o sistema de drenagem das águas que escoam em direção ao rio, contribuindo para o aumento da velocidade do escoamento das águas que desencadeiam processos de erosão, queda das margens e assoreamento do leito do rio. Os povos ribeirinhos do Vale do Ribeira, enquanto profundos conhecedores das dinâmicas de cheias e vazantes do rio Ribeira, há mais de 30 anos, somam forças com movimentos que lutam para que estas catástrofes não sejam ainda mais violentas, empregando múltiplas estratégias de resistência aos projetos

históricos, que preveem a construção de quatro barramentos ao longo do rio Ribeira (Tijuco Alto, Funil, Itaoca e Batatal), dentre outros empreendimentos hidrelétricos.

A segunda inflexão para a qual a fala de Laura permite apontar diz respeito ao empenho e engajamento crescente dos moradores de Sapatu e localidades circunvizinhas junto às missionárias católicas da Congregação das Irmãs de Jesus, Bom Pastor - na luta política em defesa do rio Ribeira. Desse engajamento entre “Comunidades”, “Pastorinhas” e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) surge o Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB), movimento social, de caráter não religioso, fundado no ano de 1991, com o objetivo de organizar a resistência contra a construção de barragens na Bacia do rio Ribeira de Iguape nos estados de São Paulo e Paraná (Pinto, 2014, p. 10). Nestes encontros, em que alianças e lutas são tecidas, a imagem de Nossa Senhora Aparecida se faz presente e atuante de diversas formas. Ora nas reuniões com lideranças de movimentos sociais, integrantes de entidades religiosas e técnicos de órgãos governamentais frequentemente realizadas no interior de sua morada (suas capelas e igrejas), ora deslocando-se junto aos ribeirinhos de Sapatu e demais coletividades cujas terras são protegidas por Nossa Senhora Aparecida. Experiências de mobilização, como as *romarias pela terra e pelas águas* e atos políticos que fazem ver a luta desses coletivos pelo direito à permanência em suas terras, como remanescentes das comunidades de quilombos reconhecidos pela Constituição Federal de 1988.



Imagem 8: Nossa Senhora Aparecida, Pedro Cubas, Eldorado 2017.



Imagem 9. Nossa Senhora Aparecida, "Romaria pela terra e pelas águas", Eldorado, 2017.

Em Sapatu, ano de 1997, a Associação de Pequenos Produtores Rurais, cujos documentos se perderam com a enchente, deu lugar à *Associação Remanescente de Quilombo do Bairro de Sapatu*. A partir desse evento, os moradores de Sapatu começam a se articular em torno da questão quilombola, da luta pelo direito às suas terras, formando sua primeira Associação Quilombola. Como buscarei explorar mais adiante, a *força* destrutiva das águas liberadas pelas barragens no ano de 1997 consolidam a entrada e o engajamento dos habitantes de Sapatu e Pedro Cubas na cena política constituída em torno do reconhecimento de suas terras como “Remanescentes das Comunidades de Quilombos”.

LUTAS E ENGAJAMENTOS COSMOPOLÍTICOS

PARTE II



Imagem 10. Rio Ribeira de Iguape - Quilombo Praia Grande, Alto Vale do Ribeira, agosto de 2018.

INSURGÊNCIAS E COMPOSIÇÕES COLETIVAS

Quarto Ensaio

“Todo quilombo é diferente. Apesar dos antropólogos, dos arqueólogos e dos historiadores colocarem todos os quilombos no mesmo cachimbo. Eles pesquisam um e dizem que todos são iguais. Não há um quilombo igual ao outro. Porque os quilombos são uma organização confluyente com o ambiente. A gente vive de forma confluyente com todos os viventes. Então, de acordo com o ambiente de onde o quilombo é composto, ele tem um modo diferente dos outros quilombos. Mas também, os sociólogos, arqueólogos, historiadores, antropólogos, esse povo todo das academias, eles tentaram explicar o que é quilombo a partir do processo escravocrata, apenas. Eles dizem, os quilombos existiram porque havia um modo de produção que precisava de mão de obra escrava. Essa mão de obra escrava foi útil para o sistema, que era um sistema colonialista e hoje é o sistema capitalista. Eu resolvi pensar diferente. Eu entendo que ninguém compreende um rio porque vê uma enchente. Eu só conheço o rio se eu conhecer a sua nascente. A enchente é passageira, temporária. Pode vir ou não, tem ano que tem enchente, tem ano que não tem enchente. Mas enquanto tiver nascente tem rio. Então é preciso conhecer a nascente. Então eu precisei estudar profundamente o sistema colonialista e a sua nascente. E estudar profundamente o sistema contra-colonialista. Eu não estou dizendo “de” ou “des” eu tô dizendo “contra”. Então, para mim, quilombo é uma organização contra-colonialista” (Antônio Bispo dos Santos).

4.1. *Águas para a vida e não para a morte*

Dizem os quilombolas de Sapatu que as águas do rio Ribeira de Iguape são alegres porque correm livres e por esse motivo dançam, cantam, rodeiam e dão os seus giros. Pode-se esperar que estes povos que convivem ao longo das margens do rio Ribeira e seus afluentes, de onde tiram o seu *sustento*, sua força vital e elaboram a própria existência, saibam algo de muito profundo sobre a vida que floresce em torno de suas águas. Muitos dos conhecimentos desses povos sobre o rio é um conhecimento cinético - conhecimento sobre como se mover junto ao rio, navegar em suas águas, com seus sons, cheiros, gostos, tonalidades, texturas, superfícies e profundidades. Ao explicar sobre como o brotar da vida nessa região da Mata Atlântica está entrelaçada ao ritmo vital das águas do rio Ribeira, não é exagero considerar que as pessoas e o rio performam uma dança. Os quilombolas de Pedro Cubas e Sapatu, por exemplo, movimentam-se e relacionam-se com o rio por meio de seus corpos habilidosos e atentos, no cultivar da terra firme em movimento.

Projetos desenvolvimentistas visando à construção de hidrelétricas no rio Ribeira de Iguape e seus afluentes avançam na tentativa de produzir descompassos nessa dança. Uma barragem, por exemplo, altera o regime de cheias e vazantes de um rio, as águas sobem e baixam no tempo técnico da “regularização da vazão fluvial”, um dos processos por meio do quais as águas embarceiradas são convertidas em fonte de energia hidráulica. Essas alterações no fluxo das águas do rio transformam o modo como as múltiplas vidas se entrelaçam e se relacionam em suas margens. “Vida feita na composição de movimentos sincrônicos de corpos das gentes: pessoas humanas, animais, plantas, regimes de inundação de rios, incidência de chuvas”, como descreve Thais Mantovanelli (2020) a respeito dos Mebengokre-Xikrin da Terra Indígena-Bacajá, também impactados por megaempreendimentos hidrelétricos (idem, p. 99).

No ano de 2021 o Movimento dos Ameaçados por Barragens do Vale do Ribeira SP/PR celebrou seus 32 anos de história - e vitórias, como a derrubada do Projeto de construção de barragens para usinas hidroelétricas no rio Ribeira de Iguape, projeto conhecido como Tijuco Alto - com uma nova forma de mobilização pelas redes sociais. A celebração ocorreu por meio de uma campanha veiculada na internet no dia 14 de março, dia Internacional de Luta contra Barragens, um dos eventos mais importantes da agenda política dos povos e comunidades tradicionais do Vale do Ribeira. A *mística de abertura* envolveu uma série de pequenos vídeos gravados e encenados por lideranças

quilombolas que, situadas em canoas ou com seus corpos parcialmente submersos pelas águas do rio Ribeira de Iguape, convidavam as pessoas para participarem do evento que, naquele ano, em decorrência de uma pandemia mundial, ocorreria em formato virtual. A despeito do formato inédito da mobilização intitulada *Águas para a vida e não para a morte*, o que chamava a atenção na série de vídeos divulgados era a presença notável do rio Ribeira, evocado não simplesmente como natureza transcendente, recurso natural em disputa ou o cenário de um conflito, mas como uma *força*, um agente ativo (dotado de intencionalidade) *com* o qual movimentos sociais e lideranças quilombolas se aliavam na organização daquele evento político, chamando a atenção para aquilo que lhes parecia importante nas suas lutas. Em todas as narrativas, o que salta à vista é a relação com o rio Ribeira tal como vivido, lembrado e sentido, um ente com quem estabelecem obrigações recíprocas para um futuro comum (Stengers, 2015; Morawska *et al.*, in press).



Imagem 11. Mobilização Virtual, Quilombo Porto Velho (Iporanga-Itaoca/SP) Imagem 12. Mobilização Virtual, Quilombo Mandira (Cananeia/SP), março 2021. Fonte: Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira SP/PR.



Imagem 13 .Mobilização Virtual MOAB, março 2021.
Fonte: Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira SP/PR.

A mobilização virtual na qual meus interlocutores engajaram-se no ano de 2021 evidenciava por meio da narrativa audiovisual uma relação que já havia sido sobressaltada em minhas notas de pesquisa de campo: a presença constante e ativa do rio Ribeira nas mobilizações políticas desenhadas pelos coletivos quilombolas com os quais tenho trabalhado desde o ano de 2011. Inspirada pelas narrativas e movimentações de meus amigos e interlocutores quilombolas *com* o rio Ribeira, alvo de empreendimentos hidrelétricos e mineradores, proponho compreender etnograficamente as relações e composições políticas que os quilombolas fazem viver e (re)pensar ao evocarem o rio como um protagonista no engajamento cosmopolítico por suas terras e por autonomia⁴⁶. O texto que segue é uma tentativa de composição com as lutas coletivas do Vale do Ribeira, cujos povos que vivem concretamente e negociam cotidianamente os efeitos da imposição de megaempreendimentos hidrelétricos no rio Ribeira.

4.2. Estratégias de resistência e organização da luta

⁴⁶ Tema semelhante é desenvolvido por Márcia Nóbrega em seu trabalho entre os habitantes de uma ilha no sertão do rio São Francisco, de nome Ilha do Massangano. Nóbrega descreve como os habitantes da Ilha vivem as transformações de seus mundos diante do embarreamento das águas ocasionado pela construção de um complexo de barragens ao longo do leito do rio São Francisco (Nóbrega, 2019).

Muitas coisas ao longo desses mais de 30 anos marcaram a nossa vivência, e especialmente eu penso muito que um momento que foi muito importante para todos nós, que marcou bastante. Um dos momentos que a gente ficou muito satisfeito foi o reconhecimento do território de Ivaporunduva em 97 pela Palmares [Fundação Cultural Palmares]. Foi um momento que marcou porque assim que a gente recebeu o reconhecimento a gente ocupou três fazendas dentro do quilombo, terra que estava na mão de fazendeiro. Nós ocupamos as fazendas e a terra está nas nossas mãos até o dia de hoje. Mas também, no mesmo processo, a titulação. A titulação da terra na nossa comunidade, o registro em cartório. Isso deu para todas as famílias segurança né. Aquelas famílias que tinha dúvida e tal. A segurança foi muito importante. Mas também não deixo de lembrar das nossas brigadas né, nossas lutas aí fora né. A ocupação da Alameda, lá em São Paulo. Nós fechamos a rua lá onde fica a Superintendência do IBAMA. A ocupação lá na Secretaria do Meio Ambiente, quando ocupamos de madrugada lá o espaço, e amanhecemos lá, e ficamos até a tarde, ocupando o prédio. E fizemos um grande barulho lá em prol do nosso movimento. E essa luta era para segurar que a barragem não fosse feita, porque não adiantava nós ser titulado de terra e perder depois pelas barragens. Então, não adianta brigar por terra se eu não brigar contra a barragem né. Porque não adianta ter terra se com a barragem vai para de baixo d'água. Outra luta importante também que foi feita por várias pessoas aqui do Vale do Ribeira, e também os parceiros, foi a ocupação da BR-116, Registro. As caminhadas que tivemos em Cajati, Jacupiranga. A ocupação nos pedágios. Isso foi muito importante né. A brigada em Brasília, foi muitas lutas que foi feito, para fazer com que o IBAMA entendesse que nós tinha razão, e dessa forma indeferir o projeto. Então, foi coisas que marcou muito a nossa luta, a nossa organização social aqui no Vale do Ribeira.

(Depoimento do povo de Luta, 14 de março de 2021 - Ditão, do Quilombo Ivaporunduva, Eldorado - Vale do Ribeira/SP ⁴⁷).

A narrativa de Benedito Alves, Ditão, importante liderança quilombola de Ivaporunduva (Eldorado-SP), diz respeito à emblemática história de luta e resistência dos povos do Vale do Ribeira (São Paulo e Paraná) à imposição de projetos de barramento do rio Ribeira de Iguape⁴⁸. Ao longo das últimas três décadas, propostas de construção de grandes empreendimentos hidrelétricos no alto e médio curso do rio Ribeira colocaram aos povos que habitam o Vale do Ribeira a perspectiva de inundação de grandes parcelas de suas áreas de cultivo e habitação - aproximadamente 11 mil hectares. Tais empreendimentos, se efetivados, levariam ao reassentamento de comunidades inteiras,

⁴⁷ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=we5oe-1zrAQ> Acesso em 04 de julho de 2021.

⁴⁸ A bacia do rio Ribeira de Iguape “ocupa as porções sudeste do Estado de São Paulo e do leste do Paraná, aproximadamente entre as latitudes 23°50’ e 25° 30’ S e longitudes 46° 50’ e 50° 00’ W. Abrange uma área total de 24.980 km², dos quais 15.480 km² (62%) pertencem ao Estado de São Paulo e 9.500 km² (38%) ao Estado do Paraná” (Santana *et al.*, 2005, p. 3).

com impactos particularmente altos para a biodiversidade (não apenas para os ecossistemas aquáticos), bem como para os pescadores e pequenos agricultores cujas vidas estão entrelaçadas às águas do rio. Ao longo desses 32 anos de correlação de forças, em meio aos embates enfrentados pelos povos e comunidades tradicionais do Vale do Ribeira, durante os processos de licenciamento ambiental e negociações com órgãos ambientais, a questão quilombola foi ganhando contornos e assumindo crescente relevância, permitindo a tessitura de alianças e compromissos políticos. Nesse contexto, pode se dizer que, se o rio Ribeira de Iguape continua sendo um rio vivo, o único que corre livre de barramento no Estado de São Paulo, onde se cria e recria as texturas de mundos e modos de existência particulares, isso se deve à capacidade desses povos - quilombolas, ribeirinhos, indígenas, caboclos, caiçaras - de tecerem alianças e colaborações a partir de seu próprio processo de autodeterminação coletiva (Santana *et al.*, 2005; Lemos, 2007).

No entanto, embora o rio Ribeira não tenha sido barrado, em outros rios que conformam sua bacia hidrográfica, operam, atualmente, 12 usinas hidrelétricas com capacidade total de quase 540 MW, a maioria no rio Juquiá (SP), que é o maior afluente do rio Ribeira⁴⁹. Sob o argumento desenvolvimentista de progresso da região, as licenças para tais empreendimentos hidrelétricos foram concedidos a empresários com a justificativa de que a barragem iria ajudar no controle de cheias históricas do rio Ribeira e conseqüentemente, reduzir os efeitos do fenômeno. A tese de que as barragens poderiam contribuir para o controle de enchentes na região foi refutada por diversos estudos que apontaram para o fato de o empreendimento hidrelétrico ser projetado para o alto curso do rio, distante, portanto, das comunidades situadas à jusante da barragem e dos municípios comumente impactados pelas inundações. (Santana *et al.*, 2005). Alertavam, ainda, para o risco de que o problema das inundações se agravasse, “caso a barragem necessitasse verter um grande volume d’água para preservar a sua própria integridade, em caso de precipitações pluviométricas acima da capacidade do reservatório” (Lemos, 2007, p. 7). O fato é que, nos anos que se sucederam, grandes enchentes continuaram a ser registradas na região do Vale do Ribeira, com impactos gradativamente mais violentos. Segundo pesquisas elaboradas em torno da ocorrência de eventos, como inundações e enchentes no Vale do Ribeira, grandes cheias do rio Ribeira foram

⁴⁹ Para mais detalhes técnicos sobre as controvérsias envolvidas neste empreendimento, consultar artigo elaborado por “Eco Debate” - <http://www.ecodebate.com.br>. Disponível em <https://uc.socioambiental.org/noticia/132382> Acesso em 05/ de julho de 2021.

registradas nos anos de 1954, 1965, 1973, 1982, 1983, 1984, 1986, 1988, 1989, 1994, 1995, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2004 (Lemos, 2007; Santana *et al.*, 2005). Como busquei apontar em capítulo anterior, a enchente de 1997 é explicitada por meus interlocutores como aquela que teria produzido efeitos devastadores sobre seus corpos e territórios.

A história de construção dessas megaobras e as diversas formas de expropriação e violências ligadas à sua implantação se iniciam nos anos 1950, ocasião em que são realizados os primeiros estudos e inventários por parte da iniciativa privada e dos governos federal e estadual paulista, acerca do potencial energético da bacia hidrográfica do rio Ribeira.⁵⁰ Nos anos 1960, estudos elaborados por construtoras estrangeiras contratadas por órgãos do governo federal apontavam para a possibilidade de construção de quatro barramentos ao longo do rio: Mato Preto, Tijuco, Descalvado e Eldorado. Na década seguinte, já nos anos 1970, o Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica (DNAEE), obtém autorização para a execução de obras em alguns trechos do rio Ribeira (ribeirão dos Pilões e rio Juquiá), passando a desapropriar fazendas e propriedades ao longo das margens direita e esquerda do rio.

A iminência de que empreendimentos desse porte viessem a ser autorizados e colocados em operação produziu entre os habitantes da região uma série de incertezas e alterações na vida cotidiana, desencadeando, ainda que indiretamente, a exacerbação dos conflitos fundiários e ambientais já existentes na região, aos quais se acrescentaram o deslocamento forçado de inúmeras famílias para os centros urbanos, a entrada de novos agentes e grupos econômicos, a especulação imobiliária, o desmatamento, as invasões, e a exploração predatória de recursos da Mata Atlântica.

As incertezas quanto ao futuro que caracterizaram este período emergiam nos relatos de meus amigos e interlocutores de Sapatu. No relato que transcrevo a seguir, Toninho, agricultor do sítio Indaiatuba, Quilombo Sapatu, conta sobre sua infância neste período, sobre a expectativa entre as pessoas que tinham suas moradas nas proximidades do rio Ribeira, de que teriam suas terras expropriadas a qualquer momento.

⁵⁰ Segundo dados sistematizados por Cassius Cruz (2019), “entre 1951 e 1959 a Companhia Brasileira Administradora de Serviços Técnicos – COBAST realizou os primeiros estudos que resultaram na partição de queda energética. Entre junho de 1963 e julho de 1966, a Canambra Engineering Consultants Limited contratada pelo governo federal para realizar o primeiro mapeamento integrado do potencial energético (Sudeste e Sul) inventariou o rio” (p. 168).

Eu me criei ouvindo isso, que aqui ia ser uma barragem, que tinha que sair, que ia perder tudo. Aí, na primeira chance eu fui. Não ia ficar aqui não. Imagina uma criança crescer ouvindo isso dos pais, dos mais velhos. Então eu fui embora mesmo e nessa época foram muitos jovens embora. Muitos estão voltando. Muitos estão querendo voltar. Muita gente. Houve uma pressão muito grande na época. Sempre todo mundo falava que isso aqui ia virar mato que ia ficar tudo no fundo. Que a água ia pegar lá no morro. Então não fazia sentido, ficar aqui pra quê? Isso era muito forte. (Toninho, agricultor, Quilombo Sapatu, Notas do Caderno de Campo, 2018).

Conforme relata Toninho, a década de 1980 marca um período de grande deslocamento de ribeirinhos e pequenos agricultores que já não mais imaginavam um futuro nas terras que seriam alagadas. Toninho, entre tantos outros jovens da região, partiu aos 16 anos de idade para São Paulo, onde viveu por 27 anos.

Entre os anos de 1987 e 1989, a Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) - pertencente ao grupo Votorantim, multinacional brasileira criada pelo empresário José Antônio Ermírio de Moraes - solicita e recebe a concessão para o aproveitamento energético de um trecho do Ribeira, em Tijuco Alto, e dá início ao processo de licenciamento ambiental, simultaneamente nos estados de São Paulo e Paraná, ignorando a legislação que prevê que tais estudos sejam realizados pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA), por se tratar de uma obra cujos impactos afetariam ambos os estados (Lemos, 2007; Pinto, 2014, p. 94-95). Uma das controvérsias envolvidas na concessão de uso obtida pela Companhia Brasileira de Alumínio (CBA), proponente do projeto de construção da Usina Hidrelétrica de Tijuco Alto, era o fato de a empresa ter conduzido, por conta própria, os estudos necessários à confecção do Relatório de Impacto Ambiental, documento mediante o qual, no ano de 1988, a empresa obteve a autorização do Departamento Nacional de Águas e Energia Elétrica para a exploração dos recursos energéticos do rio Ribeira (D'Almeida, 2019, p. 102).

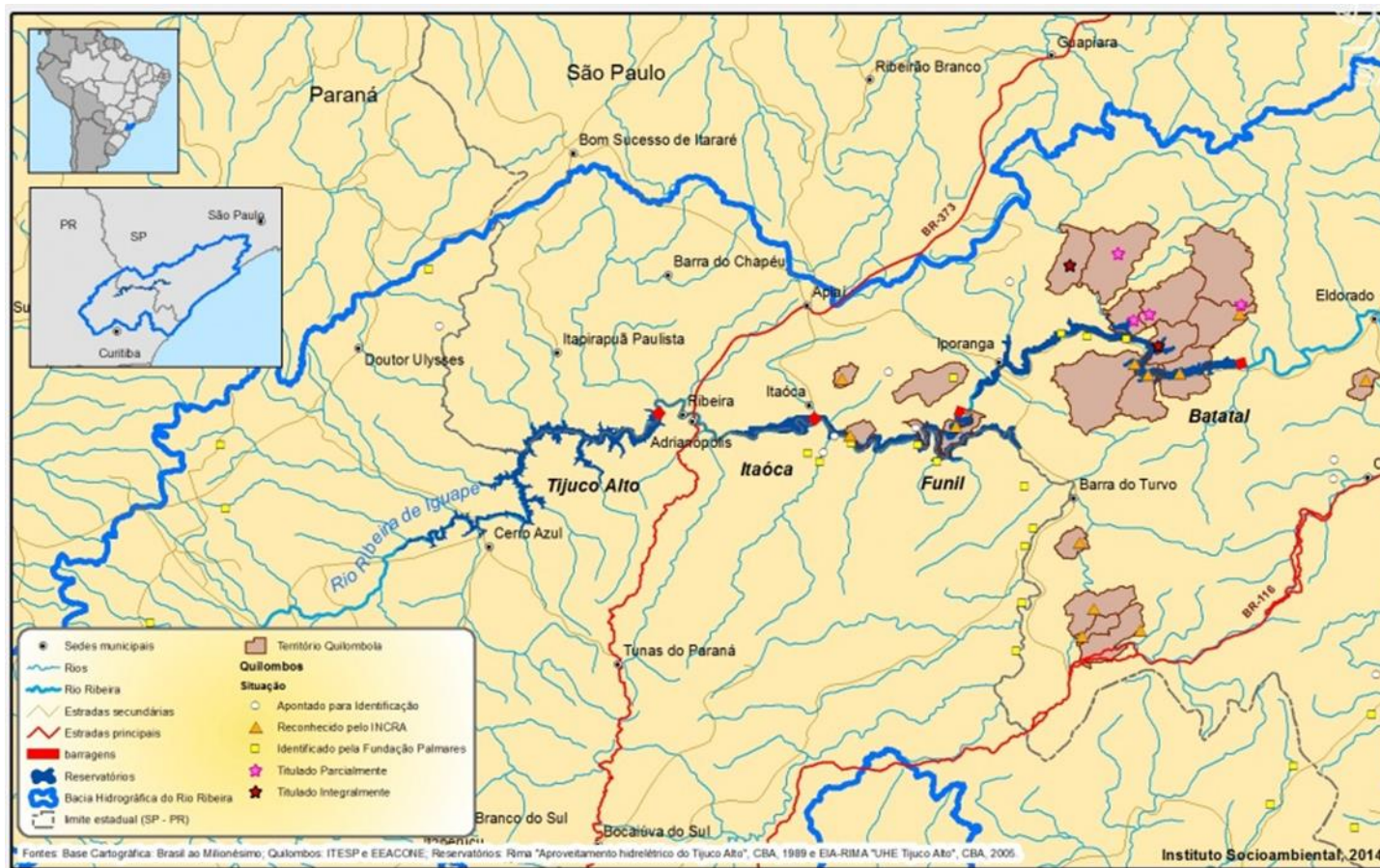


Figura 8. As quatro barragens previstas para o rio Ribeira na década de 1990, incluindo Tijuco alto. Fonte: Instituto Socioambiental⁵¹

⁵¹ Disponível em <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/populacao-do-vale-do-ribeira-esta-livre-de-tijuco-alto> Acesso em 12 de julho de 2021.

Em um importante trabalho sobre o tema, a socióloga Chélen Fischer de Lemos (2007) explica que com esta concessão, mais da metade da capacidade instalada sobre o rio Juquiá passa a pertencer à Companhia Brasileira de Alumínio (CBA), do grupo Votorantim, cuja energia é destinada exclusivamente à sua fábrica localizada nas proximidades de Sorocaba - SP:

A concessão do aproveitamento hidrelétrico para o empreendimento de Tijuco Alto foi solicitada na primeira metade da década de 1980 ao governo federal pela Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) e foi concedida pelo antigo DNAEE (atual ANEEL) em 1988. O objetivo do empreendimento seria a autoprodução de energia elétrica, com vistas à ampliação da capacidade de produção de alumínio do complexo industrial da CBA instalado em Mairinque/SP. A usina teria potência instalada de 144 MW (em duas unidades de 72 MW) e a energia produzida seria injetada no sistema interligado, através da subestação de Apiaí. A barragem de concreto projetada para o alto curso do Rio Ribeira teria 153m de altura e crista na cota de 303m, propiciando a criação de um reservatório com nível d'água de 300m, que corresponderia ao nível máximo normal para o controle de enchentes. Neste nível, a previsão de área inundada seria de 52,8 km². O investimento previsto era de cerca de US\$ 225 milhões (Lemos, 2017, p. 3).

A iminência da construção das barragens Itaóca, Funil, Batatal e Tijuco Alto, e da primeira usina a entrar em processo de licenciamento ambiental, a UHE Tijuco Alto, desencadeou intensa mobilização social contrária à instalação dessas obras. Compondo uma frente ampla de resistência a tais projeto, homens e mulheres cujas vidas estavam ameaçadas pela construção dos empreendimentos hidrelétricos se auto-organizaram em torno de dois movimentos principais: a Comissão de Mobilização do Vale do Ribeira, criada em 1988 no Paraná, e o Movimento dos Ameaçados pela Barragem (MOAB), criado em 1991 em São Paulo (Lemos, 2007).

Conforme apontado por Sabrina D'Almeida (2019), a criação do MOAB resulta da ação de mobilização de missionárias católicas junto a “comunidades negras rurais” de alguns municípios do Vale do Ribeira que seriam impactadas pela construção da hidrelétrica de Tijuco Alto. A fundação da instituição ocorre em um encontro entre as lideranças das comunidades e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) na cidade de Registro. A organização da luta se inicia com as missionárias Sueli Berlanga e Ângela Biagioni, que chegam à região entre os anos de 1986 e 1990 para atividade pastoral. Em seus encontros com as comunidades por elas visitadas, as pessoas expressam suas preocupações com relação aos projetos de construção de barragens no rio Ribeira. A partir

desses encontros, as missionárias organizam grupos de estudos, visitam regiões atingidas por barragens, estudam leis e buscam informações com técnicos em energia (Pinto, 2007). Convencidas dos riscos e ameaças a todas as formas de vida na região do Vale do Ribeira, as missionárias passam a organizar encontros para a formação de lideranças com o objetivo de traçar estratégias de resistência contra a construção dos empreendimentos hidrelétricos. Elaboram, então, um projeto em nome da Mitra Diocesana de Registro, “em defesa das 2 mil famílias ameaçadas de perderem suas terras e de outras 100 mil pessoas que sofrerão consequências pela construção de Hidrelétricas no Vale do Ribeira”, o qual recebe o apoio da Cáritas Francesa (D’Almeida, 2019, p. 102, Pinto, 2014, p. 13). Desde a criação do Movimento, as ações políticas nunca estiveram restritas a um só município ou coletivo. Como afirmam seus dirigentes, o MOAB é formado por todos aqueles que se dispõem a lutar junto *para que todos tenham vida e vida em abundância*.



Imagem 14. Advogados e assessores da equipe MOAB/EACONE. Quilombo João Surá, Alto Vale do Ribeira, 2018.

Com o objetivo de articular a luta contra as barragens, o MOAB, na década de 1990, realizou inúmeros seminários, reuniões em comunidades, abaixo assinados, fechamentos da rodovia Regis Bitterncourt (BR-116) e da Avenida Paulista, manifestação

na sede do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (IBAMA), na sede social do grupo Votorantim na cidade de São Paulo, e em sua filial na cidade de Cajati (Vale do Ribeira/SP), Audiências Públicas em diversos municípios da região, na Assembleia Legislativa de São Paulo, no Conselho Estadual do Meio Ambiente, entre outros (Berlanga, 2017, p. 47). Articulada a organizações ambientalistas e ao Movimento Nacional dos Atingidos por Barragens (MAB), o MOAB engajou-se em mobilizações que pudessem dar visibilidade às lutas dos coletivos ameaçados pelas barragens junto a autoridades e a população, de um modo geral. De acordo com a pesquisadora Chélen Fischer de Lemos (2007), na primeira fase do licenciamento ambiental da UHT Tijuco Alto, uma das estratégias utilizadas pelo MOAB foi a solicitação para que a audiência pública fosse realizada na cidade de São Paulo, em local distante da área em conflito e dos atores políticos diretamente interessados no empreendimento. O objetivo era possibilitar que diferentes grupos de interesse tomassem conhecimento e se posicionassem sobre a construção da usina e os projetos de construção de barragens no Vale do Ribeira. Ao longo desse processo de organização da luta, o MOAB “procurou fortalecer as alianças com entidades e ONGs, buscando construir oportunidades de manifestação e mobilização” (Lemos, 2007, p. 5).

Na memória de meus interlocutores, um dos eventos mais emblemáticos destacam as audiências públicas em que as lideranças quilombolas, caboclas e ribeirinhas confrontaram diretamente o empresário Antônio Ermírio de Moraes, à época presidente da Companhia Brasileira de Alumínio (CBA), proponente do projeto de construção da Usina Hidrelétrica de Tijuco Alto. De acordo com Lemos (2007), Antônio Ermírio de Moraes, dono do Grupo Votorantim participou ativamente do conflito:

“O Grupo Votorantim é a maior corporação capitalista nacional e o empresário Antônio Ermírio de Moraes, dono do Grupo, teve um papel muito importante no conflito visto que, por sua posição de destaque no empresariado nacional, colocava-se em situação privilegiada para falar do empreendimento como instrumento de desenvolvimento para o Vale do Ribeira, especialmente através da mídia. Para conquistar a simpatia do governo estadual do Paraná o empresário propôs a construção de um complexo industrial de flúor em Adrianópolis, e continuar o plano de expansão do setor de cimento no estado. Assim, a compensação àquele estado iria além dos royalties e impostos, situando-se no campo dos investimentos. Da mesma forma, falando diretamente aos prefeitos e políticos locais, procurou convencê-los de que os investimentos na construção da usina beneficiariam os municípios com o aumento da arrecadação, a criação de empregos, melhorias das estradas, regularização da vazão do rio (que evitaria as enchentes periódicas), além da possibilidade de criação de um polo turístico no lago artificial

gerado pela represa. Com respeito à população dos municípios afetados, a estratégia adotada foi a de ir pessoalmente a esses municípios para estabelecer contatos com a população em geral. O empresário esteve presente nas duas assembleias populares realizadas em Cerro Azul/PR e na votação da concessão da licença ambiental na reunião do CONSEMA/SP.” (Lemos, 2007, p. 5-6).

Este embate com a Companhia Brasileira de Alumínio e o empresário Antônio Ermírio de Moraes foi lembrado por Sr. Hermes, do Quilombo Morro Seco, Iguape-SP, em seu depoimento para a mobilização virtual da luta internacional contra as barragens no ano de 2021:

O que eu recordo e para mim é uma das coisas mais importantes na luta contra as barragens foi aquele encontro que nós tivemos em Adrianópolis a qual a comunidade, o grupo, quebrou a placa do industriário lá [Companhia Brasileira de Alumínio], falaram bastante a respeito, inclusive eu estava junto quando foram quebradas as placas. Então, para mim isso foi uma vitória porque a gente percebe que as comunidades juntas, todas, têm muita força. E por conta disso, foi uma das fases que eu fiquei mais confiante, com coragem, e vi que nossos companheiros tinham mais coragem do que eu, porque eu não tive a coragem de fazer aquilo porque eu não tinha tantos conhecimentos como eles. E a coisa que me marcou muito também, a partir das comunidades, foi quando nós também nos reconhecemos como quilombolas. A gente percebeu que era mais uma comunidade quilombola (...) com os companheiros. Sem contar os vários encontros que foram de grande valor. Mas como recordar como uma das vitórias, e uma das coragens e a força das comunidades, foi essa do encontro em Adrianópolis. Por isso eu digo, luta teve, tem e vai ter. E nós não devemos desanimar. (...). O que nós devemos ter é união de todas as comunidades e coragem para continuar nosso trabalho que vem sendo feito (...) Pé firme, que a luta continua e nós estamos prontos para entrar na luta. (Depoimento do povo de Luta, 14 de março de 2021 - Ditão, do Quilombo Morro Seco, Iguape - Vale do Ribeira/SP).⁵²

Ao longo do trabalho de mobilização junto às famílias ameaçadas pelas barragens, as missionárias perceberam que as “comunidades” com as quais estavam engajadas eram formadas, majoritariamente, por pessoas negras. Orientadas por uma advogada, Dr. Michael Mary Nolan, a equipe do MOAB aprofunda seus estudos em torno dos artigos 214 e 215 da Constituição Federal e o artigo 68 das Disposições transitórias. Em um livro organizado pelo MOAB por ocasião de seus 25 anos de lutas e resistência, “MOAB a

⁵² Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=yUk1hYenUtM&t=16s>, acesso em 12 de junho de 2021.

saga de um povo” (2007), a autora Maria Aparecida Mendes Pinto descreve com detalhes esse processo:

“Foram muitas visitas, reuniões, debates e estudos com as comunidades para a conscientização das consequências que seriam produzidas pela construção das barragens. Ao mesmo tempo em que iam conscientizando a população, os líderes tomavam consciência de que não bastaria apenas assegurar o domínio da terra. (...) A partir dessa compreensão foi iniciado um intenso programa de formação e valorização das raízes locais. Com isso, lideranças e comunidades foram desenvolvendo uma consciência sociopolítica compreendendo as razões da existência no Brasil da escravidão e tantos preconceitos, discriminação e marginalização dos negros. Iniciaram um trabalho de resgate, valorização e autoestima com Grupos de Mulheres e com as Comunidades Negras do Vale do Ribeira. Vida e resistência dos antepassados passaram a ter grande significado na luta presente das comunidades.” (Pinto, 2014, p. 12).

Com o propósito de organizar a resistência e impedir a construção, o empreendimento hidrelétrico e sua violência subjacente, o MOAB buscou enfatizar a identidade quilombola das comunidades do Vale do Ribeira. O processo de autoidentificação das “Comunidades Negras Rurais” como “Remanescentes de Quilombo” é, em grande parte, resultado de colaborações e alianças tecidas entre, de um lado, famílias ribeirinhas do Vale do Ribeira que viriam a ter suas terras direta ou indiretamente afetadas pela construção de barragens ao longo do curso do rio Ribeira de Iguape, e de outro, um movimento social fundado por missionárias da Pastoral Católica. Um engajamento que se articula a partir da ocupação de ruínas capitalistas (Tsing, 2015), como aquelas observadas nas áreas ameaçadas e afetadas pelas águas barradas dos afluentes do rio Ribeira, onde se vivem complexas relações de troca, conflitos, negociações, processos de expropriações, mas também experimentações com a textura de mundos, colaborações entre modos de existência particulares, humanas ou não, visíveis e invisíveis. Nesse contexto, a construção da hidrelétrica de Tijuco Alto e a iminência de construção de outras barragens e usinas sobre a bacia hidrográfica do rio Ribeira emerge como o prenúncio de uma catástrofe potencializadora de uma série de conflitos. Estaríamos presenciando com tais empreendimentos, a continuidade de um projeto modernista de paisagem que historicamente arruinou, cercou e precarizou os lugares vitais performados pelos habitantes do Vale do Ribeira, o qual remonta desde as expedições missionárias e bandeirantes, a perseguição aos indígenas, a exploração

mineral (ouro, prata, chumbo, apatita, rochas calcárias)⁵³, a escravidão de homens e mulheres de origem africana, a monocultura, a grilagem de terras, a criação de Parques Florestais, Unidades de Conservação e legislações preservacionistas que criminalizam o cultivo das roças de coivara em áreas de Mata Atlântica. Todas estas frentes de exploração/expropriação acumularam ruína sobre ruína formando um mosaico de conflitos em todo o Vale do Ribeira.

Como sugere Antônio Bispo dos Santos (2016), intelectual e liderança quilombola do povoado Saco-Curtume (PI), trata-se de processos colonizadores na medida em que viabilizam práticas de invasão, expropriação, etnocídio e subjugação de povos acusados de atrasados, improdutivos, um empecilho ao desenvolvimento. Nesse contexto, onde houver “comunidades praticantes de relações com a vida”, os colonizadores, com suas sofisticadas armas e organizações, continuaram a queimar, inundar, implodir, triturar, soterrar, revirar com suas máquinas tudo aquilo que é fundamental para a existência de uma pluralidade de povos e seus mundos. Buscando reagir a problemas específicos, levantando novas questões e vislumbrando novas possibilidades de coexistência da vida, multiplicam-se os movimentos de resistência e lutas em defesa dos territórios, os quais Antônio Bispo irá designar como “contracolonizadores”. Trata-se, segundo o autor, de composições coletivas que desafiam os processos de desterritorialização empreendidos pelo Estado, na contemporaneidade. Movimentos engendrados tanto pelos “povos que vieram da África como os originários das Américas”, “independentemente de suas especificidades no processo de escravização” (Bispo dos Santos, 2016, p. 58-65).

Assim, a questão da autoidentificação quilombola e dos direitos territoriais coletivos tornou-se fundamental na construção da ideia de que se tratava de uma luta pelas múltiplas formas de vida que coabitam o Vale do Ribeira e uma visão própria sobre o desenvolvimento, diferente dos projetos modernistas e desenvolvimentistas propostos pelos empreendimentos hidrelétricos na região, contra os quais, ao longo dos últimos 32 anos, os povos do Vale do Ribeira seguem fazendo frente de resistência. Em meio a este processo, entre o final dos anos 1990 e início dos anos 2000, coletivos de matriz africana, com uma longa história de conflitos fundiários com fazendeiros e grileiros, e de enfrentamentos ao constante avançar das fronteiras das unidades de conservação, da

⁵³ De acordo com a história oficial, dataria de 1675 a descoberta de ouro na região em que hoje estão situados os municípios de Iporanga e Apiaí, assim como a localidade de Ivaporunduva, desde o final dos anos 1990 reconhecida como um Remanescente de Comunidade de Quilombo (Berlanga, 2017, p. 39).

agroindústria, da mineração e de construção de usinas hidrelétricas, passaram a se autodenominar como quilombolas, com base nos direitos previstos no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT/CF 1988) - dispositivo jurídico que garante os direitos territoriais às comunidades remanescentes de quilombos sobre as terras que estejam ocupando. Desse momento em diante, as comunidades negras rurais do Vale do Ribeira passam a trabalhar com a noção de *território coletivo* e avançam em reivindicações pela regularização fundiária e demarcação de suas terras. O que, sem dúvida, significou um grande obstáculo aos interesses aos empreendimentos estatal-corporativos na região.

No ano de 2016, após 28 anos de lutas e enfrentamentos articuladas pelo MOAB junto às Comunidades quilombolas, movimentos sociais e organizações ambientalistas que atuam na região do Vale do Ribeira (São Paulo e Paraná), o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) negou o pedido de licença prévia para a hidrelétrica Tijuco Alto⁵⁴. Com as dificuldades encontradas para a execução do projeto inicial do referido empreendimento, as outras barragens previstas no projeto inicial foram desmembradas, sendo reapresentadas por outra empresa sob projetos de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs), como é o caso das PCHs de Itaóca e Sete Barras que se encontram em processo de confecção do Estudo de Impacto Ambiental. (Cruz, 2019). O fato de as PCHs possuírem um porte menor, o licenciamento ambiental exigido para o funcionamento do empreendimento perante as instâncias governamentais (estaduais e municipais) é mais simplificado e desburocratizado. Até o ano de 2018, havia uma grande quantidade de PCHs previstas, e sete projetos em fase de licenciamento, o que coloca em risco todo o percurso do rio Ribeira⁵⁵.

4.3 Por isso eu digo: luta teve, tem e vai ter

Março de 2018. Eram 5 horas da manhã quando as primeiras pessoas começaram a se aproximar da praça da Igreja Matriz Nossa Senhora da Guia, na cidade de Eldorado. Algumas delas procedentes das *comunidades* Abobral Margem Esquerda e Engenho, duas localidades recentemente reconhecidas como Remanescentes de Quilombo, situadas às

⁵⁴ Ver em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/vale-do-ribeira-comemora-rejeicao-de-tijuco-alto-e-28-anos-de-luta-contrabarragens>

⁵⁵ Mais informações sobre os projetos de PCHs ao longo do rio Ribeira, ver Instituto Socioambiental. Disponível em <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/pequenas-centrais-hidreletricas-ameacam-populacoes-tradicionais-no-vale-do-ribeira> Acesso em 13 de julho de 2021.

margens do rio Ribeira de Iguape. Comunidades que conheci em um evento por eles promovido no ano anterior chamado *Romaria da Terra e da Água*. O motorista aguardava pacientemente em um velho ônibus cedido pela prefeitura de Eldorado. Parte do trajeto era bem conhecido por todos. São caminhos percorridos cotidianamente por aqueles que se deslocam entre os povoados, bairros rurais e localidades quilombolas de Eldorado e Iporanga.

Seguimos pela sinuosa estrada Eldorado - Iporanga (SP-165), que acompanha a margem direita do rio Ribeira de Iguape. Fazia frio e ainda estava escuro quando o ônibus fez sua primeira parada em um trecho da estrada. Pela janela avistávamos a trilha de terra que permite o acesso à balsa da Barra do Batatal. Ao fundo da estradinha enfeitada por bananais, surgiram alguns jovens quilombolas de Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima. Não era possível ver as pessoas que adentravam o velho ônibus. Foram salgadas com um bom dia e logo acomodaram-se nos bancos disponíveis. Ao longo do caminho, seguiram-se outras paradas, nas proximidades das localidades quilombolas de Sapatu, André Lopes, Castelhanos, Ivaporunduva. Rio acima, já na cidade de Iporanga, após uma breve pausa para o café, juntamo-nos aos outros grupos provenientes de Cananeia e Barra do Turvo. Nosso destino era a divisa entre os estados de São Paulo e Paraná, ou, para ser mais precisa, as cidades de Ribeira (SP) e Adrianópolis (PR).

Ao meu lado estava Carlinhos, filho de Antônio Jorge, uma importante liderança do Quilombo Pedro Cubas. Ao longo de nosso trajeto de aproximadamente 147 km, enquanto conversávamos sobre Pedro Cubas e os rumos políticos de Eldorado, Carlinhos mostrava-se atento ao rio Ribeira. O rio estava sempre ao lado, ora à direita, ora à esquerda. Carlinhos alertava-me sempre que atravessávamos suas águas, ou quando delas nos distanciávamos. A presença contínua e ativa do rio Ribeira ao longo daquela viagem e durante o ato político para o qual nos dirigíamos era uma experiência nova e instigante em meu trabalho de campo no Vale do Ribeira.

Para chegarmos ao nosso destino precisávamos *vencer* um perigoso trecho da Serra do Mar entrecortada pela Estrada Apiaí - Iporanga. De nossas janelas ainda embaçadas pelo sereno da madrugada, à medida que os primeiros raios de sol emergiam, e a densa neblina tornava-se esparsa, erámos, por vezes, surpreendidos com a esplendida beleza da Serra do Mar e a contemplávamos, com encantamento e apreensão, pois ao mesmo tempo em que suas magníficas formas pareciam tocar e desenhar curvas junto ao céu, também guiava nosso olhar, serra abaixo, para um imenso despenhadeiro. Os cinco

ônibus que nos acompanhavam pareciam equilibrar-se em uma pequena faixa de terras, pouco visíveis devido à poeira que no chão se formava. Descer a serra poderia ter sido mais tranquilo, não fosse o forte cheiro de borracha queimada exalada pelos freios de nossos velhos ônibus. Alguns quilômetros adiante, à medida que a luz do Sol intensificava, a exuberante Mata Atlântica tornava-se mais dispersa, e logo, um mar de monocultura de pinus (“Elliotti”) e os rastros de devastação deixada por mineradoras invadiram nosso horizonte. Havia um incrível contraste entre a diversidade da vida que brota e prospera no Vale do Ribeira nos dois lados dessa região, cartograficamente delimitada como Vale do Ribeira paulista e paranaense. De nossa pequena janela empoeirada, o Vale do Ribeira que se apresentava era uma área profundamente homogeneizada pelas florestas de pinus cultivadas em regime de *plantations*.

Em Adrianópolis éramos aguardados no Ginásio Poliesportivo da cidade por representantes da pastoral católica, lideranças de organizações políticas quilombolas, organizações ambientalistas, como o Instituto Socioambiental, o Movimento pela Soberania Popular na Mineração (MAM), a Central Única dos Trabalhadores (CUT), o Movimentos dos Atingidos por Barragens (MAB), além de jornalistas e pesquisadores. Dentro do ginásio, havia inúmeras faixas que traziam os dizeres apropriados para a mobilização em curso: “O rio Ribeira é patrimônio do povo e não das empresas”; “A organização das comunidades tradicionais do Vale do Ribeira são mais poderosas que o império da Votorantim”; “Governos de São Paulo e Paraná não enriqueçam as empresas com nossas riquezas naturais e culturais”; “As comunidades tradicionais do Vale do Ribeira exigem do Governo respeito a sua integridade e de nossos recursos naturais”. O local era adornado por peneiras, apá e objetos talhados em madeira utilizados pelos quilombolas no processamento dos alimentos colhidos em suas roças, como a mandioca. As mesas haviam sido decoradas com tecidos de chita coloridos, elementos recorrentes nas reuniões e atos políticos organizados por lideranças quilombolas, assessores e dirigentes dos movimentos sociais e organizações que as promovem.

O encontro foi iniciado com a fala de especialistas convidados com o objetivo de discutir junto aos coletivos as questões técnicas envolvidas nas legislações e projetos de construção de PCHs, por exemplo, seus impactos sociais, ambientais, econômicos e sobre os direitos territoriais dos quais as comunidades são portadoras. As falas técnicas de pesquisadores e ambientalistas eram intercaladas pela fala de lideranças quilombolas, músicas, poesias e a apresentação de uma carta elaborada pelas crianças da Escola

Quilombola Diogo Ramos (Quilombo João Surá). Nestes encontros, é recorrente que nos momentos de abertura, intervalos e encerramento da programação, as lideranças quilombolas que coordenam a equipe do MOAB toquem violão e busquem engajar os participantes em atividades coletivas por intermédio de canções regionais, hinos, orações, piadas, dizeres, “palavras de ordem” e encenações cujas letras e performances remetiam aos sentimentos e saberes relacionados à terra, à água e à vida adquiridos por meio do cultivo, da luta pelo *território coletivo* e do movimento contra as barragens no rio Ribeira. Em anos anteriores, o evento contou com a apresentação de rodas de capoeira. Encontros realizados em âmbitos políticos mais amplos e com maior visibilidade, podem envolver apresentações de fandango (quilombolas de Morro Seco), *nha maruca* (quilombolas de Sapatu), dança de São Gonçalo (caiçaras), recomendação das almas (quilombolas de Pedro Cubas), entre outras danças e tradições dos povos do Vale do Ribeira.

Estas intervenções têm, entre outros resultados, o efeito de aproximar as discussões teóricas e técnicas apresentadas pelos assessores convidados - advogados, defensores públicos, pesquisadores, deputados, agrônomos, ambientalistas - do mundo vivido e das lutas que mobilizam os povos do Vale do Ribeira.

Experiências como estas foram observadas por John Comerford (1999) em “Fazendo a Luta”, trabalho desenvolvido entre organizações, sindicatos e associações de trabalhadores rurais do Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais nos anos 1990. Comerford destaca a “carga emocional” envolvida nos diversos elementos envolvida nestes momentos ou etapas que compõem as reuniões realizadas pelo Movimento Sem Terra que acompanhou. Partindo da observação de inúmeras reuniões, o autor aponta para a recorrência de momentos em que dinâmicas de grupo (jogos e dramatizações) são colocadas em prática pelos coordenadores do encontro como “mecanismos para aumentar o entrosamento ou a *animação* e conseqüentemente facilitar a participação” (Comerford, 1999, p. 52 e 55). Os momentos de abertura e encerramento dos encontros organizados pelo MOAB, por vezes designados de *mística*, possuem uma dinâmica muito semelhante à “mística” praticada entre movimentos sociais e associações de trabalhadores rurais, como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), que tiveram, em algum momento de sua fundação e/ou ao longo de sua história, uma relação orgânica com instituições católicas, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT) (Indursky, 2014).

O intervalo ou pausa para o café constitui um outro momento importante na construção das reuniões, na medida em que propiciam espaços de socialidade marcados

pela circulação de pessoas, alimentos, notícias, conhecimentos, terços, imagens de santos (as), documentos, entre outros⁵⁶. Essas interações coletivas e circulação de bens e conhecimentos contribuem para a consolidação de redes de relações que atravessam os movimentos sociais e a estrutura formal das organizações (Comerford, 1999, p. 48). Ocasão em que as pessoas aproveitam para atualizarem-se sobre os acontecimentos do dia a dia em suas comunidades, tais como as notícias sobre o estado de saúde ou falecimento do *mais velhos*, sobre eventos como os *puxirões* (mutirões) e festas das santas (os) padroeiros, ou ainda sobre as multas dos órgãos ambientais que recaem sobre os agricultores e as Associações etc. Também apresentam-se como oportunidades para conhecer pessoas, reencontrar parentes e amigos, trocar contatos. Certa vez, em um desses encontros, conheci uma senhora do Quilombo de São Pedro que comentou ter conhecido um parente distante, morador de uma localidade quilombola da região, em uma das reuniões do *Movimento*. Segundo esta senhora, o reconhecimento dos laços de parentesco ocorreu em uma conversa na qual ambos perceberam que, além de possuírem o mesmo sobrenome, guardavam em suas memórias narrativas semelhantes sobre as trajetórias de seus antepassados. Essas histórias de encontros e reencontros entre amigos, comadres, compadres e parentes, são bastante comuns no âmbito da luta quilombola. Nas conversações que se desenvolvem ao longo das reuniões, a memória torna-se um importante instrumento de mapeamento das relações e dos lugares, conhecimentos adquiridos nas experiências dos encontros e das andanças com o *Movimento*. É incomum que alguém não tenha uma história de vida, amizades construídas e parentes encontrados nas andanças com os *Movimentos* de luta. Colocar-se em movimento, com os *Movimentos*, é abrir-se às possibilidades dos encontros e dos laços de reciprocidade.

Nas trajetórias sempre moventes dos quilombolas com os quais convivi durante a pesquisa de campo, uma das principais formas de engajamento político se dava nos variados movimentos das romarias pela terra e pela água, nas procissões em que caminham as almas e os com os técnicos do INCRA (Santos, 2014), nas passeatas, caminhadas e viagens para São Paulo, Curitiba e Brasília, para resolver questões políticas e territoriais. As caminhadas como um ato político e principal forma de mobilização dos povos e comunidades tradicionais ameaçadas por barragens no Vale do Ribeira vêm

⁵⁶ Em alguns eventos políticos organizados por Movimentos Sociais e Associações Quilombolas, pode ser oferecido o *café caipira*, que consiste em alimentos, como o cará de espinho, bolinho de banana, cuscuz de arroz, paçoca, pães e bolos à base de mandioca e outros alimentos.

sendo realizadas desde o ano de 1991 de forma contínua⁵⁷. Nos engajamentos para que as águas do rio Ribeira continuem a correr livres e suas margens habitáveis por uma miríade de seres, esses coletivos deslocam-se entre diversas cidades para negociar e confrontar uma pluralidade de atores, como o Grupo Votorantim, a Agência Nacional de Energia Elétrica (antigo DNAEE), Instituto Ambiental do Paraná, Secretaria Estadual de Meio Ambiente/SP, Conselho Estadual de Meio Ambiente (CONSEMA), Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Ministério Público, entre outros. Por vezes, as experiências de circulação das lideranças envolvem viagens de carro, de ônibus e de avião para diversas cidades, onde realizam cursos de formação, intercâmbios, palestras e apresentações públicas, e expõem e vendem artesanato, participam de audiências públicas. São circunstâncias nas quais estabelecem uma rede de contatos que englobam *parceiros*, instituições, pesquisadores, técnicos do Estado, *companheiros* de movimentos sociais e de outros povos e comunidades tradicionais, em escala nacional e internacional.

Entre os meus interlocutores, uma boa liderança quilombola é aquela que, ao retornar das viagens, é capaz de narrar os acontecimentos, traduzir conhecimentos e trazer os benefícios obtidos nas reuniões. Essa capacidade de construir bons relatos sobre as viagens legitima a posição da liderança diante do coletivo. As lideranças que realizam as viagens mais longas e participam dos eventos mais importantes costumam ser os *mais velhos*, pessoas experientes e familiarizadas com a dinâmica das reuniões, ainda que estas não estejam ocupando, naquele momento, cargos eletivos nas respectivas coordenações e diretorias de suas Associações quilombolas. Certa vez, em uma conversa com uma de minhas interlocutoras quilombolas, ouvi sobre a dificuldade para as mulheres inserirem-se nos espaços das reuniões. Esta jovem liderança feminina baseava-se na trajetória de seu pai, uma importante liderança quilombola da região. Segundo minha interlocutora, era comum que os homens viajassem com os movimentos sociais e deixassem suas esposas em casa, cuidando dos filhos. A participação político-institucional das mulheres restringia-se aos Grupos de Mulheres organizados pelas pastorais e passeatas nas cidades da região. Como uma jovem mulher, mãe e liderança quilombola, sua liberdade de circular pelas reuniões e congressos representou uma conquista importante, explicou-me. Cenário que felizmente vem se modificando nos últimos anos, com a crescente

⁵⁷ A primeira caminhada em protesto contra a construção de barragens foi realizada no ano de 1991, nas ruas da cidade de Registro, e contou com a colaboração da Comissão Pastoral da Terra e a Diocese de Registro (Pinto, 2014).

participação das mulheres no âmbito da luta quilombola, tema ao qual me deterei no ensaio seguinte.

Essas andanças coletivas, permeadas por conversações sobre as trajetórias de seus ancestrais, pela partilha de problemas comuns e a disposição para a luta conjunta têm o potencial de engendrar relações, práticas de conhecimento das mais variadas e alianças experimentais que enredam os diversos povos ribeirinhos, quilombolas, caboclos, indígenas, caiçaras e outras linhas de vidas com as quais se entrelaçam na composição de seus mundos, como o próprio rio Ribeira de Iguape, companheiro na política de habitar nesta região da Mata Atlântica (Tsing, 2015). Essas interações passadas e futuras têm o potencial de fazer emergir um “nós compósito” e em luta, como aquele expresso no caminhar resistente dos ameaçados por barragens pelo correr livre das águas do rio Ribeira. Há em todas essas alianças feitas, não apesar, mas na e pela diferença, um esforço de construção de condições para a existência nas “ruínas dos imperialismos industriais, das plantations e de ecologias simplificadoras”, de forma a permitir colaborações interespecíficas e, com elas, inesperadas possibilidades de vida num futuro comum, não bárbaro (Tsing, 2015; Stengers, 2015; Morawska *et al.*, in press).

Esse modo de caminhar, conhecer e fazer a luta de meus interlocutores quilombolas junto aos movimentos sociais e organizações políticas do Vale do Ribeira, guardadas suas especificidades, aproxima-se do que Yara Alves (2016) e Pedro Henrique Mourthé (2021) observaram entre os quilombolas de Pinheiros e Brejo dos Crioulos, situados no norte e nordeste de Minas Gerais. Em suas etnografias, Alves e Mourthé trataram das “andanças” dos coletivos quilombolas com os quais trabalham, como uma experiência de engajamento político e como um modo de “ganhar sabedoria”:

“*Andar*, neste sentido corresponde tanto a uma experiência política de engajamento nos movimentos sociais quanto a aprendizados e conhecimentos produzidos sobre determinados lugares, os quais, como bem observou Alves (2018, p.18) “são vivenciados e incorporados”. Em uma etnografia junto a quilombolas de Pinheiro no Vale do Jequitinhonha (MG), Alves (2016) descreve, tal como as *andanças* dos quilombolas norte-mineiros, que seus interlocutores seguem conhecendo outros lugares e vivenciando experiências por meio do movimento quilombola. O contato com agentes externos e com outros *companheiros* faz parte da dinâmica da vida destas pessoas. Para os quilombolas de Pinheiro, que conhecem os moradores de Brejo dos Crioulos e até rezam para eles em virtude dos conflitos vivenciados, “é andando que se ganha *sabedoria*” (ALVES, 2016, grifos da autora). Desse modo, seja *andando junto aos movimentos*, nas *saídas para*

trabalhar ou em outras *andanças pelo mundão*, meus interlocutores aprendem significativamente com estas experiências e vão adquirindo diversos *conhecimentos* em meio aos seus deslocamentos. Sendo importante lembrar, como chamou atenção em outro texto Alves (2018, p.18-19), que “cada aprendizado não pode ser visto apenas como mais um conteúdo que se acumula com outros aprendizados ao longo do tempo, mas como uma nova forma de estabelecer relações e conexões com pessoas, lugares, coisas, animais, forças, dentre outros” (Mourthé, 2021, no prelo).

Ao descrever os múltiplos deslocamentos de seus interlocutores, o que as etnografias de Mourthé e Alves nos fazem ver é o caráter sempre movente dos modos de existir e compor lutas coletivas entre os quilombolas do Vale do Jequitinhonha, do Norte de Minas. Na constituição de seus trajetos cotidianos entre os roçados, nas “saídas para trabalhar” ou em suas “andanças pelo mundão”, onde ganham sabedoria e engajam-se em suas lutas pelo território coletivo, quilombolas de Pinheiro, de Brejo dos Crioulos, de Sapatu e de Pedro Cubas, à sua maneira, propiciam as condições vitais para que a terra continue a ser cultivada em movimento, para poderem continuar movendo-se com ela. “Andanças com o movimento” é, de modo semelhante ao observado no âmbito da luta quilombola do norte e nordeste de Minas Gerais, uma das formas de tecer alianças e engajamentos coletivos performados por meus interlocutores junto aos ameaçados por barragens do Vale do Ribeira.

Naquele ano de 2018, o encontro do qual eu participava com as lideranças quilombolas de Eldorado também se fez em movimento. Logo após as apresentações e pausas para o café, o encontro seguiu para as ruas da cidade de Adrianópolis. Era um dia ensolarado e úmido, típico da região do Vale do Ribeira. Em pouco tempo, as vias públicas dos arredores do ginásio em que se realizava o evento foram ganhando o movimento, e as cores dos lenços, camisetas e bandeiras dos movimentos sociais, tecidos com os quais homens, mulheres e crianças quilombolas, caiçaras, caboclas, ao decorrer da caminhada, acabavam por envolver os seus corpos ou utilizá-los sobre a cabeça de modo a protegerem-se do sol forte. A caminhada seguia um percurso de 2 km, com paradas estratégicas em que alguns veículos de apoio traziam água e frutas ofertadas aos manifestantes. As faixas e cartazes confeccionados pela equipe do Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB) traziam a imagem do rio Ribeira e o lema “terra sim, barragem não”. As faixas distribuídas pelo Movimento dos Atingidos por Barragens (MOAB), traziam em sua “bandeira de luta” o lema: “água e energia não são mercadoria”.

Enquanto caminhávamos pelas ruas da cidade paranaense, dirigentes do MOAB e do Instituto Socioambiental e outras entidades seguiam em cima de um caminhão de onde discursavam para o público que caminhava. A imprensa e a população local, das portas dos comércios, calçadas e janelas das casas, observavam atentas a movimentação que ocupava parcialmente as vias públicas da cidade. As falas traziam para a experiência presente a trajetória de luta dos povos e comunidades tradicionais do Vale do Ribeira - quilombolas, caboclas, ribeirinhas, caiçaras, indígenas - que os trouxera até ali: movimentos de resistência capazes de, a partir da confluência de caminhos e encontros com a diferença, efetivamente impedir os planos de consecução de empreendimentos hidrelétricos, tal como ocorrera com a UHE Tijuco Alto, desde 1987 até o ano de 2016, quando sua inviabilidade ambiental foi decretada. Para os dirigentes das organizações ambientalistas e entidades *parceiras* que discursavam na caminhada daquele ano de 2018, os problemas inerentes à implantação de empreendimentos hidrelétricos na bacia do rio Ribeira de Iguape colocavam uma problemática socioambiental localizada no interior de um projeto estatal-empresarial desenvolvimentista com graves consequências.

Continuamos nossa caminhada em direção à cidade de Ribeira, estado de São Paulo. À medida que nos distanciávamos do centro urbano de Adrianópolis, podíamos avistar a imensidão do rio Ribeira, cujas águas pareciam desenhar os contornos do “mar de morros” que conforma a Serra do Mar. Nesse trecho do percurso encontra-se uma ponte que interconecta as duas cidades. Ao lado da ponte, uma grande placa sinalizava o marco cartográfico que estabelece a divisa entre os estados de São Paulo e Paraná. Um registro visual do realismo geográfico. No entanto, aquilo que sob a ótica da cartografia emergia como uma região de fronteiras, um espaço vazio e uma intersecção na paisagem, as perspectivas, histórias e relações que se desenvolviam ao longo do caminhar dos povos ameaçados por barragens junto ao rio Ribeira de Iguape faziam ver vastidão, amplitudes, profundidades e transbordamento de limites. Nesse contexto, poder-se-ia afirmar que a caminhada e a luta contra as barragens buscam reunir e conectar aquilo que a cartografia, os empreendimentos estatal-corporativos e os projetos desenvolvimentistas previstos para a região do Vale do Ribeira propõem separar, cercar, dividir material e conceitualmente, e desarticular espaço-temporalmente.

Ao longo da caminhada, entre os esforços dos *parceiros* que discursavam aos que caminhavam com a manifestação e para população de Adrianópolis, estava a tentativa de contribuir para a defesa do rio Ribeira como um “patrimônio comum”, “natural,

socioambiental, cultural, arqueológico, espeleológico e histórico”, contra os avanços de empreendimentos estatal-corporativos marcados pela radical irresponsabilidade de transformar tudo e qualquer coisa em oportunidade de lucro (Stengers, 2015; Morawska *et al.*, in press). Um protesto contra a expansão do capitalismo na região que “abriga o maior remanescente contínuo de Mata Atlântica do Brasil” e que coloca em risco sua maior “riqueza socionatural”: o rio Ribeira de Iguape. Uma perspectiva identificada com os divisores natureza e humanidade, mas que produz efeitos políticos importantes na medida em que busca evidenciar as causas (antrópicas) e as consequências catastróficas e irreversíveis destes grandes empreendimentos em corpos e territórios habitados por indígenas, quilombolas e uma diversidade de povos com os quais somam força na defesa do rio.

Da perspectiva de meus interlocutores quilombolas, a defesa do rio Ribeira fazia-se em outros termos. Ao longo de minha pesquisa de campo, em diversas ocasiões, durante nossas andanças e conversações junto às margens do rio Ribeira, eram comuns as narrativas que relacionavam o rio Ribeira às noções de corpo, mundo, lugar e história. Dizeres como *rio Ribeira é vida, tudo o que tem na terra, tem na água, este rio foi nosso primeiro caminho, tem muita história para contar desse rio*, eram frequentemente acionadas pelos moradores de Pedro Cubas e Sapatu. Para exemplificar estas narrativas, transcrevo abaixo alguns dos relatos que circularam na Mobilização Virtual do dia Internacional contra as barragens do ano de 2021 promovida pelo MOAB⁵⁸:

A importância do rio para nós é como se fosse um corpo (...), o que corre nas veias é como se fosse o que corre no rio. O rio para nós ele é ligado ao território, o território aonde moram os quilombolas e da terra onde eles tiram o seu sustento e a sua agricultura de subsistência, dentro da agricultura familiar. Então para isso a importância desse rio para nós é que ele seja bastante preservado e que essa tal construção de barragem seja eliminada do nosso rio. (Maria da Guia Marinho da Silva, Quilombo Ivaporunduva, Eldorado - SP, 2021).

Eu queria dizer a importância desse rio Ribeira de Iguape para nós das comunidades quilombolas e para o Brasil inteiro (...). Então a gente quer dizer que esse rio não pode construir barragens, tem que ser livre para nós. Porque foi onde começou a luta das comunidades negras, dos quilombos, que na época era onde transportava os alimentos das comunidades para Xiririca [Eldorado], através da canoa e do motor. E aí começou a luta pelo direito e defesa dele. Nós defendemos o rio

⁵⁸ Depoimentos disponíveis em https://www.youtube.com/watch?v=KYTOA_f9Ijw. Acesso em 15 de julho de 2021.

Ribeira porque é a História do nosso povo negro, da nossa comunidade
(Elvira Morato, Quilombo São Pedro, Eldorado - SP, 2021).

Na perspectiva dos coordenadores do Movimento dos Ameaçados por Barragens, o rio Ribeira é evocado como “vida em abundância” e uma “casa comum”. Um rio protegido pelos ancestrais, cujas águas, os povos e comunidades tradicionais, preservaram com sabedoria e nela inscreveram suas crenças e práticas religiosas.

“Naquela manhã de novembro de 2016, nós tivemos a certeza que nosso povo unido jamais seria vencido. Pois somos o símbolo da resistência. Eu sou o Paulão de Cananeia e juntamente com o MOAB, São Paulo e Paraná, nós lutamos pela defesa da vida. Da vida em abundância, da vida plena e em abundância. Quero deixar aqui um salve aos nossos ancestrais, guardiões e guardiãs das nascentes dos rios e dos biomas. Quero deixar aqui um salve às comunidades tradicionais, que com sabedoria, souberam e sabem preservar nossa casa comum. Um salve forte e valoro aos três tipos de rio: rios de superfície, rios subterrâneos, e os rios voadores, assim chamados por serem responsáveis de acumular o vapor na atmosfera e distribuí-lo em forma de chuva. Em toda a natureza a água é vida e vida é água. A água revigora a vida temporal e espiritual nos rituais religiosos. Em nome das águas e dos rios, quero dar um salve a todos os povos do planeta que lutam contra as barragens, que de uma maneira ou de outra, lutam em defesa dos rios e da vida” (Paulão, coordenador do MOAB, Cananeia - SP, 2021).

Ao evocarem o rio Ribeira de Iguape a partir das noções de *vida temporal e espiritual, corpo, casa comum, história, caminhos*, entre outros termos inabilitados pelo vocabulário e práticas discursivas de movimentos ambientalista e de esquerda, as experiências narradas por Elvira e Maria da Guia, quilombolas de Eldorado, e Paulão liderança do movimento negro de Cananeia, parecem apontar para formas de fazer política e modos de afrontamento ao Estado, que perturbam e deslocam as categorias habituais com as quais nos acostumamos a pensar a política (como prática e categoria) (De La Cadena, 2019). Nesse sentido, pensar a luta contra as barragens no Vale do Ribeira, nos termos do engajamento vivenciado pelos quilombolas, indígenas, caiçaras e outros coletivos, exige ir além da denúncia do impacto de grandes obras e projetos desenvolvimentistas, permitindo que novas questões e problemas comuns possam ser formulados.

Seguimos com a caminhada sobre a ponte, e por um longo período permanecemos sobre ela, de onde podíamos observar e ouvir o giro das águas que corriam logo abaixo de nossos corpos e bandeiras de luta. Naqueles instantes, o rio Ribeira fez-se presente na

mobilização. De um lado a outro, o rio estava lá, com seu *corpo* imponente, entrelaçado com uma multiplicidade de vidas que se encontram e negociam divergentes “práticas de fazer e desfazer mundos” (Cardoso, 2016).



Imagem 15: Caminhada pelo dia Internacional da Luta Contra as Barragens, Adrianópolis, março de 2018.



Imagem 16: O rio Ribeira de Iguape continua correndo livre. Ribeira-SP/Adrianópolis-PR, março de 2018.

Todos estavam ali para protestar contra o aprisionamento das águas do rio Ribeira e seus afluentes. Porém, o que parecia estar em jogo para os ameaçados contra barragens, era o compromisso com um rio que *revigora a vida temporal e espiritual*, que caminha e torna-se *caminho*, que enlaça as *histórias* das famílias e dos povos que navegam com suas águas, que se constitui como uma *casa comum* para muitos seres, que tece os fios que conformam a textura de um mundo comum, onde *tudo que tem na terra, tem na água*.

O rio Ribeira é também a base das territorialidades quilombolas que se relacionam com outras territorialidades, indígenas, caboclas, caiçaras, ribeirinhas etc. do Vale do Ribeira. Para manter seus mundos em movimento, os quilombolas aprenderam a moverem-se *com* o rio Ribeira, em suas práticas cotidianas e políticas, revelando que o rio age e conecta corpos e *territórios coletivos*, no sentido do fluxo de suas águas que correm para o mar.

TERRAS DE FORÇAS, CURAS E AFETOS

Quinto Ensaio

“Maria Vicêncio sabia que, por mais que relutasse, um dia a cidade também faria parte de sua travessia. Não sentia desejo algum pela aventura da viagem. Se a sua vida era a da terra, em que ela vivia, o que faria agora longe de lá? Entretanto, se preparava para afastar do lugar em que havia nascido. Da terra que guardava o seu umbigo, que ali fora enterrado selando, pois, a filiação dela com o solo do povoado. Os filhos tinham ido, mas voltariam um dia, seriam chamados. No ventre da terra, pedaços do ventre deles também haviam sido enterrados.”

(Conceição Evaristo, Ponciá Vicêncio, 2017. p. 90).

5.1. Engajamento político e cuidado entre as mulheres quilombolas

Eu sou mãe, mulher, líder, jovem quilombola. A frase é de Heloísa, uma jovem liderança quilombola que muito inspirou o meu olhar sobre as trajetórias e narrativas das mulheres quilombolas com as quais convivi no Médio Vale do Ribeira. Conheci Heloísa no ano de 2017, em uma de minhas visitas à sede do Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB, fundado em 1991), uma antiga casa localizada na região central de Eldorado, onde estão organizados todo o acervo e documentação histórica relativos aos mais de 30 anos de lutas dessa entidade junto às “Comunidades Negras Rurais” e Quilombolas do Vale do Ribeira. Este espaço é também um dos endereços da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras e Quilombolas do Vale do Ribeira (EAACONE), importante instituição no assessoramento dos quilombolas junto a representantes da Defensoria Pública, Ministério Público e outros órgãos dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário (D’Almeida, 2019, p.100) ⁵⁹.

Nas manhãs em que nos sentávamos à mesa com os amigos quilombolas que passavam pelo MOAB - para receber notícias sobre o andamento de processos movidos pelas missionárias/advogadas, para assinar documentos, levar cartas/convites às Associações de suas *comunidades* ou apenas para tomar um café e colocarem-se a par das notícias e acontecimentos - ouvi belas narrativas sobre o pioneirismo e o protagonismo das *incansáveis* mulheres negras na arena política de Eldorado e região. Mulheres que, como Heloísa diz, *faziam a luta de hoje do jeito delas, lá trás*.

Uma destas *mulheres briguentas* sobre a qual conversávamos era Maria Antônia Chules Princesa, também conhecida como Mereciana, uma das netas de Bernardo Furquim, antepassado fundador de São Pedro (Eldorado - SP), e outras localidades autodenominadas quilombolas da região. Segundo conta Heloísa, Chules ou Mereciana tinha um *jeitão espótico* que intimidava os homens. Chules era o tipo de mulher que fazia o *serviço de derrubada* na roça, atividade comumente realizada por homens. Quando

⁵⁹ Como bem descreve D’Almeida (2019), o MOAB e a EAACONE “se configuram nos dias atuais como as entidades mais atuantes no Vale do Ribeira no que concerne à mobilização e à reivindicação por direitos (sobretudo os direitos sociais) das comunidades negras e quilombolas, valendo-se, para tanto, das mais diversas estratégias de mobilização e produção de visibilidade: convocação e/ ou participação em audiências públicas; reuniões frequentes com representantes dos poderes legislativo, executivo e judiciário; organização e/ou participação em manifestações públicas, passeatas, vigílias, protestos; criação e fortalecimento de redes de organizações dedicadas às mesmas questões com as quais trabalham; formação de alianças e parcerias com entidades governamentais (Defensoria Pública do Estado de São Paulo e Instituto de Terras do Estado de São Paulo – ITESP), dentre outras estratégias” (p.100-101).

desrespeitada, ela *derrubava os homens e sentava na cara deles*. Mereciana também foi uma das poucas mulheres da região a praticar ritos de adivinhação e cura como *curandora*, tal como aponta a pesquisa de Maria Celina de Carvalho (2006) sobre as localidades autodenominadas quilombolas de São Pedro e Galvão, que têm entre seus fundadores Bernardo Furquim, avô de Mereciana:

“Praticamente não há relatos de mulheres curadoras na área. A não ser por Mereciana, uma neta de Bernardo, filha de Ana Maria Furquim de João Vieira, nascida no Nhunguara. Além de ser parteira, ela sabia “fazer remédio” e dominava práticas mágicas, sendo muito requisitada nos bairros da área. Mas Mereciana parece ser uma exceção. Eram muitas as parteiras de antigamente, e até hoje existem mulheres mais velhas que são, mas seus conhecimentos são relativos às ervas e preparados necessários aos cuidados da parturiente e da criança (Carvalho, 2006, p. 137).

Lembrada pelo traço de sua personalidade forte, Mereciana ou Chules Princesa é uma das inúmeras mulheres negras que, entre a lida com a roça e os cuidados com os filhos, aprendeu a impor-se. Presente na memória dos quilombolas mais antigos de Nhunguara, São Pedro, Sapatu, André Lopes e outras localidades de Eldorado, atualmente Chules emerge como personagem potente de novas “narrativas e sensibilidades”, cuja trajetória e pioneirismo oferece visibilidade às práticas de resistência e enfrentamentos das mulheres negras do passado escravista, bem como ao “protagonismo das mulheres nas lutas quilombolas contemporâneas” (Almeida, 2018, p. 23)⁶⁰.

Recordam-se minhas interlocutoras e interlocutores quilombolas que na ocasião da inauguração da Escola Técnica Estadual do Quilombo de André Lopes, construída para atender os estudantes quilombolas da região, houve um processo de consulta às lideranças quilombolas de Eldorado para a escolha do nome que a instituição receberia. O nome sorteado e escolhido para a escola foi o de Maria Antônia Chules Princesa. Conta-se que a escolha do nome de Chules produziu reações diversas. Alguns acreditavam que

⁶⁰ Os deslocamentos de perspectiva em torno do tema se exprimem por meio do sucesso editorial de centenas de autoras negras e inúmeros trabalhos acadêmicos. Entre os trabalhos acadêmicos, destaco: Almeida, Mariléa. *Território de Afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em História) – IFCH, UNICAMP, 2019; Alves, Yara. *Sob a luz e o calor do fogo: a criação entre os moradores de Pinheiro e as Interconexões entre casas famílias e corpos*. In *Alquimias do Parentesco*, 2018. Peixoto, Lanna. *A mulher e seu quintal, caminhadas por um universo mágico-místico-transformacional*. In *Dossiê: Políticas Feministas da Vida*. CAMPOS V.19 N.2 2019. Silva, Carolina. *Com quantos medos se constrói uma bruxa? Demonização e criminalização das mulheres no Brasil Colonial*. In *Dossiê: Políticas Feministas da Vida*. CAMPOS V.19 N.2 2019.

homenagear uma mulher que *batia nos homens* poderia não ser um bom exemplo para as novas gerações. Outros, mostraram-se satisfeitos com o fato de a homenageada ter sido uma mulher lembrada por sua força e valentia.

A segunda quilombola pioneira, sobre a qual aprendi em minhas conversas com Heloísa e amigos do MOAB, foi Rosa Machado. No Relatório Técnico-Científico (ITESP, 1998) de reconhecimento de São Pedro como um “Remanescente da Comunidade de Quilombo”, Rosa Machado é referida como uma das muitas mulheres de Bernardo Furquim. Algo importante de se destacar é o fato de as fontes orais mobilizadas nos relatórios antropológicos enfatizarem a centralidade da figura masculina de Bernardo Furquim no processo de povoamento da região. Como fica evidente no relato de um morador de São Pedro, transcrito no documento elaborado pelo ITESP:

“naquelas veredas as mulheres não divergiam muito então ele arranjava uma mulher num lugar, ele sobrevivia com ela ali um pouco, era muito fácil sustentar três, quatro mulheres. Ele era um cara muito inteligente”. (ITESP, 1998, p. 13).

Em campo, versões semelhantes à narrativa registrada no laudo eram frequentemente acionadas por meus interlocutores quilombolas, quando falávamos sobre a figura de Bernardo Furquim. O que não consta no Relatório Técnico Científico elaborado pelo ITESP (1998) para processo de identificação de São Pedro como remanescente de quilombo, é que Rosa Machado teria realizado o primeiro registro de terras em São Pedro, dois meses antes de Bernardo Furquim. Rosa Machado, portanto, parece ter sido a primeira ou uma das primeiras mulheres negras a fazer um registro de terras nessa região.

A respeito da emergência dessas novas “narrativas e sensibilidades”, a historiadora Mariléa Almeida (2018), em seu estudo sobre a trajetória de mulheres quilombolas do Rio de Janeiro”, considera que narrar os processos pelos quais as mulheres se engajam na luta quilombola contemporânea, perguntar sobre a singularidade das práticas que mobilizam, permite problematizar e “colocar em xeque formas até então naturalizadas de tratar as experiências quilombolas, ampliando as possibilidades do que pode ser dito, inclusive, sobre as práticas masculinas”.

“Até o século XX, o tropo predominante sobre a resistência quilombola valorizava as práticas masculinas em termos de virilidade, de violência e de força. Entretanto, nos últimos anos, estamos presenciando

significativas transformações nas narrativas sobre os quilombos (Almeida, 2018, p. 22).

Atualmente, as mulheres de São Pedro recordam-se e tecem afetuosas narrativas políticas sobre as trajetórias destas mulheres pioneiras. Mulheres que não recusaram ou evitaram a tensão que emerge do posicionamento firme de suas vozes e de seus corpos negros e femininos, frente aos problemas e urgências de seu tempo. Seja na capacidade de construir e reconstruir suas casas e roças devastadas pelas enchentes, seja no enfrentamento aos empreendimentos que ameaçam a continuidade da vida na terra, ao afirmarem sua força e posicionarem-se enquanto lideranças, estas mulheres valeram-se da diferença para operar transformações que hoje se evidenciam na composição coletiva de alianças políticas de afeto e novos imaginários de liberdade.

Heloísa, entre tantas outras mulheres cujas histórias transbordariam as linhas deste ensaio, é uma delas. *Mãe, mulher, líder, jovem quilombola*, desde muito pequena acompanhava sua mãe no “Encontro de Mulheres de Eldorado”, nos anos 1990, além de outros compromissos políticos relacionados à efetivação dos direitos territoriais previstos no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT/CF 1988). Em meio ao processo de autoidentificação das comunidades negras como quilombolas, o “Encontro de Mulheres” destaca-se como um evento central nas narrativas de minhas interlocutoras sobre o protagonismo feminino na tessitura das alianças políticas dentro destas *comunidades* e entre elas. Realizados entre os anos de 1992 e 1999, os Encontros brotam de uma demanda por uma rede de colaboração e apoio às lutas cotidianas das mulheres negras das localidades rurais e periféricas do município de Eldorado. Com o passar dos anos, o engajamento das mulheres negras foi se intensificando e se estendendo a outras localidades. É imprescindível dizer que esses Encontros nascem fortemente ancorados na força de duas mulheres pertencentes à Congregação das Irmãs do Jesus Bom Pastor: Ângela Biagione e Maria Sueli Berlanga. *Irmãs e advogadas dos quilombolas*, como são afetuosamente chamadas por minhas interlocutoras, as trajetórias dessas duas mulheres entrelaçam-se e marcam profundamente a história, a vida e as lutas dos quilombolas do Vale do Ribeira (São Paulo e Paraná). Em entrevista concedida à antropóloga Maria Celina de Pereira Carvalho, no ano de 2003, Sueli Berlanga explica como os “Encontros de Mulheres” promovidos pela pastoral da igreja católica tiveram início e foram fundamentais na mobilização das mulheres e dos debates em torno da autoidentificação das comunidades negras como quilombolas:

“A gente começou numa comunidade a estudar a bíblia, estudar as mulheres na bíblia, [...] onde tinha a presença das mulheres, destacando sempre o passado. Isso foi assim um negócio que... uma identificação das mulheres com aquelas mulheres da bíblia, talvez porque a vida das mulheres da bíblia também é uma vida sofrida, de opressão e de luta para poder sobreviver, acho que coincide no convívio das mulheres hoje. Foi uma identificação muito grande. A gente começou numa comunidade, no Bananal Pequeno nós começamos o primeiro grupo. Logo foram começando outros grupos, outros grupos. [Foi] Em 92 que teve o primeiro encontro com várias comunidades onde havia grupos de mulheres. Nós esperávamos umas 70 pessoas, vieram 240 mulheres. Daí no primeiro já ficou definido que no próximo ano teria. Daí aumentou ainda mais o número de grupos nas comunidades e já ficou determinado que no próximo ano teria de novo o encontro. No próximo encontro, já teve 400 mulheres. Daí, todos os anos tem esse encontro de mulheres, e destes grupos de mulheres que estudavam a bíblia nas comunidades, alguns hoje não têm mais esse grupo porque se transformaram em Pastoral da Criança, esses grupos foram formando outros trabalhos nas comunidades, já tem aquela reflexão do papel da mulher” (...) A vida das mulheres é uma vida muito ligada à terra, e portanto está ligada à luta das barragens porque é ameaça sobre a terra, está ligada ao movimento negro porque a maioria dos grupos são de mulheres negras, então sempre participaram. Quando as comunidades começaram a se organizar em associações para lutar pela terra de quilombo, as mulheres então assumiram a coordenação. Hoje já há várias mulheres que já foram presidentes dessas associações e participaram de reuniões e de debates, seminários. Então está tudo ligado, as mulheres de comunidades negras são mulheres de quilombos, é constante a luta da terra na vida delas, não dá para separar nada.” (Carvalho, 2006, p. 166-167).

Por meio destas composições coletivas e parcerias entre mulheres missionárias e mulheres negras, aquelas que no final dos anos 1990 viriam a se tornar lideranças quilombolas mobilizaram e protagonizaram debates políticos junto às primeiras associações comunitárias, possibilitando a articulação e o diálogo destas com movimentos sociais locais, organizações não governamentais, universidades e diferentes instâncias dos governos estaduais e federais. Sempre ativas e em movimento, as vozes e os corpos destas mulheres fizeram-se presentes, seja na luta frente aos empreendimentos mineradores e hidrelétricos, seja no desafio de compor coletivamente com acadêmicos, cientistas e ambientalistas, ao longo dos últimos 20 anos. Alianças políticas e parcerias de pesquisa que nos últimos 20 anos permitiram avançar a regularização fundiária de seus territórios, bem como o reconhecimento de seus saberes e práticas de cultivo itinerantes como patrimônio imaterial pelo IPHAN, no ano de 2018.

Como lembra-nos Tânia, uma jovem liderança do Quilombo Ostra, Eldorado - SP, *as mulheres quilombolas foram e são lideranças nos territórios desde sempre. Foram elas que se levantaram pela primeira vez para dizer não a Tijuco Alto entre tantas outras ameaças que sempre surgem no caminho.* Tânia, em parceria com a EAACONE e o “Programa de Aceleração do Desenvolvimento de Lideranças Femininas Negras: Marielle Franco - Fundo Baobá”, vem realizando uma série de publicações com o objetivo de lembrar, reverenciar e reativar as práticas e as lutas dessas mulheres - mães, lavradoras, artesãs, escritoras, poetisas, compositoras, ribeirinhas, quilombolas, lideranças de associações quilombolas e organizações políticas locais - que, por meio do “Encontro de Mulheres de Eldorado” -, engajaram-se coletivamente na composição de alianças e ações políticas que fortaleceram os vínculos entre as pessoas e a terra, possibilitando a redefinição das “Comunidades Negras Rurais” como “Remanescentes das Comunidades de Quilombos”.

De modo a compor com essas mulheres, amigas, interlocutoras e parceiras de pesquisa, este ensaio propõe refletir sobre as dimensões do cuidado e da política entre as mulheres quilombolas no Médio Vale do Ribeira. Ao engajarem-se com a terra, as sementes, os rios e os diversos agentes das instituições que as visitam, as mulheres quilombolas nos ensinam que a vida que brota e prospera é aquela que se move, ao longo das estações, procissões, mutirões e mobilizações políticas constantes.

Nesta direção, seguindo as histórias de Maria Antônia Chules Princesa, Rosa Machado e de tantas outras mulheres negras que abrem e entrecruzam caminhos no Vale do Ribeira, a pergunta que guia este ensaio é: o que move e o que nos ensinam as mulheres quilombolas do Médio Vale do Ribeira, que vivem o cotidiano das múltiplas formas de violência, das constantes ameaças da perda de suas terras, das violações que incidem sobre os seus corpos como mulheres negras, mas também das relações de cuidado com a terra, que se fazem ver nos conhecimentos partilhados pelas mãos que semeiam, curam e tecem lutas, nas redes de trocas das feiras de sementes, nos projetos coletivos de futuro que extrapolam a reivindicação territorial?

Partindo das narrativas, movimentos e composições coletivas das mulheres quilombolas de Pedro Cubas e Sapatu, com as quais convivi ao longo de minha pesquisa de campo, neste ensaio descrevo os processos pelos quais minhas amigas e interlocutoras, valendo-se dos conhecimentos por elas elaborados e partilhados sob as formas do cultivo, da cura e da criação, passam a ocupar espaços de forma potente e a reconhecer seu

engajamento e protagonismo na luta quilombola contemporânea. Estas narrativas femininas desdobram-se ao longo da escrita do texto a partir de três direções principais: modos de se relacionar com as roças e quintais; modos de curar corpos e partilhar conhecimentos; e, por fim, modos de criar, trançar e tecer projetos de futuro. O que vemos emergir das narrativas e experiências de minhas interlocutoras, são lideranças femininas que se engajam ativamente na proteção não apenas das vidas humanas, mas de uma pluralidade de seres, organismos, forças, objetos, entidades, rios e territórios, frente às pressões de fazendeiros, mineradoras, hidrelétricas, setores ambientais e fundiários do Estado.

Os temas abordados ao longo deste ensaio dialogam com trabalhos recentes na antropologia brasileira que, partindo de contextos etnográficos quilombolas e não quilombolas, exploram e problematizam a questão do cuidado entre as mulheres (Peixoto, 2019; Lotierzo, 2018; Flores, 2018; Alves, 2015). Ao atentarem-se para as formulações e domínios das experiências cotidianas por meio dos quais as mulheres se relacionam com as plantas, os quintais, os animais, os artefatos. Estas etnografias tornam visíveis os aspectos políticos, estéticos e criativos envolvidos nas relações de cuidado vivenciadas por suas interlocutoras, contrapondo-se, assim, ao “essencialismo que vincula a categoria mulher à natureza” apartando-as da ação política (Vieira e Maizza, 2018, p. 10). Colocam, ainda, a urgente e delicada tarefa de ampliar a consideração das vidas emaranhadas pelas relações de cuidado, descentrando-as da agência humana. Este é um deslocamento importante na discussão sobre o cuidado, movimento para o qual Maria Puig de la Bellacasa chama a atenção em “Matters of Care” (2017), ao propor a seguinte indagação: “What does caring mean when we go about thinking and living interdependently with beings other than human, in “more than human” worlds?” A obra de Puig de la Bellacasa convidando-nos, assim, a uma “jornada especulativa” capaz de desafiar e expandir as noções convencionais e genéricas do cuidado, frequentemente mobilizadas por abordagens que focam exclusivamente na dimensão afetiva do cuidado, renunciando suas tensões, conflitos e ambivalências. Tendo em vista estas considerações, este ensaio pretende explorar como as mulheres quilombolas, a partir de suas práticas e relações de cuidado cotidianas, tecem compromissos políticos e alianças para um futuro comum entre mundos interdependentes.

5.2. Aprendendo a *olhar* para a terra

Caminhando com as mulheres quilombolas de Pedro Cubas, pelos *sertões* onde a Mata Atlântica e os bananais se espalham, no ir e vir pelos caminhos de terra e de água que interligam suas roças, *terreiros* e moradas, uma das coisas que me chamava a atenção era o modo como *olhavam* para o chão, para os traços, rastros e texturas da vida que brota na terra e nela se cria. Nestas experiências de deslocamentos e convívio cotidiano, os contornos e a *força* dos lugares criados, imaginados e cuidados por estas mulheres, foram, gradativamente, fazendo-se visíveis, por meio das histórias sobre plantas, pessoas, animais e uma variedade de entidades sobrenaturais que orientam o interagir de humanos e não humanos (Peixoto, 2019, p. 102). Um desses lugares plenos de *força* e cuidados são os *terreiros*.

Nos cuidados diários com o *terreiro*, espaço dedicado à criação de animais, ao cultivo de plantas e árvores frutíferas, as mulheres estão sempre a observar os ritmos e os movimentos dos seres e coisas que circulam e interagem na constituição destes espaços. Entre as mulheres de Pedro Cubas, o termo *terreiro* designa um local de convivialidade, cultivo e criação, cuja dinâmica está profundamente vinculada ao domínio da casa, em geral, composta por uma edificação principal e uma edificação menor, onde se situa um fogão de taipa. Ambos, o *terreiro* e a casa, são espacialmente vivenciados e percebidos pelos moradores de Pedro Cubas, como ambientes de um *terreno*, lugar onde vive uma família.⁶¹

Os *terreiros* das casas em Pedro Cubas são por vezes chamados de *quintais*, embora minhas interlocutoras enfatizem que a palavra *terreiro* corresponda ao modo como os *antigos* classificavam estes espaços vitais. Em Pedro Cubas, nos terrenos de ocupação mais antiga, o *terreiro* compreende a área localizada no entorno de uma casa, onde se encontram árvores frutíferas que proporcionam sombra e separação entre os ambientes. As árvores frutíferas e não frutíferas mais comumente encontradas nos *terreiros* das casas estão os pés de jaca, as bananeiras, as palmeiras de palmito juçara e pupunha. Podem ser delimitados por bambus e cercas vivas, que, além de oferecerem intimidade à morada, protegem o *terreiro* da invasão de animais indesejados, como os animais de criação da vizinhança, além de raposas, lagartos e outros seres que habitam as matas.

⁶¹ Exploro aqui a noção de ambiente como algo que não é fixo, mas um processo (Ingold 2000) do qual depende as relações e os entrosamentos dos quilombolas entre si e com outros seres e entidades do mundo circundante.

Os terreiros de algumas casas são contornados pelas correntezas dos rios Pedro Cubas e Ivaporunduvinha, em cujas margens algumas famílias costumam se banhar em dias quentes e ao final de um dia de *serviço* na lavoura. No entanto, algumas casas construídas por projetos habitacionais do Governo do Estado de São Paulo, alteraram sobremaneira a configuração espacial das antigas casas. Atualmente, a Vila de Santa Catarina, onde a maior parte dos moradores de Pedro Cubas se concentra, é formada por um agrupamento de casas, dispostas linearmente, onde não há espaço adequado para o cultivo de plantas e criações de animais. Contrastivamente às antigas casas de Pedro Cubas, mais afastadas entre si, as casas recém-construídas na Vila Santa Catarina estão extremamente próximas, de tal modo que para que seus moradores preservem alguma privacidade, suas portas e janelas são muitas vezes mantidas fechadas, sendo raras as árvores frutíferas cultivadas em seus espaços exteriores.

Não muito distante da Vila de Santa Catarina, encontra-se o *terreiro* de Leide, minha anfitriã. À medida que adentramos este domínio, as árvores frutíferas e a vegetação tornam-se mais densas, desvelando, aos poucos, as particularidades da morada. À frente da casa, beirando os caminhos, encontram-se as *plantas de enfeito*, com suas folhagens mais coloridas. Do lado direito, pode-se avistar alguns temperos, como o *coentro de peixe*, condimento muito apreciado e utilizado na cozinha. Ainda neste primeiro ambiente encontramos os locais destinados ao abrigo dos cães e gatos. Em relação ao terreno, a casa está posicionada do lado direito do terreno. Assim, o lado esquerdo é reservado ao galinheiro. Atrás da casa, em local um pouco mais distante do alcance da visão, encontram-se as ervas e os *remédios do mato*, entre os quais, a guiné, planta utilizada na garrafada da *Recomendação das Almas*.

A circulação dos animais de criação pelo terreiro ocorre de maneira controlada, ao longo do dia. As galinhas e seus pintinhos são recolhidos ao entardecer. Os cachorros permanecem presos por longos períodos, e os gatos circulam livremente. No período em que Leide acolheu-me em sua casa, durante as refeições realizadas por sua família na varanda da casa, era comum que as pessoas atirassem porções de alimentos aos animais que estivessem próximos. Apenas os jantares eram realizados no interior da casa e sem a presença dos animais. As relações estabelecidas entre Leide e os animais de criação demandavam seu vigiar constante, a fim de protegê-los dos perigos oferecidos por seres indesejados nos terreiros, como os lagartos e as cobras.

Sobre a relação entre pessoas e cobras, são diversas as narrativas quilombolas em torno das características traiçoeiras destes seres rastejantes⁶². No Médio Vale do Ribeira, há inúmeros relatos que relacionam as cobras às práticas de feitiçaria. Maria Celina Carvalho (2006), em sua etnografia, traz uma interessante descrição da figura dos *curandores*, e dos conhecimentos rituais, como os *pontos e orações*, por eles utilizados para o controle de animais, como as cobras e as onças, enviados ao ataque de inimigos (Carvalho, 2006, p.132). A esse respeito, é interessante observar que entre os quilombolas de Pedro Cubas, no ritual da Recomendação das Almas, os penitentes oram pela alma dos *ofendidos*, que corresponderiam àqueles que morreram em razão da picada de uma cobra. Durante minha convivência com os moradores de Sapatu, entre meus interlocutores, algumas pessoas eram apontadas como conhecedoras dos pontos e das orações capazes de fazer visível ou fazer desaparecer as cobras que pudessem atravessar os caminhos.

As dinâmicas de habitar envolvidas nos terreiros quilombolas parecem aproximá-los dos quintais cultivados por alguns povos ameríndios, na medida em que se revelam como domínios indissociáveis da casa. As plantas existentes em um *terreiro* ou *quintal* quilombola, tais quais as plantas dos quintais observados por Susana Viegas (2007) entre os Tupinambás de Olivença, também estão diretamente relacionadas à mulher que os cultiva, a “dona do pé de planta” (p. 147). De modo que a vida das plantas existentes em um quintal ou *terreiro*, são frequentemente percebidas como um “reflexo de quem cuida”, aspecto revelador da “ligação personalizada entre as pessoas e o cultivo de plantas na formação do espaço de habitar” (Viegas, 2007, p. 85).

Em cada terreiro ou quintal que visitei em Pedro Cubas, era possível notar os diversos elementos que aproximavam e singularizavam as mulheres e seus quintais. Embora alguns padrões pudessem se repetir, como a presença de determinadas plantas utilizadas em banhos e remédios, como a *guiné*, nos locais mais recônditos do *terreiro*, elementos relacionados à organização espacial e *qualidades* das plantas cultivadas pareciam destoar, revelando algo importante de suas trajetórias. Logo em minhas primeiras visitas, notava que presença de orquídeas e roseiras, plantadas na frente das

⁶² Um dos relatos que ouvi com frequência, em Pedro Cubas e outras comunidades, ilustra bem a hostilidade da representação construída em torno desta relação interespecífica. A narrativa faz referência às mulheres que seguem para o *serviço* dos roçados, deixando seus bebês em casa. Conta-se que, certa vez, uma cobra teria subido no esteio do telhado de uma casa e ao avistar um bebê, teria desenrolado o seu corpo até alcançar a boca da criança, a fim de amamentá-la. Ao longo do período de campo, também notei o temor de uma mulher, moradora de Pedro Cubas, ao descobrir que sua *filha de criação* lactante havia visitado um senhor hospitalizado em razão de uma picada de uma cobra. A relação entre mães, bebês, leite materno e cobras é algo importante ao qual esta pesquisa não pôde aprofundar-se.

moradas, eram mais recorrentes nos terreiros das mulheres que passaram longos períodos de suas vidas nas áreas urbanas de cidades. Já entre as mulheres que permaneceram mais tempo em Pedro Cubas, a presença de ervas medicinais, temperos e folhagens, parecia predominar em seus terreiros. Assim, pode-se dizer que as *qualidades*, cores e localização das plantas cultivadas em um terreiro, bem como as narrativas em torno delas, permitem entrever os movimentos de permanência e saída das mulheres de Pedro Cubas. Essa diversidade também está intimamente relacionada à circulação constante das mulheres entre as localidades quilombolas, que se deslocam continuamente para visitar outras mulheres, suas *comadres de amizade*, os parentes próximos e distantes.

Ao longo de minha convivência junto às mulheres de Pedro Cubas aprendi que a relação entre mulheres e os seus *terreiros/quintais* dizia muito sobre o modo como essas mulheres engajavam-se política e afetivamente com as plantas e com o mundo. Os *terreiros* que conheci e percorri junto às mulheres de Pedro Cubas constituem lugares permeados por circulações, onde aprendemos sobre a vida das plantas e a criação, mas também sobre o “ativismo político e ecológico das mulheres” que lutam pelo reconhecimento de suas terras, e resistem às pressões dos órgãos ambientais e fundiários que forjam incessantemente fronteiras em seu território coletivo quilombola (Vieira e Maizza, 2018, p. 11; Peixoto, 2019, p. 114).

Leide foi uma dessas mulheres com as quais convivi e que sempre me acolheu em sua casa, desde o ano de 2010, nas diversas estadias ao longo dos anos em que desenvolvi pesquisas de mestrado e doutorado. Leide e seu marido, à época, presidente da Associação Quilombola e *capelão* na procissão da Recomendação das Almas, tiveram um papel central no processo de reconhecimento e titulação de Pedro Cubas como um Remanescente de Quilombo. A casa de Leide é uma referência para estudantes, pesquisadores, lideranças políticas locais, de movimentos sociais e para as pessoas que chegam para conhecer a comunidade. Por esse motivo, Leide mantém ao lado de sua casa principal, sua antiga casa com paredes pau-a-pique e chão batido. Segundo ela, para que as *pessoas de fora* conheçam o modo como viviam *os antigos*.

De modo semelhante às “casas antigas” observadas por Yara Alves (2018) entre os moradores de Pinheiro, localidade autodenominada quilombolas do Vale do Jequitinhonha, as antigas e atuais casas dos moradores de Pedro Cubas, onde *nasceram e se criaram* os adultos de hoje, poderiam ser descritas a partir da imagem das “casas raízes”. Como explica Alves, em meio a um universo móvel, dinâmico e instável, essas antigas casas “são raízes porque permanecem, assim como aqueles parentes que não saem

para trabalhar”, sendo fundamentalmente “identificadas por suas donas, que ao longo dos anos vão imprimindo seus jeitos e modos naquele espaço, assim como em seus filhos” (Alves, 2018, p. 204).

Desde meu primeiro encontro com Leide, ela já afirmava: *Quilombola é aquele que nasce e se cria num lugar*. Leide nasceu e se criou em Pedro Cubas, seus antepassados, há algumas gerações, semeiam e cultivam a vida nesse lugar. Em algumas de nossas conversas, Leide contou-me que foi criada *no sistema dos antigos, que não deixavam as crianças saírem muito de suas casas*. Aos 12 anos foi levada para trabalhar em São Paulo, para desempenhar o serviço doméstico de cuidadora de uma criança, filha de um amigo de seu pai. Passados seis meses, Leide retornou para Pedro Cubas. Aos 19 anos, minha interlocutora casou-se e pouco tempo depois, em razão do intenso conflito com fazendeiros e grileiros que avançavam sobre as terras de sua família e outras famílias negras, todas ligadas por vínculos comuns de ancestralidade, daquela localidade, ela e seu marido mudaram-se para São Paulo. Ao longo do período em que viveu na periferia de São Paulo, Leide gerou e chorou a morte de três filhos recém-nascidos. Ao todo, Leide pariu três filhos mortos e um filho vivo. Anos mais tarde, com o avançar das lutas das *comunidades negras* em torno dos direitos à terra, Leide retorna com a família para Pedro Cubas, onde reconstrói a sua morada, suas áreas de cultivo e encarrega-se da criação de três sobrinhas.

Ao longo do período em que convivi com minha anfitriã, acompanhava-a em seus afazeres diários, na sua lida com a terra, com as plantas e os animais de criação, atividades que se iniciavam antes mesmo de o sol nascer. Entre 4h30 e 5 horas da manhã, Leide prepara o café para Antônio, seu marido, que, antes de iniciar a sua jornada, na roça ou na cidade de Eldorado, costuma fazer uma oração diante das imagens de Santa Catarina, São Benedito e outros santos que compõem o pequeno altar de sua casa. Às 5h30, Antônio segue para a estrada de terra onde passa o ônibus escolar, único meio de transporte público da localidade. Depois de percorrer o trajeto de 12 km entre a Vila de Santa Catarina e a barra do Ribeira, Antônio faz a travessia do rio Ribeira com a balsa e segue pela estrada SP-165, em outro ônibus, por aproximadamente 20 km, até o centro do município de Eldorado. Ao longo de vários dias da semana esse movimento de Leide e Antônio se repete, pois é por meio dessas idas e vindas de Antônio, entre Pedro Cubas e Eldorado, que os quilombolas de Pedro Cubas são representados nas reuniões e acessam os diversos projetos promovidos por ONGs, Movimentos Sociais e Órgãos do Estado. Como pude observar, em Pedro Cubas e outras localidades quilombolas de Eldorado, a movimentação

das lideranças quilombolas nos espaços das instituições, é possibilitada, sobretudo, pela árdua tarefa cotidiana das mulheres, que permanecem na terra, nos cuidados diários com a casa, com os filhos, com as lavouras e os animais de criação.

5.2.1. As roças cuidadas pelas mulheres

O fim da tarde é o período do dia em que os moradores de Pedro Cubas se sentam à frente de suas casas para conversar com os vizinhos que passam pela estrada e observar a euforia das crianças que brincam na praça e banham-se no Rio Ivaporunduvinha. Foi nesses movimentos cotidianos de Leide, entre as casas dos parentes e vizinhos dos moradores de Vila de Santa Catarina que conheci Eva. Ao longo de minha estadia em Pedro Cubas, Leide e Eva visitavam-se com frequência, em busca de rosas brancas, utilizadas para *lavar as vistas*, temperos e plantas cultivados em seus quintais. É sempre com uma observação sobre as plantas cultivadas nos quintais e roçados que se iniciam as conversas entre as mulheres mais velhas em Pedro Cubas.

Sob a perspectiva das mulheres quilombolas de Pedro Cubas, pode-se dizer que as roças precisam ser *olhadas, cuidadas e mantidas em movimento*, sobretudo, quando cultivadas por mulheres. *Uma roça não pode ficar sozinha, tem que estar o tempo todo olhando e cuidando*. Leide me diz: *quando fico em casa, fico incomodada, pensando na roça*.

A fala de Leide evoca uma relação com as plantas e cultivares que é particular às agricultoras mais experientes. Em Pedro Cubas, as mulheres mais velhas engajam-se ativamente no cultivo das roças de arroz, feijão e mandioca. Essa interação cotidiana do *olhar*, do *cuidar* das mulheres e suas plantas se inicia a partir do *serviço de roçada*, técnica de manejo que envolve a *derrubada* e a queima da vegetação de uma determinada área para a abertura de uma *roça de coivara*. *Serviço* comumente desempenhado por homens, mas que poucas mulheres desconhecem suas técnicas e já não o tenha realizado.

Diferente dos Bananais e das roças de pupunha - plantios economicamente mais rentáveis aos quais os homens, em sua maioria, se dedicam -, as roças *olhadas e cuidadas* por mulheres são destinadas ao cultivo de arroz, feijão, rama (mandioca), batata-doce, abóbora, milho café, cana e outros. A variedade de cultivares produzidos nestas roças é importante para a alimentação das famílias, para o resguardo dos corpos, para a produção de cestarias e utensílios para a casa. A troca e a circulação das mudas, sementes e alimentos entre as mulheres promovem a diversidade e beleza das roças, jardins e quintais

quilombolas, permitindo a existência, ainda nos dias de hoje, das *sementes crioulas*, legado deixado pelos *antigos*. Por vezes, o excedente desses alimentos é comercializado (em pequena escala) junto à Cooperativa dos Agricultores Quilombolas do Vale do Ribeira (COOPERQUIVALE), que participa de programas federais, como o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE).

Essas roças não são contíguas aos *terreiros* e ao seu universo de convívio. São constituídas em áreas um pouco mais afastadas das moradas, porém, não tão distantes quanto às *capuavas*, a fim de evitar o *olhar*, o *desejar* e o mexer nos cultivos sem a permissão de seu *dono*. O *olhar*, nesse contexto, adquire centralidade para a compreensão do envolvimento entre humanos e plantas cultivadas.

Nas narrativas de minhas interlocutoras, o *olhar* parece evocar experiências sensoriais distintas, ao mesmo tempo táteis e visuais: a primeira diz respeito ao olhar que se envolve com o objeto de sua atenção, o olhar que participa do movimento ou processo que observa (Ingold, 2015, p. 321), ou seja, o olhar não contemplativo; a segunda experiência do olhar remete à ideia do cuidar, do resguardar e do proteger. Talvez seja possível dizer que a *força* do olhar - do observar atento e do cuidar - constitua um elemento importante para a compreensão do modo de se relacionar das mulheres quilombolas com as plantas cultivadas em seus terreiros e em seus roçados.

Por outro lado, a *força do olhar* também pode enfraquecer e secar uma planta, fazer uma roça ou um cultivo *não ir para frente*. Esse *olhar* que recai sobre as plantas também recai sobre as pessoas, principalmente crianças, desencadeando o chamado *quebranto*. Assim, a *força* produzida pelo *olhar* que *seca e enfraquece* é distinta da *força* produzida pelo *olhar* que *cuida e protege* os filhos, a casa, as roças e as criações. O *olhar* e o *cuidar*, entre as mulheres de Pedro Cubas, aparecem como noções-chave de uma relação específica com a terra e os corpos singulares e coletivos que a animam.

No ir e vir dos cuidados cotidianos, Leide incentivou-me a acessar e com ela percorrer com os *trilhos antigos* que leva aos seus roçados. Nesse caminhar, Leide contou-me que certo dia, ao voltar de sua roça com um feixe de lenha na cabeça, foi avistada por uma moça que passava pela *comunidade*. Admirada com aquela imagem, a moça pediu a Leide para que pudesse fotografá-la. Com receio de que a moça ficasse *chateada*, Leide consentiu. Alguns anos mais tarde, na cidade São Paulo, ao participar de uma reunião relacionada ao processo de demarcação do território quilombola, Leide viu em uma sala a fotografia em que trazia o feixe de lenha na cabeça em um grande painel. Espantada, Leide comentou: *Onde eu vim parar*. Em seguida, Leide dizia: *as pessoas*

tiram fotos para provar que nós somos quilombos. Quilombo é assim, vive da natureza. Com o passar dos dias, à medida em que Leide e eu *vencíamos a roça* de feijão, aprendi que *os antigos plantavam muito e por toda parte*, mas que agora as famílias estavam impedidas de cultivar a terra devido à exigência das licenças ambientais. Leide me explicava que a demora para a emissão das licenças fazia com que as sementes se perdessem, interrompendo os ciclos vitais de cultivo da terra. Relatos como esse, entre outros que se sucederam naqueles dias de convívio com Leide, permitiam-me compreender o quanto aqueles espaços de cultivos são feitos e desfeitos não apenas pelo modo como minha interlocutora se relacionava com as plantas, os animais e as entidades não humanas que coabitam esses lugares, por meio do *olhar* e do *cuidar*, mas também por uma infinidade de histórias que conectam suas vivências à terra e aos diálogos e negociações constantes com o Estado em torno da permanência da comunidade no território reivindicado.

O *cuidar* das roças pelas mulheres de Pedro Cubas começa cedo, logo de manhã: Leide acorda às 4h30 e após preparar o café e alimentar suas criações, calça suas galochas, veste a camisa com manga longa e coloca o lenço no cabelo, sua *roupa de serviço*. Em sua sacola de pano leva o café, a água, um facão e um saco de estopa. Ao lado de sua *companheira*, a cadela *Pretinha*, parte em direção à *roça dos Penteado*, uma área de cultivo onde os pais de seu marido *viveram e plantaram*. Em Pedro Cubas, assim como em Sapatu, é comum que as áreas em que as mulheres fazem os seus roçados tenham sido cultivadas pelos pais de seu marido, já que, entre os mais antigos moradores, é possível observar certa tendência à virilocalidade.

Cães são *companheiros* inseparáveis dos moradores de Pedro Cubas e Sapatu em seus trajetos entre as roças, os rios e as moradas. Segundo Leide, todos precisam de um *companheiro* para ir para a roça. Sempre alertas, esses *cachorros caipiras* atravessam rios de forte correnteza como o Ribeira, adentram a mata, avisam quando algum ser se aproxima. Pelos latidos de Pretinha, Leide era capaz de especificar o tipo de caça com a qual a cadela se deparava. Ao longo do período em que convivi com Leide e sua família, Pretinha ganhou alguns *companheiros*, cães que Leide obtinha de parentes e conhecidos em suas idas a Eldorado, mas muitos destes adoeciam ainda filhotes.

Ao longo de uma trilha repleta de buracos e perfurações deixados pelas mineradoras que estiveram em Pedro Cubas nos anos 1980, Leide segue com os olhos sempre atentos às diversas plantas que encontramos pelos *trilhos* e nas margens da estrada. Com os golpes de seu facão, os galhos que atravessam o caminho vão sendo

retirados. Esse movimento brusco é intercalado ao ato cuidadoso de apanhar mudas de *plantas de enfeito* com suas folhagens coloridas e *plantas do mato* ou *remédios*.

Diferenciadas pelo tamanho, textura, cheiro e coloração das folhas, bem como pelo local em que são encontradas, Leide observa, reconhece e descreve com precisão as variedades de *plantas do mato* e seus diversos usos. Dentre as plantas que chamavam a atenção, naquele período de pesquisa de campo, havia muitas flores *de Napoleão* (encontradas em brejos, próximos aos cursos d'água) que assim como a rosa branca, são utilizadas para *lavar a vista* (infecções nos olhos) e como *remédio* para dor de barriga provocada pela *caloria* [calor] do *verão de Santa Catarina*. Preparados como chás e/ou banhos quentes estão a *erva de Santa Maria*, para vermes e dor de barriga; a *novalgina*, para dores; o *manjerição do mato*, para tosses e gripes; o *picão*, para infecção na urina; o *algodão*, utilizado pelas mulheres grávidas; a *pixirica* e o *jarbão*, utilizados para curar feridas. *Plantas do mato* podem, eventualmente, ser utilizadas no preparo das *garrafadas de guiné*, elemento central do ritual da *Recomendação das Almas* em Pedro Cubas, cujas propriedades possibilitam o *benzimento* e *fechamento do corpo* dos peregrinos.



Imagem 17. Leide e seu quintal, Pedro Cubas, novembro de 2017.

Essa relação entre a abertura e o fechamento do corpo aparece como uma constante nas narrativas que tratam das relações entre as mulheres e as plantas. Como Leide me explicou, *antigamente as mulheres se cuidavam em casa*. No período do resguardo, certas *plantas do mato* eram cozidas em um copo de pinga ao qual era ateadado fogo. Quando a mulher não bebia pinga, ela poderia preparar o *mato cozido* na água. *Plantas como, a folha de sene, a quina vermelha e a noz-moscada eram utilizadas para purificar o sangue da mãe e ajudar no fechamento do corpo*. Estes *remédios do mato* eram servidos *quentes* para *tirar as friagens do corpo*. Hoje, lamentam as mulheres mais velhas, *ninguém usa, ninguém conhece mais esse tipo de remédio*.

Enquanto caminhávamos e conversávamos, Leide *cortava* as plantas que apanhava no caminho e as colocava no saco para serem *plantadas no tempo* em seu *terreiro*, onde primeiro são cultivadas em pequenas latas e potes de plástico junto à entrada da casa, para em seguida serem replantadas, em lugares mais ou menos visíveis do terreiro, de acordo com sua *qualidade* e seus usos cotidianos e rituais.

Durante esse caminhar, alguns morros eram apontados como locais propícios para uma roça de rama, para que a mandioca não encharque com as águas da chuva. As roças bem cuidadas com as quais nos deparávamos eram sempre elogiadas por Leide. Se algum animal era avistado próximo às plantações, os seus respectivos donos são avisados. Esse ir e vir de uma roça também envolve *visitas rápidas* às comadres, aos vizinhos mais *chegados*, aos *enfermos*, ou simplesmente para transmitir um recado. Na mesma visita, já dentro do terreiro, ouvimos histórias sobre a origem de cada planta, seu modo de cuidar e fazê-las brotar nos *terreiros* e quintais. Com a circulação das mulheres, por entre os terreiros das casas, diversas variedades de mudas, sementes e plantas são levadas, trazidas, recebidas e trocadas dentro de um circuito que interconecta núcleos familiares, localidades quilombolas e povoados vizinhos, mas também as cidades de Eldorado, Cajati, Registro, Sorocaba, São Paulo e Curitiba, onde vivem seus filhos, netos e *irmandades*.

Sempre com os olhos voltados para o chão, Leide mostra-me uma *dorme-dorme*, planta que contrai suas folhas quando a tocamos, utilizada pelas mães para fazer as crianças dormirem mais rápido. Quando, por vezes, aproximávamos do *terreiro* de uma casa, Leide observava atenta as variedades de *ervas* (capim-cidreira, capim santo etc.), *cheiros* (alfavaca, manjericão), *remédios*, e *plantas de enfeito* ali cultivadas. Ao encontrar variedades não existentes em seu *terreiro*, Leide pedia para o *dono cortar uma muda*. É extremamente malvisto o ato de *cortar* uma planta de um *terreiro* sem permissão de seu *dono*.

O *dono* de uma planta, neste contexto, é aquele que plantou, *olhou e cuidou*. Uma relação de cuidado semelhante àquela que a mãe estabelece com os filhos ao longo de sua criação, enfatiza Leide. Segundo minha interlocutora, *no mundo tudo tem um dono e protetor que Deus deixou: tem o dono do mato, tem o dono dos caminhos, tem a protetora dos rios, como a mãe d'água, o dono dos animais, o protetor deles. Nós não temos nossos pais?* Talvez possa se dizer que a associação entre as noções de *dono* e lugares, pais e filhos, enunciada por Leide e minhas interlocutoras quilombolas, recebe aqui um sentido muito próximo ao que Cecília McCallun (2015) desenvolve a propósito das relações que

os Huni Kuin estabelecem com a terra, ao propor que para este povo, “dizer que uma pessoa é dona de uma roça, significa afirmar que ela é sua criadora, assim como os pais são os fabricantes de seus filhos” (p. 226).

Nas conversas com Leide compreendi também que a relação entre as pessoas e os *donos e mães* destes lugares - as matas, as roças, os rios e os caminhos -, envolve um proceder, ao dizer que assim como *tudo tem um dono, tudo tem um horário. O dia foi deixado para andar e a noite para dormir*. A transgressão desses preceitos pode resultar em infortúnios, maus encontros ou encontros inesperados, como aqueles narrados pelos quilombolas de Sapatu a respeito dos caminhantes que, a certa altura da noite, são surpreendidos por *visagens*. Segundo meus interlocutores, *visagens* podem apresentar-se sob a forma de espíritos, ou os sinais de sua presença, como as árvores de bananeiras que passam a se contorcer e os gemidos ouvidos por aqueles que caminham pelas estradas ou pelas margens do rio Ribeira, em determinados horários.

Do ponto de vista de Leide, na roça cada um tem o seu *pedaço*, sua *quadra*, sua *faixa de terra* para trabalhar, que foi deixada pelos pais como *herança*. Desta perspectiva, a *terra* é para trabalho de quem ali *nasceu e se criou, e só trabalha na terra enquanto está vivo*, enquanto pessoas, plantas e uma diversidade de seres estão em *movimento* por meio da atividade agrícola. *A terra não é de ninguém, porque quando morre não se leva nada*. Assim, um *pedaço de terra* ou uma roça possui um dono, que a ela dedica ou dedicará vários anos de sua vida ao seu cultivo. Quando uma pessoa morre ou muda-se da localidade, deixando de cultivar uma roça e/ou habitar uma casa, a conexão entre uma pessoa e o lugar deixa de ser forjada, podendo vir a ser, no futuro, retomada por filhos e netos que, em consulta aos moradores mais antigos e à associação quilombola, expressem interesse em retornar ao convívio e processos de habitação junto ao coletivo.

Nesse contexto, entre as agricultoras e os agricultores quilombolas, o domínio sobre uma parcela de terra não se expressaria ou não estaria necessariamente implicada em uma relação de “propriedade”. Seguindo a proposta de Cecília McCallum, num exercício comparativo, estes *pedaços, quadras ou faixas* de terras cultivadas, olhadas, cuidadas e controladas pelas famílias quilombolas ao longo das gerações expressariam uma relação de “posse temporária” com a terra (2015, p. 235), marcada pela reversibilidade. Dito de outro modo, de acordo com o argumento de McCallum, esses domínios de terra podem ser temporariamente possuídos, na medida em que a ação corporal e o trânsito das pessoas entre os lugares continuem incessantemente a constituí-los (idem, p. 248). Quando essa copresença, esforços e cuidados cessam, ao longo do

tempo, as roças, os caminhos e as moradas são revertidos às matas e aos seus donos não humanos (McCallum, 2015, p. 247).

Ao abrir uma clareira na capoeira para o cultivo de uma roça de coivara, homens e mulheres quilombolas engajam-se com a terra e a miríade de seres que nela habita, enquanto um *dono*, um “configurador de mundo” (Cardoso, 2016, p. 316). Entre os quilombolas de Pedro Cubas, portanto, *dono*, é aquele que *fundou* ou que abriu um lugar, passando a cuidar e controlar os ritmos e as relações instituintes de uma roça, de um *terreiro* ou de uma morada. Esta compreensão em torno da figura do *dono* vai ao encontro do que tem sido etnograficamente apontado em contextos ameríndios, como entre os povos Tupinambás de Olivença e os Pataxós do Monte Pascoal, que habitam o sul da Bahia (Viegas, 2007; Cardoso, 2016)⁶³.

Assim, enquanto as mulheres vêm e vão, dedicam-se à rotina de cuidados diários de seus *terreiros* e roçados, semeiam e colhem os frutos da terra que dão sustento aos filhos, constituem-se a si mesmas e os lugares enquanto geram socialidade. Estas dinâmicas cotidianas de cultivo, de cuidados e responsabilidades que abrangem relações entre pessoas, seres e entidades situados no mundo visível e não visível, dos vivos e dos mortos, informam o modo como a posse da terra é constituída entre esses coletivos. Estas “conexões contingentes de posse entre pessoas e lugares” são feitas e refeitas a partir de uma diversidade de temporalidades interdependentes: como aquelas envolvidas nos ritmos vitais da terra, nos ciclos de cultivo da roça de coivara e nas linhas de vida genealógicas que espalham e misturam as famílias quilombolas a terra (McCallum, 2015, p. 228).

Nesse sistema, a terra pode ser herdada e transmitida entre as famílias, de geração em geração, ao longo de suas jornadas de vida, desde que em constante movimento, por meio de vidas humanas e não humanas que interagem com a terra. A esta terra cultivada e concebida como uma entidade viva, geradora de força vital e habitada por muitas gentes, animais, entes protetores, *mães d’água*, *donos* dos caminhos e *forças* intangíveis, - opõe-se a noção de *terra de negócio*. Para meus interlocutores, a noção de *terra de negócio*

⁶³ A reflexão em torno da noção de “dono” ou “mestre” insere-se no debate antropológico, principalmente, por meio do trabalho de Carlos Fausto, no artigo *Donos Demais, Maestria e Domínio na Amazônia*, e por outros autores da etnologia ameríndia com os quais Fausto dialoga. Segundo Fausto, trata-se de uma categoria central à compreensão das sociocosmologias indígenas, e, em termos gerais, a noção de “dono” designa uma “posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse e que se aplica a relação entre pessoas (humanas e não humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis e não tangíveis). Observada em um grande número de contextos ameríndios, o termo dono-controlador caracterizaria um modo generalizado de relação constituinte da socialidade na Amazônia (Fausto, 2008, p. 331).

corresponderia à compreensão da terra como um recurso apropriável e transformável em oportunidade de lucro. A categoria *terra de negócio* alude os espaços objetificados, fixos, alienáveis e exteriores à experiência humana. Não se configura como um espaço de convivialidade, sendo, portanto, inadequadas para traduzir o modo como os quilombolas experienciam e conceitualizam suas relações com a terra e entrosamentos com os lugares.

No lidar, *olhar* e cuidar de suas roças, as mães, algumas vezes, podem estar acompanhadas de seus filhos que brincam em meio às plantações, enquanto são *olhados*. A presença das crianças nas roças é um momento importante para as mulheres quilombolas de Pedro Cubas, que percebem os aspectos positivos da interação das mães com seus filhos nesses espaços de cultivo, pensada como parte da dinâmica familiar estendida à roça.



Imagem 18. Interação entre mães e filhas nos espaços de cultivo – Pedro Cubas, fevereiro de 2018.

Em Pedro Cubas conheci poucas mulheres que trabalhassem nos bananais de grandes fazendeiros de Eldorado, situados ao longo das margens do rio Ribeira. As mulheres que se engajam no cotidiano da monocultura dos bananais iniciam sua jornada às 5h35 da manhã, horário em que o ônibus escolar, único transporte público a percorrer o trajeto de 12 km entre Pedro Cubas e a Barra do Batatal, passa a circular. Após a travessia da balsa, estas jovens mulheres, com suas galochas “sete léguas”, suas saias por

cima das calças, mochila, boné e um facão na cintura, seguem pela estrada SP-165, situada na margem direita do rio Ribeira. Longe de seus filhos, o trabalho desempenhado pelas mulheres nos bananais é distinto do trabalho dos homens, mas não menos extenuante. Ao longo de minha estadia em Eldorado, não as encontrava nas áreas de convívio das comunidades nos finais de semana, tampouco à porta das casas conversando com outras mulheres após um dia de trabalho. Nossos encontros ocorriam apenas nestas travessias do rio Ribeira, antes do amanhecer, ocasião em que ouvi uma delas dizer: *Benditos sejam os que trabalham nos bananais.*

Apesar do crescimento do número de mulheres que regularmente se deslocam para trabalhar nas fazendas, comércios, escolas, instituições públicas e privadas da cidade de Eldorado e outras regiões do país, as terras onde vivem suas famílias - onde *nascem e criam* os seus filhos, sob o olhar atento e os cuidados de suas mães e avós, onde mantêm suas roças e criações sob os cuidados da família que permanece - continuam sendo por elas chamado de *nosso lugar*. Lugar para onde retornam e que verdadeiramente reconhecem como sendo delas (Alves, 2018, p. 206).

5.3. Seguindo linhas de vida que espalham e misturam famílias à terra

Esperança foi uma das primeiras mulheres que conheci em Sapatu. Enquanto realizava minha pesquisa em Pedro Cubas, entre os meses de outubro de 2017 e fevereiro de 2018, era comum acompanhar Leide em suas visitas à sua *irmandade*, *comadres de amizade* e parentes que estavam *espalhados* pelas localidades quilombolas e bairros de Eldorado⁶⁴. Como outrora aprendi com Leide, *família é igual raiz de árvore, o sangue vai misturando, como a raiz que vai se espalhando e misturando com a terra*. Foi seguindo essas linhas de vida que *espalham e misturam famílias* à terra, que cheguei a Sapatu.

Leide e Esperança são primas e *comadres de amizade*. Cresceram juntas nos sertões de Pedro Cubas. Quando mais jovens, Leide e Esperança trabalhavam na colheita de arroz de um tio e de outros produtores vindos *de fora*. Devido à longa distância, passavam a semana inteira trabalhando nos arrozais e chegavam a pernoitar nestas localidades. Quando *venciam a colheita*, partiam juntas à procura de nova *empreita* que *pagava camarada* ou *serviço de mutirão*.

⁶⁴ Os antigos moradores de Pedro Cubas usam o termo *irmandade* para referirem-se a irmãos consanguíneos.

Eu com Leide não se largava. Nós pegávamos empreita para trabalhar para os outros, juntas. Separamos depois que eu me casei e vim para cá [Sapatu]. Nós vivíamos assim, de roça em roça. Nós pegamos empreita junto, de colheita, de carpição, qualquer serviço. Nós só não pegávamos serviço de roçada. Eu nunca fiz, meu pai não ensinou, não era serviço de mulher ele falava. Roçar e derrubar não é serviço para mulher. Mas ele não quis ensinar, mas seria bom. Agora eu não aguento mais, mas quando eu era mais nova, mesmo assim eu roçava. Aqui mesmo eu fazia roça. Fiz muita rocinha para mim. Roçava o capim, queimava, e depois plantava. Roçava capim, não roçava capoeira, aquelas madeiras altas para derrubar, mas capim eu roçava. (Esperança Rosa, agricultora e artesã, Quilombo Sapatu, Notas do Caderno de Campo, junho de 20180.

Com o dinheiro que ganhavam, Leide e Esperança iam para Itapeúna, um importante povoado situado entre o centro da cidade de Eldorado e as localidades rurais. Esperança conta que ela e sua prima percorriam a pé mais de 10 km para chegarem até o comércio de Itapeúna, onde adquiriam os cortes de tecidos com os quais confeccionavam suas próprias roupas, costuradas à mão. Leide e Esperança separaram-se em meados dos anos 1960, ocasião em que se casaram. Nestas localidades há uma tendência à virilocalidade, ou seja, é comum que, ao se casarem, as mulheres deixem a casa dos pais e *acompanhem* o marido, passando a morar nas terras de domínio de sua nova família.

Como Leide, Esperança também desenvolveu a arte de receber e acolher aqueles que a procuram. As varandas das casas e os quintais são alguns dos lugares onde elas gostam de conversar e saborear o café com *mistura* (banana frita ou cozida, cará de espinho ou mandioca cozidos) junto às muitas pessoas que as visitam. Situados entre a casa e o terreiro, é a partir da perspectiva oferecida por estes espaços permeados por circulações, que as mulheres podem acompanhar os movimentos das crianças e criações de animais que enchem de vida os seus quintais, bem como o ir e vir cotidiano das pessoas e veículos que se deslocam pelas estradas.

Esperança é uma das lideranças de Sapatu que participou ativamente do “Encontro de Mulheres de Eldorado” e dos projetos que deste encontro derivam, como a “Pastoral da Criança”. Nessas ocasiões, as mulheres partilhavam conhecimentos relacionados à desnutrição infantil e aos cuidados com as crianças, um tema de suma importância em minhas conversas com Esperança e as mulheres quilombolas com as quais convivi em Sapatu e Pedro Cubas. Nas tardes em que Esperança não estava envolvida com o manejo das fibras de bananeira ou com os preparativos do almoço oferecido aos turistas - feitos

especialmente em seu fogão de *taipa* para grupos de estudantes guiados por seu filho mais velho que desenvolve atividades relacionadas ao turismo de base comunitária -; sentávamos em sua varanda e conversávamos por muitas horas sobre a criação dos filhos.

Foi em uma dessas tardes de conversas com Esperança que aprendi sobre as inúmeras dificuldades ainda hoje enfrentadas pelas mulheres e mães de Sapatu e Pedro Cubas para *ganharem* seus bebês, cuidarem de seus filhos adoecidos ou realizarem acompanhamentos médicos imprescindíveis como o pré-natal, devido ao difícil acesso dessas mulheres a serviços públicos essenciais, tais como os postos de saúde e hospitais. Esta acessibilidade restrita aos serviços essenciais de saúde, ainda mais exígua no passado, tornava central o papel das mulheres no compartilhamento de práticas e saberes relativos aos modos de cuidar, agir, curar e criar que dão força vital e equilíbrio aos corpos das mães, dos bebês e das crianças pequenas.

Em minhas andanças por Pedro Cubas e Sapatu conheci apenas duas parteiras, Maria e Laura, a primeira delas já muito idosa, veio a falecer durante minha pesquisa de campo entre os anos de 2017 e 2018. Entre as mulheres mais velhas dessas localidades é comum ouvirmos muitas histórias sobre as crianças que elas ajudaram a trazer ao mundo, e sobre os momentos de perigo por elas experimentados enquanto *companheiras* das parteiras mais experientes. Entre minhas interlocutoras, a parteira é chamada de *mestre* e as mulheres que a auxiliam no parto são chamadas *companheiras*. Neste contexto, a relação de colaboração entre *companheira* e *mestre* aproximar-se-ia da relação entre enfermeira e médica. Conforme explicou-me Esperança, em uma de nossas conversas, *fazer o parto exige coragem*, conhecimentos e uma série de intervenções e práticas protetivas voltadas ao equilíbrio dos corpos da mãe e do bebê (Alves, 2018).

5.3.1. Narrativas sobre o parto: *mestres e companheiras*

O primeiro parto do qual Esperança recorda-se de ter assistido foi o parto de sua irmã. Esperança era *moça solteira*, ainda muito jovem. Em uma noite, sua mãe entrou em trabalho de parto e o seu pai não se encontrava em casa. Chamada às pressas, a parteira da localidade chegou a tempo para a assistência e o apoio à mulher e ao bebê no ato do nascimento. Esperança foi requisitada pela parteira para ajudá-la como *companheira*. A presença de Esperança era importante naquele momento de perigo, pois a parteira era cega. Quando minha interlocutora entrou no quarto, seu irmão recém-nascido já se

encontrava coberto, deitado de barriga para baixo, sobre a cama. Orientada pela parteira, a própria mãe de Esperança mediu três dedos para que a parteira cortasse o cordão umbilical e em seguida o amarrasse. Os cuidados com o corte do cordão umbilical é um aspecto crucial: *não pode ser cortado curtinho*, precisa ser *bem amarradinho*, e a luz de uma vela deve ser acesa e passada sobre o umbigo cortado para que a ação do fogo auxilie na cicatrização. Esperança conta que antigamente as mulheres deixavam tudo preparado. Uma tesoura era comprada e reservada para este fim. O *fio* utilizado para amarrar o umbigo do bebê era fiado *bem fiadinho* e guardado junto aos *forros* e roupinhas produzidas pela mãe ainda grávida, para vestir a criança logo após o seu nascimento.

A riqueza de detalhes que cerca este momento do corte do cordão umbilical que enlaça os corpos da mãe e do bebê narrado por minhas interlocutoras, vai de encontro às reflexões de Ana Lúcia Tófoli (2020) em seu trabalho sobre as narrativas de partos entre as indígenas Tapeba e Tremembé, no Ceará. Entre suas interlocutoras, a autora observa que “o corte do umbigo é um momento tão importante que em muitas narrativas são sempre enfatizadas a pessoa que cortou e a circunstância do corte, até mais do que o nascimento em si” (Tófoli, 2020, p. 176).

A placenta é considerada por minhas interlocutoras como *um pedaço do corpo que não pode ser jogado fora*. São também chamadas de *companheiro da criança*, onde *ela nasce e se cria*, e costumam ser enterrada pela parteira no terreiro ou quintal, nos arredores da casa. Nem sempre as mulheres conhecem o local exato em que as placentas foram enterradas, mas esta relação entre a placenta e os terreiros das casas era especialmente lembrada pelas mulheres de Sapatu, pois algumas delas, nos últimos anos, precisaram reconstruir suas moradas em *terrenos* um pouco mais distantes das margens do rio Ribeira, devido ao risco iminente das enchentes, cada vez mais frequentes:

Agora no sítio, onde nasceu a criança, a placenta era enterrada ali. O meu aqui tem. Tem o umbigo de Landa [sua filha], de Ezequiel [seu filho] que nasceu aqui, tem por aí. Eu não sei onde a parteira enterrou, mas era perto da nossa casa, ali embaixo [ao lado do rio]. Tem de Landa e Ezequiel que nasceram ali. É enterrado, não é jogado fora, porque é um pedaço do corpo da gente, não pode jogar, é tudo enterrado. (Esperança Rosa, Quilombo Sapatu, Notas de Caderno de Campo, 2018).

Conta Esperança que após a cicatrização do umbigo da criança, o *umbigo caído* era cuidadosamente colocado em um paninho, amarrado e guardado em uma caixa de

fósforo ou em um vidrinho. E assim, o umbigo *fica guardado toda a vida*. Esperança conta que guardou o umbigo de seus filhos por muitos anos, mas agora guarda apenas os umbigos de seus netos, que foram concebidos por mulheres de fora da localidade. Esses umbigos foram trazidos por seus filhos que, embora não mais residissem em Sapatu, expressavam o desejo de que os umbigos de seus filhos fossem enterrados, junto aos outros, no *terreiro* da morada da mãe.

O umbigo quando cai a gente guarda. Eu não tenho mais o umbigo das minhas crianças. Já perderam tudo, porque são muito velhos, mas ficou tudo guardado num paninho amarrado, numa caixa de fósforo. Fica toda vida guardado. Ele seca, fica bem sequinho, igual uma pedra. Eu tenho dois umbigos guardados aí, acho que são dos meus netos. Os filhos de Ezequiel trouxeram o umbigo de duas crianças para eu guardar. Eu tenho guardado, só não sei onde é que está. (Esperança Rosa, Quilombo Sapatu, Notas de Cadernos de Campo, 2018).

Ao longo dos primeiros anos de vida da criança, o umbigo pode ser colocado dentro de um recipiente com um pouco de água, que em seguida pode ser utilizada para o preparo de remédios, como explica Esperança:

Os antigos falavam que era bom pra vista. De homem é bom para lavar a vista de mulher, de mulher é bom para lavar a vista de homem. Assim os mais velhos falavam, eles fazem um chazinho e usa como remédio. Só que eu nunca usei, mas os mais velhos falavam. Eu nunca usei, mas falaram que é bom o do homem para a mulher e o da mulher para o homem. A gente tem muitas coisas que se perderam. (Esperança Rosa, Quilombo Sapatu, Notas de Caderno de Campo, 2018).

Para minhas interlocutoras, o umbigo caído é *um pedaço do corpo* que dever ser cuidadosamente guardado e, depois de algum tempo, enterrado. A prática de enterrar do umbigo de seus filhos nos terreiros e quintais de suas casas - terras em que os umbigos de seus pais e avós também foram enterrados – inscreve a história e a existência dessas mulheres e crianças na terra. Como observado por Yara Alves (2018), entre os quilombolas de Pinheiro, Vale do Jequitinhonha - MG, e Susana Viegas (2007), entre os Tupinambá de Olivença, a prática de enterrar o umbigo da criança, bem como a placenta, faz parte de um conjunto de ações e práticas de cuidados que se seguem no período após o parto. O umbigo caído é guardado por vários anos pelas mulheres que em um determinado momento da vida de seus filhos buscarão um local adequado e seguro para

o enterro. Conforme descrito por Alves, entre as mulheres quilombolas de Pinheiro, este momento poderá ocorrer quando a criança, já crescida, passar a apresentar “problemas de criação” (Alves, 2018, p. 215). Em Pedro Cubas, minhas interlocutoras não enfatizavam a importância do tempo, mas expressavam a importância do local e o modo pelo qual o enterro se processa. Costumavam enterrá-lo no terreiro da morada ou nos currais, onde determinados animais eram criados. Assim, explicaram-me algumas mulheres de Pedro Cubas, quando uma mãe desejava que a criança viesse a se tornar uma pessoa *boa para o serviço*, ou um *boiadeiro*, costumavam enterrar o umbigo *em um canto do curral de boi*. Para que seus filhos adquirissem a habilidade para a criação, enterravam o umbigo próximo aos galinheiros, pois as galinhas são consideradas pelas mulheres *boas criadeiras*. Porém havia o temor que este umbigo viesse a ser desenterrado e ingerido pelos animais de criação.

Para Esperança, seja no hospital, seja no *sítio*, *a dor do parto é uma só. É a pior dor do mundo*. Mas trata-se de uma *dor passageira*. Quando a mulher concebe no *sítio* o ato do nascimento acontece no *tempo da mulher*. É o parto em que a mãe pode permanecer por mais tempo ao lado de seus outros filhos pequenos que, por vezes, ainda estão sendo amamentados. Alguns partos realizados no *sítio* eram mais rápidos, outros mais devagar, conta Esperança. Não sendo incomum que a mãe começasse a sentir as dores da dilatação e entrasse em trabalho de parto num dia, adormecesse e esse trabalho de parto tivesse continuidade no dia seguinte. No hospital, os médicos têm pressa, diz minha interlocutora, e as crianças, às vezes, nascem com *a força do soro*, que provoca as dores para que a mãe possa dar à luz. Para Esperança, as mulheres que ganham seus filhos nos hospitais e são *cortadas* para a cesariana enfrentam maior sofrimento e vulnerabilidade, pois, embora o corte não seja grande, o processo de cicatrização e recuperação do equilíbrio do corpo da mãe é muito mais lento do que o reestabelecimento da mulher que recebe apenas alguns pontos após o parto natural. Esperança orgulha-se de ter tido partos naturais e nunca ter precisado *levar pontos*, embora tenha enfrentado grande sofrimento no parto de sua última filha, ocasião em que passou um mês na Santa Casa de Eldorado.

Esperança *ganhou* alguns de seus filhos em casa, *no sítio*, outros no hospital. Recordar-se vivamente do parto de seu primeiro filho que *ganhou* na Santa Casa de Eldorado. Não havia maca no hospital, conta minha interlocutora. O parto era realizado na própria cama em que a mãe dormia, em um quarto, por vezes, compartilhado com mais duas ou três mulheres. Como o transporte, naquele tempo, era ainda mais escasso,

algumas mulheres chegavam a passar um mês no hospital. Depois de seu primeiro parto, Esperança fez de tudo para que seus outros filhos nascessem no sítio. *Eu birrei que não ia pro hospital e não fui mesmo*, dizia Esperança. Essa decisão foi muito importante pois seus filhos mais novos, que se seguiram ao mais velho, nasceram com idades muito próximas. Esperança engravidou de sua filha, seu terceiro bebê, quando o segundo filho tinha apenas 4 meses. Contam *os antigos* que ao engravidar uma mulher não deve amamentar outra criança, pois o leite de um bebê pode *aniquilar* o outro bebê. Mas para Esperança, o desmame de seu bebê de 4 meses não era uma opção. Naquela época não havia outra fonte de leite para as crianças. O *leite do peito* era, portanto, a única alternativa para a nutrição de seu filho:

Naquela época não tinha esse leite que tem para dar no posto, para comprar, só leite do peito mesmo. Eu não desmamei ele. Ficou mamando. Mamou de dois. Ficou magrinho. Só osso e couro. Aniquilou. Porque o leite de uma criança aniquila a outra. O leite da mulher que está grávida faz mal para o que está mamando. Ezequiel quase morreu mesmo. Porque ele era homem e Landa era menina. Era o contrário. Por isso o leite fez mal pra ele. Ficou magrinho, magrinho. E eu não quis desmamar ele. (Esperança Rosa, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, 2018).

Um aspecto importante na narrativa de Esperança é a relação entre o leite produzido por uma mãe grávida de uma menina ser considerado um leite não nutritivo para um menino, capaz de *aniquilar* a criança, levando-a à morte, e vice-versa. A decisão de Esperança de permanecer no sítio e dar à luz a sua filha em casa, ao lado do filho que dela dependia para se nutrir, envolveu a parceria de algumas mulheres, que participaram ativamente de seu parto, como *companheira* e mestre, bem como no período do resguardo, por meio da partilha de saberes e das práticas de cuidado com os corpos da mãe e do bebê que necessitam de certo período de reclusão e observância no consumo alimentar.

Os cuidados direcionados às mães no período do resguardo requer atenção e práticas de colaboração entre as mulheres de uma localidade. Segundo as mulheres mais velhas, após o parto, a mulher encontra-se com o seu corpo *indefeso*, sendo necessário o seu resguardo por um período que pode compreender entre 20 e 45 dias. Nessa fase, é importante que a mulher não entre em contato com a água fria, que não lave a cabeça e que apenas o seu corpo seja banhado com água morna. Nos três primeiros dias, o único alimento preparado para as mães era canja ou a sopa de frango. Esperança recorda-se que

na ocasião do parto de um de seus filhos, na Santa Casa de Eldorado, ela levou consigo um frango para ser preparado no hospital. Uma prática comum entre as mulheres de Eldorado daquela época:

Eu me lembro do tempo que eu fui ganhar essa aqui, eu levei um frango. Mas eu fiquei um mês lá, porque não tinha ônibus e a Santa Casa também não tinha condução para ficar indo e voltando. Eu fiquei um mês lá e meu frango sumiu pra rua. Ele escapou. Mas ela achou. Dona Francisca, ela era parteira e ela que guardava os frangos. Ela já morreu. Ela era a Dona Francisca. Ela era parteira e guardava o frango para as mulheres que iam lá. (Esperança Rosa, Notas de Caderno de Campo, Sapatu, 2018).

Na narrativa de Esperança podemos observar a sobreposição entre os saberes e as práticas protetivas voltados aos corpos das mães e dos bebês no momento do parto e do pós-parto, e as práticas medicalizadas dedicadas às mães pelos profissionais da saúde que fazem o parto nos hospitais. O fato de a agente de saúde da Santa Casa de Eldorado ser uma antiga parteira da região, possibilitou que uma relação de cooperação entre mulheres fosse estabelecida, parceria que garantiu que algumas práticas tradicionais de cuidado com o corpo da mulher no pós-parto, por algum tempo, continuassem a ser adotadas, à despeito dos protocolos médicos.

A canja compartilhada entre as mulheres na Santa Casa de Eldorado é parte de um conjunto de práticas protetivas destinadas a reestabelecer o equilíbrio dos corpos que ficam “vulneráveis e abertos a forças variadas” no momento do parto (Alves, 2018, p. 213). Esses cuidados e observâncias seguem por um período que pode variar entre 20 e 45 dias após o parto, período do resguardo. Segundo conta Esperança, a canja é uma comida leve e quente que não oferece perigo ao corpo da mãe que está *aberto por dentro*, e, portanto, suscetível a infecções.

5.3.2. Práticas protetivas e resguardo dos corpos

Nos dias que se seguem, os alimentos preparados para a mãe devem ser temperados apenas com alho. Deve-se evitar *cheiro verde* e *comida braba*. A temperatura da comida também era um fator ao qual estavam atentas. Alimentos considerados *frios* como o arroz, o chuchu e o ovo não eram recomendados. Além da restrição alimentar, as mulheres bebiam infusões de *planta do mato*, como o abútua, que eram preparadas e

cozidas em um copo de pinga ao qual era ateado fogo. Para as mães que não bebiam pinga, a erva era cozida na água. Além da abútua, a folha de sene, a noz moscada e a quina vermelha também eram utilizadas nas infusões por possuírem propriedades reconhecidas por *purificar o sangue da mãe* e *ajudar no fechamento do corpo*. Dizem as mulheres que estes *remédios* e *chás quentes tiram as friagens do corpo*. Os cuidados com os corpos das mães também envolviam a preocupação com as chamadas *recaídas*, que poderiam levar as mulheres a quadros de hemorragia e até mesmo à morte. Para uma mulher com *recaída* procurava-se o auxílio de um benzedor ou *curandor* da localidade ou região, conhecido por sua fé e saberes no preparo das *garrafadas*, que poderiam conter *ervas* ou apenas *água benzida com palavras e oração*.

A garrafada é água benzida com oração. Eles têm as orações deles. Alguns fazem com ervas. Alguns benzedores fazem garrafadas com ervas. Outros só com palavras, só com oração. Agora, garrafada para recaída eles fazem com ervas. Hoje eu não procuro muito, mas antigamente a gente procurava. Quando eu ganhei Ezequiel aqui no sítio, eu estava morrendo. Quando Ezequiel nasceu fazia bastante calor. E eu fiquei o dia sentada e aquele sangue prendeu tudo. E falavam que a gente não podia comer comida fria. E eu jantei arroz de noite. E deu hemorragia em mim. Estava quente e eu comi comida fria. Por isso que a mulher em resguardo come mais feijão do que arroz, mais feijão com farinha do que arroz. De dia podia comer arroz, mas a noite não. Porque dizem que é fria. Fazia 12 dias que eu tinha ganhado Ezequiel. Eu descí no Ribeirão, ah eu peguei uma hemorragia. Aquilo prendeu tudo. Meu corpo sumiu. A mulher de resguardo fica com o corpo indefeso até 20 dias depois que tem o filho (Esperança Rosa, Notas de Caderno de Campo, Sapatu, 2018).

Durante o resguardo a mãe permanecia completamente *fechada* no quarto com a criança até o terceiro dia. No sétimo dia, a mãe e a criança fechavam-se novamente no quarto e somente saíam no dia seguinte. Conta Esperança que esse costume está relacionado ao *mal do sétimo dia*. Neste dia, os cheiros das coisas (como o cheiro da laranja verde ou de perfumes) e o contato da criança com pessoas que não sejam a mãe, podem desencadear o mal. E para o *mal do sétimo dia* não há cura, o que levava muitas crianças a adoecerem e perderem a vida. Esperança recorda-se que todos os seus filhos permaneceram fechados no quarto, exceto sua filha mais velha. Mas esta era *tradição dos mais velhos*, conta Esperança. *Minha mãe fez para nós e eu fiz para os meus filhos. Até o sexto dia podia ter visita, só não podia ter no sétimo*. Quando a criança nascia no *sítio*, a criança permanecia os sete dias no quarto e a mãe apenas três dias. Seu contato era apenas

com as pessoas da casa. Quando se visitava uma criança recém-nascida, antes, *as pessoas sapecavam a roupa e a mão no fogo da cozinha*, para depois entrar no quarto para ver a criança, *para não pegar o cheiro das coisas*.

Para a criança, depois de superados os perigos do parto e do fechamento do umbigo, os maiores cuidados recaíam sobre a moleira que, segundo minhas interlocutoras, permanece *aberta até a criança falar*. Após o fechamento desta parte do corpo da criança, outras preocupações receberão a atenção das mulheres na criação de seus filhos, tais como o *desejo*, o *susto* e o *quebranto* ou mau-olhado.

Em Sapatu, assim como em Pedro Cubas, são investidos especiais cuidados ao corpo de mulheres e crianças para que se mantenham *sadios* e sempre em movimento. Mulheres e crianças, ao longo de períodos específicos de suas vidas, estão suscetíveis a determinados males, sendo o parto o momento de maior perigo, dor e sofrimento para ambos. O corpo de uma mulher precisa ser resguardado, principalmente no período da menstruação, no período do pós-parto e durante a amamentação. Já os cuidados relacionados às crianças, como vimos, começam com o seu nascimento, estendendo-se com maior rigor até os sete anos de idade, quando o seu corpo torna-se completamente *fechado*. A partir dos sete anos, as práticas protetivas, cruciais à vitalidade dos corpos e os desafios e *sofrimentos* diante dos quais às mães tecem estratégias e esforços de superação para a criação de seus filhos, serão outros.

Uma situação muito recorrente e propícia ao *desejar* da criança é o período do desmame. Nesta circunstância, uma criança pode vir a adoecer ao ver uma outra criança ser amamentada. Esperança e outras mulheres com as quais conversei em Sapatu e Pedro Cubas mencionavam com frequência o fato de o próprio leite materno vir a ser utilizado para curar a criança adoentada. Nesse caso, para curar o desejo de um menino, é preciso pedir um pouco do leite materno a uma mãe que esteja amamentando uma menina. E, se a criança adoecida com *desejo* for uma menina, o leite materno deve ser aquele gerado por uma mãe que esteja amamentando um menino. Ao receber o leite doado, a mãe coloca-o em uma xícara com um pouco de hortelã *socada*. A hortelã misturada ao leite causará enjoos nas *bichas* da criança, que nunca mais voltará a *desejar* o leite materno. Minhas interlocutoras levam muito a sério os perigos do *desejo* e do *susto*, males que no passado, quando não eram curados, levaram suas crianças ao adoecimento e muitas vezes à morte.

Para a criança com *desejo*, as mulheres mais velhas colocavam em prática algumas estratégias e, quando percebiam se tratar de um quadro de maior gravidade, recorriam aos *curandores* ou benzedores. No Médio Vale do Ribeira, nos momentos de doenças e infortúnios, eram aos chamados *curandores* que as pessoas recorriam (Paes, 2014, p.199). Trata-se de pessoas com *dons* para “as coisas do invisível”, detentores de conhecimentos sobre o manejo das plantas e de *orações* que permitem acessar o mundo espiritual. Já os benzedores eram especialistas na prática de benzer, rezar e conhecer remédios do mato para prevenir e curar enfermidades de crianças, grávidas, parturientes e pessoas em geral. Entre os quilombolas de Sapatu, há diversos relatos e referências aos *curandores* antigos, quase sempre homens, pertencentes às famílias da localidade ou de povoados vizinhos (Carvalho, 2006, p. 125). No entanto, em Sapatu, são comuns os relatos a respeito de mulheres que teriam aprendido parcialmente esses conhecimentos de cura, de modo que, ainda que não fossem consideradas *curadoras* ou/e *benzedoras*, eram procuradas pelas pessoas da localidade, por seus saberes e práticas relacionados ao preparo de *remédios caseiros* para crianças e assistência a mulheres e bebês no momento do nascimento⁶⁵. Como explica Maria Celina de Carvalho (2006), de maneira distinta ao *curador*, cujos conhecimentos eram adquiridos por meio do aprendizado de uma “longa sequência de fórmulas e ritos mágicos” (p. 137), o aprendizado dessas mulheres ocorria por meio da própria experiência junto de suas mães, tias e avós. Nas narrativas apresentadas sobre as mulheres, o vasto conhecimento, relacionado aos partos e às *forças* e as propriedades curativas das plantas, está associado às benzedoras.

Nas localidades em que realizei pesquisa de campo, as mulheres referiam-se sempre a um importante conhecedor das *forças* das plantas, ao qual teriam recorrido em diversos momentos de aflições para o reestabelecimento da saúde de seus filhos. Certa vez, pude conversar com a filha deste senhor, que viveu em Sapatu, e que ao longo de sua vida teria curado e salvado a vida de muitas crianças, com seus conhecimentos em torno da arte da cura e do manejo das ervas e plantas de propriedades medicinais com as quais preparava os remédios e *garrafadas*. Por se tratar de um homem pertencente a uma igreja de denominação protestante, recusava a designação de *curador*. Segundo Dina (*in memoriam*) minha interlocutora, pessoas de todas as localidades, bairros e povoados da região vinham em busca dos *remédios caseiros* preparados por seu pai. Este senhor

⁶⁵ Como discutido no terceiro ensaio deste trabalho, no Médio Vale do Ribeira, *curandores* também são aqueles que praticam adivinhações, ou seja, “descobrem autores de feitiçaria, executam a magia de defesa da pessoa enfeitada e faz aparecer objetos roubados e perdidos” (Carvalho, 2006, p. 131).

também era uma referência para pesquisadores, que eram generosamente recebidos em sua casa, conta Dina.

Nessas localidades, era frequente entre as crianças o adoecimento provocado por parasitoses designadas por meus interlocutores como *bichas suspendidas*. O agravamento dessa enfermidade levava as crianças a estados graves de desnutrição e, quando não cuidadas a tempo, vinham a óbito. Era aos *curadores e benzedoras e benzedores* que as pessoas recorriam. Mesmo aquelas que conseguiam obter alguma assistência médica na cidade de Eldorado. Tais práticas de cura, a partir das plantas, eram partilhadas e executadas tanto por homens como por mulheres dessas localidades. Para introduzir essa questão transcrevo abaixo o relato em que minha interlocutora explica, com detalhes, como alguns dos remédios caseiros preparados por seu pai eram manejados. O que destaco aqui, para além de se tratar de uma narrativa em torno de um *benzedor* e não uma *benzedora*, mulheres cujas práticas de cuidado são o foco principal do presente ensaio, são os conhecimentos e as técnicas de manejo em torno das plantas e dos corpos:

Pesquisadora: Era o seu pai que fazia remédio?

Dina: *Fazia remédio e era procurado hein. Valdemar olha, vinha gente do Nhunguara, de todo lugar. Inclusive passou por aqui uma pesquisadora tipo vocês, ela pesquisava remédios medicinais, e papai andava com ela por aí. Cada mato ele mostrava para ela o que que era. E ela fez uma foto com um dizer dele. Tinha ele e a mulher do Sr. Luís também, que fazia muito remédio caseiro. Principalmente, não sei se contaram para você, para as bichas. As bichas suspendidas. As bichas ficam tudo assim e as crianças não comem nada. E papai fazia os remédios, ele socava todos os remédios. Ele pegava vassourinha doce, aquela vassourinha rainha que a gente fala, que tem no mato, ele pegava guiné, biri, um mato também, eu sei que eram cinco remédios. O azedinho, o azedinho a gente sempre encontra por aí. Se você perguntar para alguém por aí qual é o azedinho eles vão te mostrar. Então ele colocava tudo e socava. Tinha um tal de ruibarbo, não sei se ainda tem para comprar. É um pozinho. E papai fazia esses remédios e socava esses remédios no pilão. Aí ele tirava o sumo. Chifre. Chifre queimado. Então ele pegava aquele chifre, queimava no fogo, raspava o chifre e colocava junto no remédio. E aquele que ele socava, ele pegava o sumo e esfregava na barriga. Então ele esfregava da barriga para baixo e da barriga da perna para baixo, e na moleira da criança para baixo. Tudo era para baixo. Então ele sabia certinho os pontos. Olha menina, se ele via alguém com a criança caidinha embaixo do braço, “ah meu filho está assim, faz três dias que não come”. Aí papai já juntava todos os matos que ele já sabia, já reservava os matos, socava aquele mato, pegava aquilo que ele socava, o sumo ele fazia o remédio. O sumo ele temperava com esse ruibarbo e esse chifre queimado e dava para a criança beber e o resto ele fazia a esfregação. Quando era à tarde a criança já estava brincando e pedindo comida*

para comer. Ele era famoso, o pessoal vinha de longe para fazer remédio com ele. Batatal. E nós que era filho... Meu irmão faz, mas ele tem medo, porque uma esfregação errada, piora mais ainda. Tem que ser tudo certo. Tudo do jeitinho. Daqui para baixo, ele falava, e a gente via. Do umbigo para baixo, da batata da perna para baixo, tudo certinho, porque se você faz um errado era perigoso a criança ficar pior ainda. Então, mamãe ficou com esse medo. Remédio ela até faz. Mas agora ela não está muito boa. Teve uma época que veio o Seu Nelito lá da Barra do Batatal, ele morava em Jacupiranga e o filho dele ficava muito mal. Ele levava no médico e o médico falava que era uma coisa e outra. E um dia falaram, “por que que o senhor não leva para a mãe de Josias para ela fazer um remédio”. Ele veio. Aí minha mãe precisava de alguma coisa que não tinha aqui. Ele trouxe e mamãe fez para ele. Depois ele veio com a mulher agradecer a mamãe. Aí eu falei, tá vendo mãe, a senhora sabe fazer. Ela disse, “ah não, tenho medo de sair alguma coisa errada”. Porque papai fazia que meu Deus.

A: E ele aprendeu com quem?

D: Papai aprendeu com meu vô. Aprendeu com o pai dele. Nilson também faz. Ele fez para umas crianças aí que depois sarou, melhorou. Maria Gonçalves você conheceu? Ela morou aqui. Agora ela mora em Eldorado. O filho dela ficou uma semana doente. Ela foi uma mulher que morou em São Paulo e a família do marido dela era tudo daqui. Ela morou em São Paulo então ela não acreditava muito nessas coisas. O filho dela ficou uma semana doente. Aí, como ela era da Cristã o pessoal da igreja dela vinha e passava a noite com ela achando que o menino ia morrer. Aí ela pegou e falou, eu vou levar no Seu Valdemar. Ela não acreditou muito mais levou. Papai fez o remédio para o menino, fez a esfregação no menino todinho, deixou o menino só de cuequinha, deu remédio para ele tomar, colocou num vidrinho, sempre ele dava o remédio na hora e dá para a mãe levar e dar em casa. E falava, você dá de tantas e tantas horas. Aí a Maria veio, fez a esfregação no menino, vestiu a roupa e foi. Aí a noite o menino dormiu, no outro dia o menino acordou, sentou na cama e pediu café dizendo que estava com fome. E fazia vários dias, uns três ou quatro dias que o menino não comia. Aí ele sentou e pediu café ela começou a chorar. Ela falou que tinha sido um milagre que tinha acontecido. Aí ela começou a dar o remédio e agora o filho dela está aí casado. Yolanda. Pergunta para Yolanda a história de papai. A filha dela o papai curou. (Dina, Quilombo Sapatu, Nota de Caderno de Campo, 2018).

Após o manejo das ervas, o sumo produzido era utilizado de dois modos: uma porção era ingerida pela criança, e uma outra porção era *esfregada* em pontos específicos do corpo da criança, a partir de movimentos compassados, de cima para baixo, cuja técnica e conhecimento era dominada apenas por um *curador* ou *benzedor/benedora* experiente. Este movimento é chamado de *esfregação*. Essa prática requer alguns cuidados, uma vez que os movimentos precisam ser feitos com muita fé e nas direções corretas. Embora os conhecimentos acerca do manejo das plantas e do preparo dos remédios possam ser partilhados entre as pessoas, poucas o fazem, efetivamente. Este foi

o caso da esposa deste senhor, antigo morador de Sapatu, que ao longo de toda a vida curou e preparou *remédios caseiros* e realizou *esfregações*. Apesar da convivência com um especialista nas práticas de cura, esta senhora julgava-se uma não conhecedora das técnicas. O que parece apontar para a dimensão da espiritualidade que essas práticas de cura carregam consigo. Espiritualidade fortemente alicerçada em crenças religiosas, devoções pessoais e formas de acessá-las. De acordo com o relato de Dina, sua mãe teria produzido *remédios caseiros* após a morte de seu pai, mas apenas em situações muito específicas. Na narrativa de minha interlocutora, a transmissão dos conhecimentos em torno das plantas e da espiritualidade envolvida nos processos de cura parecem também apontar para as dimensões do parentesco e da ancestralidade. Na família de Dina, a transmissão desses saberes e práticas de cura circularam e foram sendo transmitidas ao longo das gerações. Outro aspecto importante no relato de Dina são as relações entre os processos de cura e as crenças religiosas. Dina enfatiza a ideia de que não eram as orações, mas sim a *força da fé* de seu pai, que curava as crianças e as pessoas que socorria.

Partindo da percepção de Dina, o poder de curar e salvar vidas opera através da *força* de Deus, de uma vontade divina, acessada por seu pai por intermédio de sua *fé*, de sua dedicação espiritual, não obstante sua orientação religiosa. Guardadas as devidas particularidades e os contextos em que estas práticas de cura ocorrem, é interessante notar como algumas etnografias recentes vêm abordando, ainda que tangencialmente, os impactos da presença crescente de religiões de matriz protestante entre benzedores, *curadores* e rezadores. Ana Lúcia Tófoli (2020), em sua etnografia sobre as mulheres indígenas de Tapeba e Tremembé, Ceará, Tófoli faz uma reflexão sobre a continuidade de determinadas práticas de cura entre suas interlocutoras, a despeito da expansão das religiões evangélicas nas aldeias. Partindo de seu material etnográfico, a autora destaca a existência de “rezadeiras evangélicas” entre os Tapeba, bem como de pessoas “crentes” que participam de rituais como o Toré, apontando para diferentes processos de “sobreposição, leituras e acomodações” entre estes sistemas de crenças e as práticas de cura (Tófoli, 2020, p. 225). Ainda que se trate de um contexto etnográfico distinto e distante daquele vivenciado pelos coletivos quilombolas do Médio Vale do Ribeira, as narrativas indígenas mobilizadas por Tófoli vão ao encontro das narrativas quilombolas quando enfatizam que os processos de cura e a chegada de cada criança nessa terra se ancoram em um conjunto de seres e forças que povoam o mundo e afetam os sujeitos, nos regimes de crenças, no modo como este conhecimento ancestral é acumulado e transmitido pela oralidade e pela prática ao longo das gerações e nas relações de

pertencimento ao lugar. No esforço para que essas *forças* constituintes de todos os corpos, humanos e não humanos, sejam reequilibradas, estes conhecedores, *curadores* e benzedores engajam-se em atos de cura e resistência, a despeito de suas orientações religiosas.



Imagem 19 – Brincadeiras de crianças, Sapatu. Eldorado, 2018.

Além dos processos de cura mencionados, as mulheres com as quais convivi ao longo da pesquisa de campo também mencionavam inúmeras simpatias às quais recorriam. Em um passado recente das localidades rurais de Eldorado, as crianças adoeciam frequentemente, tinham febre, diarreias e perdiam peso com facilidade. Ao adoecimento repentino de uma criança poderia ser atribuído ao *quebranto*, colocado por alguém *de casa* ou *de fora*. *A criança que é muito brincalhona, muito danada, atrai o quebranto*, explicara-me. Um dos indicativos de que uma criança está com *quebranto* é o *remelar* dos olhos e o choro persistente. Já o mau-olhado é quando uma pessoa olha uma criança com sentimento de raiva. Desfaz-se um *quebranto* e o mau-olhado com uma semente de *capiá*, também conhecida como *Lágrima de Nossa Senhora*, que deve ser costurada num pedaço de tecido vermelho enquanto se faz uma reza. A semente costurada

no tecido é atada a um cordão de *embira ou embaúba*. A *reliquia* pendurada no pescoço da criança tinha de *arrebentar por si*.

Em relação aos processos de cuidado e cura voltados à mulher de resguardo, minhas interlocutoras mencionaram o uso de *garrafadas de ar*. De acordo com os relatos de Dina e Esperança, as mulheres que não se resguardavam no período pós-parto eram frequentemente acometidas por fortes dores de cabeça e dores nas costas muito fortes. Entre os moradores de Sapatu e Pedro Cubas, determinadas dores de cabeça fortes são chamadas de *ar*. Trata-se de uma dor localizada na parte central da cabeça, a *fonte*. *Garrafadas de ar* eram preparadas com ervas curtidas em água morna. Nesse processo, a pessoa enferma deitava-se, colocava um pedaço de tecido dobrado em nove partes sobre a cabeça, destampava a garrafa e a colocava na posição adequada, de forma que a água com as ervas permanecesse em contato com o tecido e a cabeça, por algumas horas. Dizem minhas interlocutoras que em algumas horas, o líquido começa a ferver e formar bolhas dentro da garrafa. Esse processo poderia ser repetido por dias, até que dor desaparecesse.

A despeito de essas narrativas aludirem aos modos *antigos* de criar, curar e produzir a vida, e dos conhecimentos dessas mulheres frequentemente entrarem em choque com os protocolos médicos (e as práticas de exclusão por eles engendradas) em suas idas aos hospitais, minhas interlocutoras - mães, avós, parteiras, curandeiras e lideranças - reconhecem que suas práticas de cuidados são resultantes de elaborações coletivas constantes e estão alertas sobre a urgência de incluírem em suas lutas pela terra o debate sobre a saúde quilombola.

5.4. Entre tramas, trançados e projetos coletivos de futuro

A arte de tecer, trançar e criar formas e texturas a partir das fibras de bananeiras é um dos admiráveis trabalhos desenvolvidos por Esperança, tecedeira, artesã, amiga e interlocutora quilombola do bairro de Sapatu. Nos dias quentes e ensolarados, a sua lida com a bananeira começa logo pela manhã. O rio Ribeira é um importante colaborador nesse processo: é, por vezes, atravessando as suas águas ou caminhando por suas margens que Esperança encontra os melhores pés de bananeira. Por meio de suas mãos, estes serão cuidadosamente transformados em linhas e fibras. As roças e o quintal de sua casa também fornecem em abundância essa matéria-prima, depois que o cacho ofertado pelo pé é colhido e partilhado entre os filhos e netos que possuem moradas em área contígua

ao seu *terreno*. O pé de bananeira escolhido para o corte é aquele que Esperança, com seus 73 anos, consegue carregar.

No quintal em que circulam crianças e criações, sob uma base de madeira, Esperança dá início à retirada de três qualidades de *palhas*. As camadas de palha manejadas chamadas *filé* e *contrafilé* são utilizadas na produção de pequenos cestos. Desta parte, as camadas mais finas são fiadas e utilizadas como linhas para a costura das fibras. Com a textura mais lisa e macia da camada chamada *barriga*, Esperança tece jogos americanos. Por fim, com a camada *renda*, Esperança produz os tapetes, os descansos para panela e jogos de toalhas. Depois do corte cuidadoso de todas as camadas da bananeira, as fibras são colocadas sobre os varais de roupas de seu quintal, onde devem permanecer para secagem por um período de 2 a 3 dias. O processo de secagem é uma etapa importante nessas localidades ribeirinhas enfeitadas pelas florestas úmidas da Mata Atlântica. Quando secas, as fibras seguem para o tratamento com óleo de eucalipto, óleo de canola e detergente, procedimento que tem por finalidade proteger as fibras do ataque de *brocas* e fungos. Ao fim deste processo, as fibras da bananeira estão prontas para serem tecidas, tingidas e entrelaçadas no tear de pente-liço, em madeira, que Esperança dispõe sobre a varanda de sua casa, espaço onde as pessoas se reúnem para tecer, tomar café, receber visitas e turistas, prostrar sobre os rumos políticos de Eldorado e as demandas da Associação.

As criações de Esperança são comercializadas nas feiras e exposições de Eldorado, São Paulo, Registro, Rio de Janeiro e outras cidades. Estas e outras peças produzidas pelas artesãs e artesãos de Sapatu também são colocadas à venda na *Casa de Taipa*, uma construção de pau-a-pique, telhado de sapê e chão de terra batido, situada à frente de sua casa, entre as margens do rio Ribeira e a estrada Eldorado-Iporanga (SP-165). Sua localização atrai a atenção de muitos turistas que visitam a região pelo interesse em realizar turismo de base comunitária e ecoturismo nas cavernas, cachoeiras e trilhas ecológicas. Guiados por monitores quilombolas, o turismo tem sido responsável por grande parte das oportunidades de trabalho encontradas pelos jovens de Sapatu e localidades quilombolas vizinhas.

A *Casa de Taipa* é também o local onde Joãozinho, marido de Esperança, dedica-se à produção de cestos, balaios, chapéus, lustres, porta-lápis e diversos utensílios criados a partir do trançado dos cipós timbopeva, imbé e imbira (fibra da casca da embaúba), além de colares de sementes de guapuruvu, rosários de capiá e peças em madeira, como

colheres de pau e pilão. Jorlene, filha mais nova de Esperança, também produz flores de palha de milho com tingimento natural. Muitos dos artesãos que expõem suas criações na *Casa de Taipa* foram ensinados por Esperança. Embora a técnica de tecer e trançar fibras e cipós para a confecção de utensílios de uso cotidiano nas roças e no processamento de alimentos (como a mandioca, o arroz, o café etc.), constitua uma prática e um conhecimento antigo entre os povos ribeirinhos, indígenas, caboclos, caiçaras e quilombolas do Vale do Ribeira, o trabalho com a fibra de bananeira que hoje Esperança e outras mulheres quilombolas desenvolvem foi uma técnica trazida pelo “Projeto Aproveitamento de Resíduos da Agroindústria da Banana do Vale do Ribeira, SP”, desenvolvido pela Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ) junto aos quilombolas da região nos anos noventa⁶⁶.

Na linguagem dos projetos, Esperança é a figura comumente referida como “agente multiplicador”. O engajamento das mulheres de Sapatu com projetos de aproveitamento das fibras de bananeiras pode ser explicado por fatores, como a capacidade das mulheres quilombolas associarem técnicas artesanais antigas e inovadoras, a matéria-prima vegetal abundante e a forte conexão entre a atividade artesanal e o turismo ambiental ou turismo de base comunitária nesta localidade, atividade por meio da qual seus filhos e netos encontram a possibilidade de renda e de permanência na terra com a família.

Outro ponto a ser ressaltado é a participação ativa das mulheres na produção e circulação dos conhecimentos e técnicas adquiridos por intermédio dos cursos e treinamentos oferecidos pelos projetos. O engajamento das mulheres e dos coletivos quilombolas, de maneira geral, junto a projetos e organizações proponentes, ocorre de maneiras muito diversas e particulares em cada comunidade. O trançado das fibras de bananeira ao qual Esperança e as mulheres de Sapatu se dedicam, complementa a renda da família, movimenta parentes e vizinhos, entrelaça as famílias à terra, ao mesmo tempo

⁶⁶ Inicialmente, o artesanato com fibra de bananeira é apresentado e desenvolvido junto às comunidades quilombolas de Ivaoporunduva, André Lopes e Sapatu, por meio do “Projeto Aproveitamento de Resíduos da Agroindústria da Banana do Vale do Ribeira, SP”, elaborado pela Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz (ESALQ) e financiado pela Secretaria de Ciência, Tecnologia e Desenvolvimento Econômico do Estado de São Paulo (SCTDE-SP), por solicitação do Codivar (Consórcio de Desenvolvimento Intermunicipal do Vale do Ribeira), “com o objetivo de propor tecnologias economicamente viáveis para o aproveitamento dos resíduos da bananicultura, que se constitui na principal atividade econômica da região.” Posteriormente, os cursos e treinamentos oferecidos receberam o apoio e parceria de prefeituras e órgãos como a Fundação Florestal e o ITESP e organizações não governamentais como o Instituto Socioambiental (Garavello *et al.*, 2010, p. 31-35).

em que as conecta a circuitos de troca como aquelas propiciadas pelas feiras de sementes e de instituições voltadas à divulgação da arte e à promoção de ações socioeducativas como o SESC (Serviço Social do Comércio).

Em Sapatu, tecer e criar formas a partir das fibras de bananeira coloca em circulação vidas humanas e não humanas, recursos, políticas públicas e projetos coletivos de futuro que outrora, sob outras lógicas e outros teares, eram tecidos, fiados e urdidos pelas mãos que produziam a vida nas tramas das esteiras de taboa, das peneiras e *apas*, peneiras com tramas mais fechadas feitos de taquara e utilizadas do tráfico de farinha de mandioca, das vassouras, das armadilhas de pesca como o covo, nos balaies e cestarias utilizados no trabalho na roça e na produção de alimentos que sustentam a família.



Imagem 20. Esperança expõe artesanato feito por ela e outras mulheres de Sapatu na Feira de Sementes em Eldorado, agosto de 2019.



Imagem 21. Nha Laura, utiliza a peneira de taquara para o processamento da mandioca no tráfico de farinha, Núcleo Cordas, Quilombo Sapatu, 2018.

Os percursos criativos narrados pelas mulheres negras e quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas foram o fio condutor deste ensaio. Entre a lida com a terra, as práticas de cuidado e cura dos corpos, o engajamento junto às instituições e o trançar das fibras de banana, as mulheres quilombolas do Médio Vale do Ribeira vão tecendo as tramas de sua existência e de seus projetos coletivos de futuro. A perspectiva do cuidado, da cura e da criação que emerge das narrativas das mulheres negras com as quais convivi e aprendi, engloba uma multiplicidade de seres, forças e coisas e relações: pessoas, plantas, espíritos, animais, mortos, mães d'água, donos dos caminhos, rios e territórios. A cura, o cuidado e a criação aqui corresponderiam aos modos por meio dos quais essas mulheres produzem “agenciamentos capazes de fazer insistir a presença de uma multiplicidade de outros na política” (Flores, 2018, p. 54). Esta ideia permite recuperar as considerações feitas por Bell Hooks (2015) ao sugerir que na perspectiva das mulheres negras, o lugar da casa, do cuidado e da cura não são politicamente neutros, mas uma prática fundamental para a existência e os processos de resistência das coletividades negras. Assim, pode se dizer que nestas terras de *forças*, curas e afetos, o que move as mulheres quilombolas de

Sapatu e Pedro Cubas está intimamente relacionado ao cuidado, à cura, ao afeto, à capacidade de compor coletivamente, fortalecer vínculos, compartilhar conhecimentos e atuar no mundo de forma potente e criativa, possibilitando que as mulheres negras se conectem politicamente.

A DONA DA TERRA

Sexto Ensaio

6.1. Depois da figueira: entre trilhas e cercamentos

Partindo do centro urbano do município de Eldorado em direção ao município de Iporanga pela estrada SP-165, que contorna o rio Ribeira de Iguape, seguindo cerca de 35 quilômetros, acessamos as trilhas e caminhos que levam a Sapatu. Rio Ribeira acima, e um trecho de cinco quilômetros sobre esta estrada de asfalto, o primeiro dos três *sítios* que conformam Sapatu, é o núcleo Indaiatuba, sinalizado no mapa. Além deste, existem outros dois núcleos de residências formados por pessoas que são parentes consanguíneos ou afins: Sapatu e Cordas, conforme identificados no mapa. As relações entre as pessoas e os lugares vividos que conformam e entrelaçam estes três sítios - incluindo as áreas de cultivo e morada temporariamente em posse das famílias, os lugares dos mortos, as terras das santas padroeiras, e os espaços físicos que podem ser referidos pelo termo *território coletivo* - são marcados pelas dinâmicas vitais da terra, pelos arranjos particulares do parentesco e pelo engajamento das pessoas com uma miríade de seres, ao longo de suas jornadas.

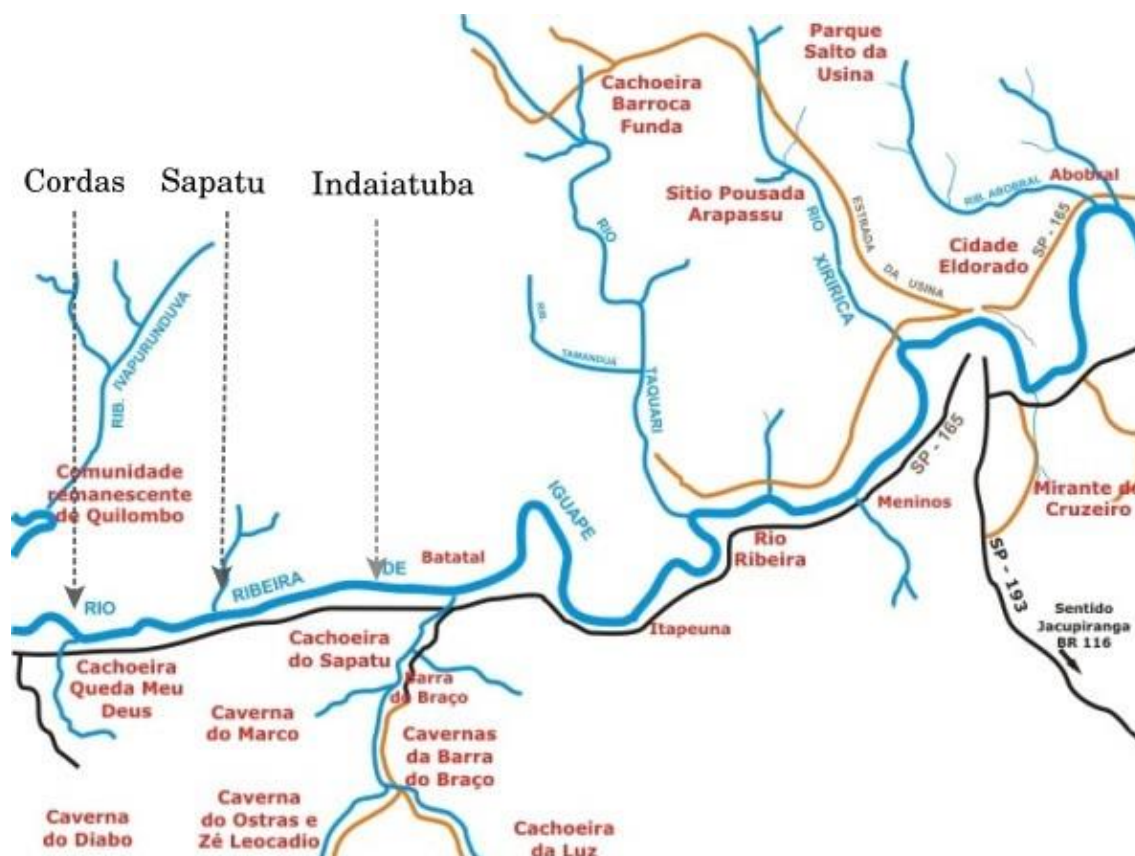


Figura 9. Mapa Indaiatuba, Sapatu e Cordas. Fonte: Compenaestrada⁶⁷ (adaptado pela autora)

⁶⁷ Disponível em <https://compenaestrada.com.br/2015/05/15/cachoeira-do-meu-deus-em-eldorado-regiao-do-petar/>. Acesso de junho de 2021.

Sapatu é uma das localidades quilombolas com maior acessibilidade em relação à sede do município de Eldorado. A figueira situada na margem direita do rio Ribeira é o *marco* espacial para os que chegam a Sapatu. Mas não é nela que Sapatu começa ou termina. Diz-se que é um pouco antes, na altura do *espigão*, de um *topo de morro*, situado nas proximidades de uma *área* conhecida como *cafezal*, de onde não se pode avistar pés de café, apenas bananais. O nome *cafezal* remete *ao tempo dos mais velhos*. Tempo em que *os antigos plantavam muito e não tinham nada proibido, só pegavam a foice e o machado pra fazer a roça, queimavam sem medo, plantavam arroz, feijão e rama*. Mas *agora é só banana*. Áreas, como *Ouro Leve* e *Baixio Preto* também compõem a localidade, embora seus moradores não se refiram a estas áreas enquanto sítios, mas *faixas de terra*. A figueira marca o início do *núcleo* Indaiatuba, também chamado de *sítio* por alguns de seus moradores. Rio Ribeira acima, passando o córrego *Urina de véia*, encontra-se o *núcleo* de Sapatu e, mais à frente, o *núcleo* Cordas. Essas três localidades espacialmente contíguas conformam o bairro de Sapatu. Do ponto de vista de seus habitantes, das histórias e trajetórias que desenham e redesenham seus mundos vividos, estes três núcleos possuem contornos diversos, nem sempre precisos e contíguos. Um mundo de chão de terra batida, rios encachoeirados de curvas sinuosas que confluem e dão força às correntezas do rio Ribeira por onde circulam lavradores, artesãos, bananicultores, pescadores, guias turísticos, monitores ambientais, Nossa Senhora Aparecida, Santa Luzia, visagens, Negros d'água, *corpos secos*, *curandeiros*, grileiros, palmiteiros e agentes do INCRA.

Em Sapatu suas lideranças não enfatizam a existência de um predecessor comum. O que se retém das narrativas de seus moradores são os movimentos e trajetórias de dispersão espacial de famílias negras identificadas nos relatos de seus ancestrais como provenientes de Ivaporunduva, São Pedro, Nhunguara, Pedro Cubas e outras localidades da região, com os quais mantêm redes de relações de parentesco. Além da dinâmica de constituição de vínculos de parentesco entre os diversos agrupamentos negros destes *sertões*, ocorrera na região alianças estabelecidas com homens livres e escravizados fugidos e desertores do recrutamento da Guerra do Paraguai. Em estudo elaborado entre os quilombolas de João Surá, Adrianópolis-PR, Cassius Cruz (2019) identifica conexões entre as trajetórias de algumas famílias quilombolas da região do Vale do Ribeira paranaense e escravizados fugidos do recrutamento da Guerra do Paraguai. Em Sapatu,

possíveis vínculos ancestrais de parentesco com homens escravizados recrutados para a Guerra do Paraguai também foram apontados pelo Laudos Antropológico elaborados pelo Ministério Público no final dos anos 1990, como podemos observar no seguinte trecho:

“O episódio da Guerra do Paraguai é marcante para a história da formação das comunidades estudadas, tanto que durante os levantamentos genealógicos, constatou-se a ocorrência significativa de famílias inteiras que se autodenominam Paraguaia, utilizando o termo na condição de assinatura ou sobrenome. Conforme ressaltou João Paula de França, ‘Paraguaia ficou sendo o nome não porque as pessoas vieram do Paraguai, mas é porque foram lutar na guerra ou se esconderam por medo da guerra; mudaram o apelido e ficou paraguaia’. (LA-MPF:79-80)

As narrativas dos antigos moradores de Sapatu permitem mapear um repertório ainda mais complexo e ampliado de motivações e sentidos atribuídos à mobilidade, migração, percursos de viagens, circulação de famílias e dinâmicas de territorialização que atravessam e entrelaçam as famílias que compõem os territórios quilombolas da região do Vale do Ribeira paulista e paranaense. Contemporaneamente, estas dinâmicas de concentração e dispersão das famílias são perpassadas pela inserção de projetos de paisagem promovidos por empreendimentos privados e estatais-corporativos como aponta o historiador e antropólogo Cassius Cruz (2019):

“os diversos relatos de deslocamentos individuais ou familiares de quilombolas entre as próprias comunidades e delas às grandes cidades que me permitiram perceber a existência de uma rede de parentesco que cruza territórios quilombolas. Rede que teve, entretanto, seus espaços e formas de sociabilidade afetados pela introdução de empreendimentos públicos (criação de unidades de conservação, obras de infraestrutura, etc.) e privados (agricultura e pecuária extensiva, mineração, etc.) e processos de expropriação territorial, que restringiram a circulação entre os caminhos que conectavam as comunidades” (Cruz, 2019, p.11).

É a partir deste contexto de consolidação de projetos de paisagens modernistas na região do Vale do Ribeira - a criação de Unidades de Conservação (Parques, Mosaicos, Reservas Ambientais) e dos processos de expropriação de terras ocasionados pela iminência da construção de empreendimentos hidrelétricos no rio Ribeira de Iguape - que as trajetórias e percursos das famílias de Sapatu são aqui compreendidas.

Atualmente, Sapatu é formada por aproximadamente 116 famílias que se distribuem entre a margem direita do rio Ribeira e a estrada Eldorado-Iporanga (SP-165), ao longo

de 5 km. Esse arranjo espacial em torno da estrada é recente. Em período anterior aos anos 1970, a dinâmica de ocupação estendia-se a outras *faixas de terra*, situadas na margem esquerda do rio Ribeira - em locais conhecidos, como *Baixio Preto* e *Ouro Leve* - e nos *sertões* conhecidos como *Água Grande*, onde estão localizadas a *Queda do meu Deus* e as ressurgências da *Caverna do Diabo*, locais para os quais se deslocam cotidianamente, seja para cultivar suas *capuavas* de banana e palmito, retirar madeira, fibras e cipós, seja para *guiar turistas*. *Sertão*, *sertãozão* (muito distante), e *sertãozinho* (próximo) são expressões utilizadas pelos moradores de Sapatu para indicar a distância de suas roças e antigas moradas. A ocupação mais intensiva desses *sertões* ocorreu a partir da chamada *guerra de 32*, quando a passagem das tropas paulistas pelo Vale do Ribeira assustou os moradores que viviam ao longo das margens do rio Ribeira de Iguape, levando-os a buscarem áreas mais *retiradas*. A partir de 1970, os moradores de Sapatu passaram, gradualmente, a repovoar as proximidades do rio e da estrada que estava sendo construída. Certa vez, em uma conversa com Toninho, agricultor do núcleo Indaiatuba, compreendi o porquê de os *antigos* moradores de Sapatu terem vivido parte de suas vidas nos *sertões* e ainda hoje deslocarem-se para lugares muito distantes para o cultivo de suas *capuavas* - seus roçados distantes:

Toninho: *Eu ainda acredito que as pessoas que faziam as roças para o mato aí, eu acredito que eles estavam fugindo. Eles estavam fugindo da opressão na época.*

Pesquisadora: Então eles faziam a roça longe não porque lá a terra era melhor?

Toninho: *Um pouco é porque a terra é boa né, mas tem algumas roças e algumas capuavas que são difíceis de ir e eu acredito que eles estavam fugindo.*

Pesquisadora: O pessoal morava longe antigamente?

Toninho: *Era raro. Era um ou outro que morava nesses sertões de mato. Não era comum não.*

Pesquisadora: Seu Joãozinho falou que teve algum momento que as pessoas fugiram para o meio do mato.

Toninho: *Foi na guerra de 32. Teve uma revolução e o exército começou a passar por aqui. Aí o pessoal começou a ir para a capuava. As capuavas começaram nessa época aí. Mas aí tem sentido, porque eles estavam fugindo. Começou naquela época da guerra. Aí entrou a ditadura, opressão. O pessoal começou a achar que estava escondido. Aí não tinha fumaça perto do rio, ninguém via. Então eles faziam a roça deles e para eles, estavam escondidos. Para mim eles estavam fugindo.*

É o que passa na minha cabeça. Aqui na nossa capuava mesmo, meu irmão trabalha lá hoje, as roças são quase lá na cabeceira do Ribeirão. É muito longe. Eu pensei, nossa, mas como que o meu pai tem uma roça num lugar desse aqui, é muito longe. Hoje tem estrada, variante, que vai até lá perto. Agora você imagina daqui lá de caminhada? Lá tem banana plantada, tem um monte de coisa. Ele levou tudo nas costas. Tinha cavalo na época, mas ele não tinha. Imagina? O homem estava fugindo. Só pode. A vida era muito mais difícil. (Toninho, Quilombo Sapatu, Notas do Caderno de Campo, 2018).

Como podemos observar no relato de Toninho, a construção das moradas ao lado do rio Ribeira não está, a princípio, relacionada à abertura da estrada, como supus quando cheguei a Sapatu. Trata-se de uma prática antiga, do *tempo das canoagens*. Essas áreas ribeirinhas só passaram a ser menos povoadas no período de 1932, durante a *guerra*. Ocasão em que os moradores, *assustados com os tiros, foram para longe do rio, para os sertões*. O fato dessas famílias terem retornado para as proximidades do rio Ribeira e da estrada, e nessas *faixas de terra* terem construído suas moradas, não implicou na mudança dos roçados, que continuaram a ser cultivados até os dias atuais nas *capuavas dos sertões*. A razão para que os agricultores de Sapatu continuassem a cultivar em áreas longínquas, de acordo com a memória de meus interlocutores, estava relacionada aos Parques e Reservas Estaduais, que no Vale do Ribeira, a partir dos anos 1950, estabeleceram-se por violências de diversos tipos.

Toninho: A gente tinha medo, vivia com medo da polícia. Os florestais batiam em nossos pais. Você não podia pescar nem de varinha de anzol.

Pesquisadora: Naquela época já era proibido fazer roça?

Toninho: Era. A proibição só reforçou. Mas sempre foi proibido. Que nem o palmito juçara, não podia tirar, mas não tinha aquela propaganda de restrição. Depois só reforçaram, mas sempre teve proibição. Tinha época que batiam nas pessoas aí. Eu tinha 7 anos de idade. Hoje eu estou com 56, quase cinquenta anos atrás disso daí. (Toninho, Quilombo Sapatu, Notas do Caderno de Campo, 2018).

Justificadas pela conservação da biodiversidade, as práticas de cercamento e violência extrema relatadas por Toninho fazem parte do cotidiano de centenas de famílias que vivem da pesca e do cultivo das roças de coivara no Médio Vale do Ribeira, há mais de meio século. O relato de Toninho traz a dimensão do conflito e das perseguições promovidas por agentes do Estado ligados à política ambiental como um aspecto relevante para a compreensão da história de envolvimento desses coletivos com a terra e

a paisagem. Uma questão importante no debate em torno do sistema agrícola itinerante praticado por estes coletivos, pois como enfatiza meu interlocutor, a escolha de um local para a abertura de uma roça, o deslocamento e abandono cíclico desses lugares não estão exclusivamente relacionados à fertilidade da terra. A escolha dos locais para o cultivo está também atrelada às dinâmicas locais de conflitos envolvendo uma diversidade de agentes e instituições, cujas práticas de fiscalização e perseguições promoveram cercamentos e formas de expropriações contra as quais os agricultores de Sapatu desenvolveram estratégias de fugas constantes. Ao longo do tempo, à medida que os acessos às trilhas e aos recursos hídricos foram sendo inviabilizados pelas intensas e incertas negociações entre policiais florestais e agricultores, houve uma gradativa reconfiguração das práticas de cultivo itinerante e, de um modo geral, das relações estabelecidas com os rios, os lugares, os animais e os seres com os quais os moradores de Sapatu tecem formas específicas de estar no mundo.

Outro aspecto marcante para a compreensão das transformações dos lugares e das dinâmicas espaço-temporais dos moradores de Sapatu, são os eventos das enchentes do rio Ribeira de Iguape. Como descrito em outros lugares dessa tese, o mundo vivido dos moradores de Sapatu é feito e refeito nas margens do rio Ribeira. Por esse motivo, suas famílias foram as mais afetadas pela devastadora enchente de 1997. Depois do evento das enchentes, muitos moradores mudaram-se para o lado de cima da estrada, nas encostas dos morros. Porém a maioria das casas de Sapatu ainda está situada nas proximidades do rio, uma situação que os coloca em condição de irregularidade perante a legislação ambiental, que classifica essas áreas que margeiam o rio como Áreas de Proteção Permanente (APP). Os moradores de Sapatu também contam que suas casas e quintais estão em *áreas da cota das barragens*, que poderiam vir a ser desapropriadas ou alagadas a qualquer momento. Concomitantemente, as casas de quase todos os moradores estão em situação irregular perante o Departamento de Estradas e Rodagens (DER), posto que estão dispostas há poucos metros da estrada SP-165. Por esses motivos, as casas e os *cortes de terras* que os quilombolas de Sapatu precisam fazer em seus terrenos, são constantemente embargados pelos órgãos fundiários estaduais e municipais. Esta instabilidade em relação às moradas gerou inúmeras tensões, ao longo do período em que convivi e acompanhei meus amigos e interlocutores de Sapatu, em suas reuniões com o ITESP e o INCRA e em suas práticas cotidianas.

6.2. Tempo dos grileiros: a terra por uma ninharia

A história espacial dos moradores de Sapatu é ainda atravessada pelos processos de expropriação de terras empreendidos por grileiros que chegam ou/e passam a atuar na região de forma mais intensificada por volta dos anos 1950. Em Sapatu, nas conversas com moradores mais antigos são comuns as histórias que remetem ao *tempo dos grileiros*. Um tempo de sofrimento, quando *homens de fora compravam terra e fizeram esse povo tudo de bobo. Pagavam tudo por quinze cruzeiro*. Trata-se de um período de invasão, apossamentos, compras irregulares de terras e outros processos de expropriação e grilagem (ITESP 2000, p.37). Em seus relatos, os moradores de Sapatu reconhecem a existência de *dois modelos de grileiros* que vieram a se estabelecer na localidade. O primeiro modelo de grileiro valia-se efetivamente da violência e de variadas formas de ameaças de expulsão das famílias das terras em que moravam e cultivavam. O segundo obtinha a posse da terra por meio da conversa, do *chaveco* e das relações de dívida.

Na memória de meus interlocutores, Sebastião Domingues, um homem proveniente do Taquari, localidade situada nas proximidades da sede do município de Eldorado, procedeu de acordo com o primeiro modelo de grileiro. Aquele que atua *na violência*. Sebastião Domingues chegou a Sapatu *rapaz, um homem formado já*. Antes de mudar-se para Sapatu, Domingues havia morado no povoado vizinho do *Batatal*, onde protagonizou uma briga muito violenta que resultou no assassinato de uma pessoa da comunidade de Pedro Cubas, em meio a uma festa na Barra do Batatal. Essa história ainda está bastante viva na memória de meus interlocutores, sendo inclusive apontada no laudo antropológico de Sapatu como um dos motivos pelos quais este grileiro teria sido um dos mais temidos na região (ITESP, 2000, p. 38). Após o fatídico evento, *Sebastião comprou um pedacinho de terra* de um morador de Sapatu, na área do Baixio Preto, situada na margem esquerda do rio Ribeira, onde passa a residir e *a arrumar conflitos com vizinhos*. Segundo contam, ele não hesitava em mostrar armas para os seus vizinhos, com o propósito de intimidá-los, forçando-os a abandonarem suas moradias e mudarem-se para o outro lado do rio. Domingues passa a tomar posse de áreas livres utilizadas pelos moradores locais para o cultivo e a pressioná-los para que vendessem a ele suas posses a um preço muito inferior ao de mercado, *uma ninharia, dinheirinho de troco*.

Entretanto, em muitos casos, também houve a expulsão sem qualquer contrapartida. Uma das práticas comuns nos processos de grilagem utilizada por Sebastião Domingues e outros grileiros da região era o ato de soltar os animais de criação sobre as roças dos agricultores vizinhos, para que estes viessem a perder toda a colheita

e acabar por ceder às investidas do grileiro (ITESP, 2000, p. 38). Em alguns casos, a pressão exercida por Sebastião Domingues ocorria por meio do avanço das cercas sobre as terras pretendidas, fazendo com que os sitiados recuassem para áreas mais distantes dos domínios do grileiro. Segundo consta no laudo antropológico produzido no processo de reconhecimento do território quilombola de Sapatu, os domínios de terras de Sebastião Domingues chegaram a abranger todo o sítio Indaiatuba, cuja área está situada na margem direita do rio Ribeira.

Personagem sempre presente nas histórias dos moradores de Sapatu, Sebastião Domingues é lembrado por suas brigas. Conta-se que Sebastião Domingues tinha conhecimento de rezas que o tornavam invisível aos olhos do inimigo. *Tinha o corpo fechado*. Muitos o quiseram matar à bala de revólver, mas não conseguiram. Foram cinco tiros e nenhuma bala o atingiu. *Os mais antigos tinham várias rezas*, explica-me Laura, moradora de Cordas. Para uma pessoa se fazer invisível, tinha *a reza para São Cipriano* e o *livro sarava*. Essas rezas eram passadas para pessoas escolhidas. Esse conhecimento era transmitido, algumas vezes, no leito de morte. Mas nem todas as pessoas escolhidas desejavam aprender estas rezas que tornam uma pessoa invisível. Havia também uma reza para a pessoa que não tinha dinheiro conseguir comprar comida. Essa reza que fazia com que o dono do estabelecimento vendesse fiado à pessoa que precisava do alimento. Também havia a oração de Santa Catarina, por meio da qual se pode enganar uma pessoa. A reza tem o poder de acalmar, abrandar a fome, ocultá-los dos inimigos, livrá-los do perigo. São diversos os tipos de rezas, às quais dizem não mais se lembrar. As rezas dos moradores de Sapatu protegiam posseiros e grileiros da fome, da morte e das variadas formas de violência, comuns a este difícil período.

Poucos anos depois do estabelecimento de Sebastião Domingues nas terras do Baixio Preto, margem esquerda do rio Ribeira, chega a Sapatu outro temido grileiro, o mineiro Zé Capuava (Zé Capova ou José Martins). Zé Capuava correspondia ao segundo modelo de grileiro descrito por meus interlocutores, aquele que persuadia as pessoas a venderem parte de suas terras por intermédio da palavra - *do chaveco, da conversa*, falsas promessas - e do endividamento dos moradores locais. Zé Capuava apresentou-se aos moradores da região como representante de Dr. Nelson, suposto verdadeiro proprietário daquelas terras (ITESP, 2000, p. 38). Contam meus interlocutores que Zé Capuava possuía um *armazém*, e *aí a turma ia comprando dele fiado, quando não tinha dinheiro para pagar, pagava com terra*. Trata-se de um tempo em que *os comerciantes tinham o povo na mão*. Terras em troca de alimentos consistia no principal método de expropriação

utilizado por este grileiro. Valendo-se de tais expedientes, Zé Capuava negociou parte das terras da margem esquerda do rio Ribeira, defronte ao sítio Sapatu, uma *faixa de terras* que teria pertencido à família de Laurinda Paraguaia (ITESP, 2000, p. 39).

A presença e a disputa por terras entre os dois grileiros forçaram os moradores que ainda resistiam em suas terras e moradas situadas na margem esquerda do rio Ribeira a deslocarem-se para a outra margem. Enquanto Zé Capuava expandia seus domínios rio acima, nas terras localizadas entre o sítio Sapatu e Cordas, Sebastião Domingues avançava, rio abaixo, sobre as terras situadas entre o Baixio Preto e o sítio Indaiatuba. Essa movimentação dos grileiros é mencionada no relatório antropológico produzido pelo Instituto de Terras de São Paulo (ITESP, 2000), como podemos ver no trecho a seguir:

Há que se ressaltar que um dos fatores que acirrou a expulsão das famílias que moravam na margem esquerda do rio Ribeira foi a disputa travada entre Sebastião Domingues e Zé Capova pelas terras da comunidade. Enquanto Sebastião Domingues subia seus domínios rio acima, englobando o Baixio Preto e o sítio Indaiatuba, Zé Capova avançava rio abaixo, partindo das terras localizadas entre Cordas e Sapatu, dirigindo-se aos limites de Sebastião Domingues. Essa mobilidade dos grileiros leva a crer que um e outro intensificaram o processo de tomada das terras dos quilombolas para garantir suas fronteiras. Todavia, ao tornarem contíguas as extensões de terras por eles apropriadas, os moradores relatam que Sebastião Domingues e Zé Capova protagonizaram diversos entreveros, visto que ambos queriam avançar um sobre as terras do outro (ITESP, 2000, p.40).

A inscrição espacial dessas disputas e processos de expulsão são observáveis no âmbito dos terrenos habitados atualmente. As terras localizadas na margem esquerda do rio Ribeira não voltaram a ser habitadas pelas famílias, sendo utilizadas por alguns poucos moradores apenas como área de cultivo. Esses grileiros seguiram por longos anos na localidade de Sapatu. Outros grileiros menos perigosos fizeram parte desse cenário de medo, violência e intensos deslocamentos espaciais vivenciados pelos moradores de Sapatu. De acordo com Toninho, meu interlocutor do sítio Indaiatuba, esses grileiros partiram da localidade em idade muito avançada, quando já não tinham forças. Antes, porém, venderam as terras expropriadas a fazendeiros e pessoas que nunca apareceram para tomar posse:

Toninho: Eu não lembro direito. Quando eu fui embora eles ainda estavam aqui. Foi bem depois que acabou isso daí. Na verdade, acho que o pessoal foi meio que acordando para a situação e eles foram perdendo força, foram ficando velhos.

Pesquisadora: Quando eles foram reconhecidos como comunidade quilombola eles ainda estavam aqui?

Toninho: Tinha só um. Os outros já não estavam mais. Quando reconheceu o Quilombo tinha o Nicolau. O Zé Capuava tinha ido embora. O Zé Capuava foi para uma cidadezinha pra frente de São Paulo, perto de Aparecida do Norte. Ele passou as terras para outros fazendeiros. Para mãos de outras pessoas. Acho que ele conseguiu vender. Mas só que aí quem comprou já não veio morar aqui.

Entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, diversas localidades rurais vivenciaram muitos conflitos semelhantes com a violência promovida por grileiros que haviam se estabelecido na região. Em material de campo prospectado durante minha pesquisa de mestrado junto aos quilombolas de Pedro Cubas, localidade vizinha a Sapatu, este período também é lembrado pelos antigos moradores e atuais lideranças como um momento emblemático na trajetória da luta coletiva pela terra:

Entre os anos setenta e oitenta houve um período de acirramento dos conflitos entre a população de Pedro Cubas e fazendeiros que se instalaram na região. Sr. Antônio Jorge, uma importante liderança de Pedro Cubas, relata o caso de um poderoso fazendeiro chamado Abel, proveniente de Jundiáí, que passou a comprar as terras que circundavam o bairro e pressioná-los a saírem. Sob a ameaça de seus capangas, famílias inteiras foram despejadas, no meio da noite, de baixo de chuva, com a roça que haviam plantado aguardando colheita. Por vezes conseguiram resistir e voltar às suas casas, em outras, tiveram que sair em busca de auxílio de juízes, autoridades políticas locais, advogados, pessoas a quem pudessem recorrer para comprovarem que possuíam as escrituras de suas terras. Ao todo foram quatro despejos, em meio às coações e emboscadas (Santos, 2014, p. 43).

Antes as pessoas não valorizavam a terra. Vendiam, pois a terra não significava mais vida e sim morte. Antigamente as pessoas vendiam suas terras, agora não pode mais vender. Os antepassados não sabiam, vendiam uma parte das terras e continuavam aqui. As terras deles eram bastante para trabalhar. Às vezes fazia uma roça, uma lavoura, mas não tinham alguma coisinha que precisavam, aí vendiam uma parte de suas terras. Mas não vendiam porque queriam, vendiam porque precisavam. (Antônio Jorge, Quilombo Pedro Cubas, Notas de Caderno de Campo, 2012).

A geração de minha mãe teve que ir embora quando os terceiros chegaram, pois começaram a mexer com as meninas, aprontarem, até que juntaram algumas pessoas do quilombo e deram um pau neles, e eles foram embora. (Silmará, Quilombo Pedro Cubas, Notas de Caderno de Campo, 2012).

Assim como Toninho, que partiu de Sapatu aos 16 anos de idade, muitos jovens de Sapatu deixaram suas terras nesse período e deslocaram-se para cidades, como São Paulo, Curitiba, Rio de Janeiro e Sorocaba, em busca de melhores condições de vida. Esta também foi a trajetória de algumas lideranças de Pedro Cubas, como descrevi em minha pesquisa de mestrado (Santos, 2014). Partiram jovens, casaram-se, trabalharam, estudaram, aposentaram-se e decidiram retornar, deixando filhos, sobrinhos e uma rede de parentes. Desde o final da década de noventa, há uma inversão do fluxo migratório e o retorno de algumas famílias, em função dos processos relativos à demarcação do território e a promulgação das primeiras leis de desenvolvimento rural específicas aos “Remanescentes das Comunidades de Quilombos”. Esta foi a trajetória de suas principais lideranças. Partiram ainda muito jovens, retornando vinte, trinta anos depois, casados, deixando seus filhos e netos para trás. Há muitas referências a estes familiares que permaneceram nas grandes cidades, assim como as experiências de um período de grandes dificuldades vividas nas periferias e favelas em que moraram. Situações de vulnerabilidade advindas da condição de subempregados possibilitaram-lhes uma importante compreensão quanto ao cenário político no qual estavam inseridos e as transformações políticas em curso no país. É importante destacar que neste período, entre final da década de setenta e início da década de oitenta, impulsionados pela crise de uma ditadura civil-militar que assolava o país, ocorrem as grandes greves operárias, a emergência de um partido de massas (Partido dos Trabalhadores), a reorganização de movimentos sindicais (Central Única dos Trabalhadores), entidades estudantis (União Nacional Estudantil), movimentos populares urbanos (dentre muitos, destaca-se o Movimento Negro Unificado, em 1978) e rurais (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). Ao retornarem, esses grupos são reconectados às relações que constroem com a terra, junto aos núcleos familiares que permaneceram, por meio de práticas relacionadas às experiências de residir, nutrir, cultivar e defender suas terras. Ao retornarem, trazem consigo um saber, esse sim exógeno, que irá ajudar a compor suas associações (Santos, 2014).

6.3. A gente agarrou saber direito de quilombo

Contam os antigos moradores de Sapatu que no *tempo dos grileiros* as pessoas ainda *não tinham conhecimento sobre direitos de quilombos. Nem Ivaporunduva sabia que era quilombo também. Foi Ivaporunduva que puxou essa informação.* Havia três anos

da Constituição de 1988 e *ninguém sabia que tinha o direito*. Tudo teria começado com o *movimento das irmãs* da Igreja Católica, com as orientações delas. *Arrumaram advogada para acompanhar nossas brigas por aí tudo. Briga, porque queira ou não a gente briga né.*

Foi de 1997 para cá que a gente agarrou saber direito de quilombo. Aí a gente criou a Associação, porque o título da terra ia ser criado em nome da Associação. O critério do estatuto é diferente da outra. Aí como perderam os documentos da primeira associação na enchente, aí foi dado baixa nessa primeira e criou o estatuto como Remanescente de Quilombo. (Pedro Pereira, agricultor, Sítio Indaiatuba, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

Embora o termo “quilombo” se apresentasse como algo novo, o Sr. Pedro conta que, para os que estavam envolvidos nas reuniões e nas *lutas*, era fácil perceber *o valor e a validade do que estava sendo dito*. Num primeiro momento, havia o entendimento por parte de alguns moradores evangélicos de Sapatu, de que a Associação estava atrelada ao *movimento das irmãs* e que, portanto, era *coisa de católico*. Em uma das tentativas de diálogo, o Sr. Pedro conta que os evangélicos lhe teriam dito: *vocês pra lá, nós pra cá*. Essa não adesão inicial dos moradores evangélicos de Sapatu em engajarem-se no processo de reconhecimento do território quilombola parece não ter sido observada nas localidades vizinhas. Segundo meus interlocutores, *nas comunidades de André Lopes e Nhunguara católicos e evangélicos estavam todos envolvidos no movimento, não tinha essa divisão*.

No ano de 1997 os moradores de Sapatu organizam-se coletivamente em torno da Associação dos Remanescentes de Quilombo do Bairro Sapatu, organização que veio a suceder a primeira associação dos Produtores Rurais de Sapatu fundada nos anos 1985 (ITESP, 2000, Fakihi, 2018). Com o intuito de cumprir com o previsto no Artigo 68 da Constituição Federal, Sapatu é reconhecida no ano 2000 como um Remanescente de Comunidade de Quilombo pelo Instituto de Terras de São Paulo (ITESP, 2000). As divergências internas e diferentes posicionamentos das famílias durante o processo de autoidentificação como Remanescentes de Quilombo são destacadas no relatório antropológico elaborado pelo ITESP, conforme podemos observar no trecho a seguir:

Formado em sua maioria por fiéis da Igreja Batista, estabelecida na comunidade há mais de 35 anos, o grupo dos não-associados é avesso às discussões sobre o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombo, ora conduzido pelo ITESP. Técnicos desta

instituição tentaram, sem sucesso, estabelecer um diálogo com este grupo e mesmo a coleta de dados para este Relatório Técnico-científico foi prejudicada pela indisposição dos não-associados em colaborar. Segundo o Sr. Oscar de Andrade, líder da comunidade Batista local, há 60 membros desta congregação religiosa na comunidade. Inquirido sobre a não participação dos fiéis na Associação, o Sr. Oscar respondeu que *“a Igreja não faz nenhuma campanha contra, libera os membros para que façam o que acharem melhor”*. Ao dar sua opinião, porém, o Sr. Oscar permite uma leitura de entrelinhas que demonstra a responsabilidade da organização religiosa na desmotivação dos fiéis em associar-se: *“Eu acho que essa Associação não vai trazer nada de bom... os nossos irmãos de fé são validos [validados] por Deus”*. (ITESP 2000:45-46).

O Relatório Técnico-Científico chamava a atenção ainda para o fato de a “comunidade de Sapatu” estar dividida ao meio, de acordo com a proporção de famílias associadas e não associadas, apontando para a não unanimidade que a Associação legalmente constituída no ano de 1997 possuía entre os moradores, à época:

(...) em meados de 1997, a comunidade estava praticamente dividida ao meio pelo critério associado/não-associado: eram 42 famílias associadas contra 41 não associadas. Como vimos no começo deste item, a proporção entre essas duas categorias é bem diferente, prevalecendo a quantidade crescente de famílias associadas. Os próprios membros da diretoria da Associação estão bastante otimistas e acreditam que mais moradores do bairro ainda podem vir a associar-se (ITESP 2000:46).

Há no Sapatu, com efeito, uma Associação legalmente constituída, que representa a maior parte da comunidade, mas não é unanimemente reconhecida. Se o território reivindicado pelos associados inclui também as áreas ocupadas, atual e antigamente, pelos não-associados, como ele será partilhado internamente? Como será fiscalizado o poder de controle da Associação sobre este território? O que acontecerá com as 17 permissões de uso e os 08 títulos de domínio incrustados no território quilombola? Tendo a Diretoria Adjunta de Recursos Fundiários acordado que as respostas para tais questões não são objeto deste Relatório, cumpre apenas ressaltar que a divisão interna vigente no bairro do Sapatu necessita ser avaliada novamente pelo corpo técnico do ITESP, a fim de que os desdobramentos possivelmente complexos que dela emanam não se tornem obstáculo para que a comunidade do Sapatu possa reaver suas terras com brevidade (ITESP 2000: 48).

Com o tempo, porém, à medida que as políticas territoriais quilombolas avançaram, os grileiros e *terceiros* recuaram, e aspectos da vida cotidiana começaram a melhorar, os moradores evangélicos de Sapatu passaram, gradativamente, a participar das reuniões da

Associação Quilombola e a somar forças na luta pelo *território coletivo*.⁶⁸ É nesse contexto marcado por formas particulares de convívio e movimentos de diferenciação entre as famílias, que o processo de regularização fundiária do território quilombola de Sapatu é operacionalizado pelos órgãos fundiários estaduais e federais.

6.4. Associação quilombola como *dona da terra*

No ano de 2001, no contexto da implementação dos dispositivos de justiça para a regularização fundiária dos territórios habitados por famílias quilombolas que vivem nas localidades rurais do município de Eldorado, os três núcleos que conformam o bairro de Sapatu se autoidentificaram como um Remanescente de Comunidade de Quilombo e passaram a se constituir como uma nova unidade territorial diante do Estado. Desde então, transcorridos 20 anos, os moradores de Sapatu aguardam a concretização do processo de titulação do território reivindicado, que compreende uma área de 3.711 hectares.

No início de fevereiro de 2018, quando estabeleci os primeiros contatos com as lideranças de Sapatu, fui convidada a acompanhar as reuniões realizadas entre os moradores de Sapatu, os técnicos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária INCRA e os agentes do ITESP. Algumas dessas reuniões foram realizadas no galpão da Associação Quilombola de Sapatu, localizada no sítio Indaiatuba, outras ocorreram no núcleo Sapatu, em um espaço situado ao lado da Igreja de Nossa Senhora Aparecida. No primeiro encontro entre quilombolas e técnicos eu não compreendia exatamente o que estava em jogo nas negociações. O que encontrei foi um contexto de tensão frente à possibilidade de fragmentação da *comunidade* no exato momento em que o trabalho de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) se iniciava, após 18 anos de seu reconhecimento formal como ‘Remanescente de Quilombo’ pelo Estado.

O RTID que seria produzido em Sapatu resultava de um convênio firmado entre o INCRA e o ITESP no ano de 2014 e que tinha como objetivo a confecção do RTID de 12 Remanescentes de Quilombos localizados no estado de São Paulo. Os dias que antecederam a reunião com o INCRA coincidiram com as visitas que fiz a alguns moradores. Sempre acompanhada de Ivo Rosa, uma liderança do núcleo Sapatu, conheci

⁶⁸ É importante enfatizar que esta é a perspectiva dos moradores católicos de Sapatu, pessoas com as quais convivi, que me acolheram em suas casas e dispuseram-se a ensinar-me algo sobre suas lutas. Trata-se, portanto, de uma perspectiva parcial sobre um processo muito mais amplo e complexo, que envolve transformações na diversidade de formas de “posse” da terra e modos de compor a vida coletivamente.

antigos moradores, os atuais e antigos coordenadores da Associação, situados nos três núcleos: Cordas, Sapatu e Indaiatuba.

“Sapatu é uma comunidade-problema”. Assim foi resumido o processo jurídico de titulação territorial aos quilombolas junto ao INCRA pelos técnicos de algumas instituições estatais, ONGs e movimentos sociais que atuam em Eldorado. As relações e diferenciações internas entre suas famílias são um desafio ao desenvolvimento de projetos socioambientais, programas governamentais ou mesmo à construção do regimento interno de sua associação. Essa percepção que os técnicos de órgãos fundiários e os movimentos sociais tecem a respeito de Sapatu circulava nas reuniões entre os *parceiros* e nos encontros destes com a Associação Quilombola.

Em minhas primeiras conversas com as instituições *parceiras*, entendi que seus moradores haviam recém-ensaiado uma tentativa de separação das associações por meio de abaixo-assinados que chegaram ao ITESP e ao conhecimento dos técnicos do INCRA. Neste documento, solicitavam a criação de duas Associações e a divisão do território em processo de reconhecimento. É importante mencionar que no ano de 2018, durante minha pesquisa de campo, o coordenador eleito para Associação era uma liderança do núcleo Indaiatuba, fato que gerava descontentamentos entre meus interlocutores de Sapatu.

Ao indagar os moradores sobre as razões dessa fragmentação, eles diziam-me que, em Sapatu, *as divisões estão por todos os lados, no futebol, na igreja, na cachoeira, nas famílias*. Ou então: *Quem é de Sapatu diz que se houver separação quer ficar em Indaiatuba. Quem é de Indaiatuba quer ir pra Sapatu*.

Ao tomar conhecimento desses movimentos de separação, os técnicos do INCRA decidiram adiar o início dos trabalhos em Sapatu, fato que contribuiu para elevar a tensão entre seus moradores. Com a realização da primeira reunião com o INCRA no final de abril de 2018, o movimento que levou ao pedido de divisão do território de Sapatu foi colocado como pauta central. Em abril de 2018, pude acompanhar uma importante reunião em Sapatu, em que se discutiu a possibilidade de fragmentação da área reconhecida pelo Estado por meio do Relatório Técnico Científico (RTC), elaborado no ano 2000.

Talvez vocês já saibam, mas o INCRA e o ITESP fizeram um convênio para trabalhar na regularização de territórios que o ITESP já tinha reconhecido, a gente já fez reuniões em várias comunidades aqui em Eldorado e Iporanga, e Sapatu já era para ter começado, a gente fez reunião de abertura, mas aí, atrasou outras coisas do convênio e tal, mas

aí, quando a gente ia começar a gente recebeu um informe de que a comunidade estava um pouco confusa, estava com alguns conflitos internos, não sabia se ia fazer, talvez dividir. Aí a gente ficou inseguro de começar um trabalho dessa maneira. Aí tocou o convênio em outras comunidades, e agora chegou a vez de a gente conversar com vocês para saber, ouvir de vocês, como que está a comunidade, ver se vocês estão prontos para receber a equipe de trabalho que irá elaborar o Relatório de Identificação e Delimitação do Território de Sapatu como um todo ou se vocês têm alguma outra proposta... Aí eu queria passar a palavra para a comunidade. (Técnica do INCRA, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, abril de 2018).

Só um esclarecimento. Até hoje não aconteceu, a gente não tem conhecimento no Estado de São Paulo, pode ser que tenha em outro lugar, mas no Estado de São Paulo não temos conhecimento, de uma comunidade que foi reconhecida pelo Governo do Estado e Federal, e depois houve um processo de cisão. (Técnico do ITESP, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, abril de 2018).

A discussão em torno da separação estava ancorada, entre outras questões, na formulação do Regimento Interno da Associação Quilombola de Sapatu, que dispunha sobre as regras para a construção de novas moradias por parte dos familiares que retornavam para Sapatu. A regra regulamentaria aspectos, como o tempo limite de retorno para estas pessoas que permaneciam fora e os locais em que suas casas poderiam ser levantadas. Essa discussão trouxe à tona antigas questões relacionadas à ocupação das *faixas de terras* pelas famílias e que assumem nova dimensão quando a Associação passa a ser, como se dizia em Sapatu, a *dona da terra*.

Entre meus interlocutores havia o entendimento de que o cadastramento de famílias realizado durante o processo de demarcação pelo ITESP e a elaboração do regimento interno da Associação, que dispunha sobre as regras para a construção de novas casas em Sapatu, inviabilizariam o retorno de seus filhos que, naquele momento, não residiam na localidade. Apesar de viverem a maior parte do ano, ou por muitos anos, longe de Sapatu, as pessoas que se deslocam para as grandes cidades do estado de São Paulo e Paraná, não deixam de considerar como suas as casas e os roçados que deixaram para trás e, por isso, muitas delas desejam voltar para sua terra e para perto de suas famílias. Abaixo transcrevo alguns relatos em que os moradores de Sapatu explicam aos técnicos do INCRA o modo como as famílias ocupam as *faixas de terras* em que constroem suas moradas. Na perspectiva desses moradores, essa relação que as famílias estabelecem com a terra deve ser mantida e *respeitada* na elaboração do regimento interno da Associação e pelo processo de demarcação.

E o pessoal tem o costume, costume dos nossos pais, nossa geração, é que Sapatu é assim, Sapatu mesmo sendo uma área coletiva, mas tem o domínio de cada família que nasceu e se criou ali. Então se cada família começa a entrar no bairro que tem ali não é viável. E a gente debateu, fomos longe, e enquanto não mudasse cada um com o seu setor. (Totó, Sítio Cordas, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, abril de 2018).

Tem um pedaço aqui que é herança dos meus mais velhos, quando a gente pensou na associação, a gente pensa, não tem gente morando, mas a gente lembra dos nossos mais velhos trabalhando ali, não fica restrito só naquela arinha ali de moradia. Nós temos o costume, dos nossos antepassados, de respeitar aquela área daquela pessoa. Eu não vou pegar lá na área de Pedro Pereira e construir minha casa. A gente respeita a área da família, tem o conhecimento do antepassado. (Pedro Pereira, agricultor, Sítio Indaiatuba, Sapatu, Notas do Caderno de Campo, Sapatu, abril 2018).

As narrativas acima transcritas denotam os diversos modos pelos quais os laços entre pessoas e lugares são feitos e desfeitos por meio dos vínculos familiares e das vivências cotidianas dos moradores de Sapatu, Indaiatuba e Cordas. A problemática se instala quando as dinâmicas vivenciais por meio das quais os moradores de Sapatu constituem os lugares e seus sistemas de “posse” da terra, são atravessadas pelo ordenamento territorial do tipo estatal, tais como aqueles implicados no processo de demarcação e regularização fundiária. Sapatu, Indaiatuba e Cordas se produzem como *sítios*, um bairro e duas comunidades por meio das casas e roçados que ali se estabelecem e das relações dinâmicas que mantêm entre si, reconhecidas por seus moradores bem como por habitantes de outras localidades. Conforme propõem Ana Cláudia Marques e Natacha Leal (2018, p.35) “as casas territorializam por meio de sua relação contínua de composição e diferenciação umas com as outras”. As relações entre as casas também são “atravessadas por alianças e divisões que orientam novas segmentações”. Neste sentido, pode-se dizer que as questões e os movimentos de diferenciações já existentes entre os moradores de Cordas, Sapatu e Indaiatuba emergem e são potencializados no diálogo com técnicos do INCRA, justamente nas circunstâncias em que novas dinâmicas espaço-temporais implicadas na produção do território de Sapatu são colocadas em curso pelo processo de demarcação estatal.

Embora a decisão de levar adiante o reconhecimento do território de Sapatu *como um só* tenha sido unânime, as questões que motivaram o pedido de divisão não foram totalmente esclarecidas naquela reunião. O trabalho de georreferenciamento seguiria os limites territoriais já demarcados e seria atualizado a partir de grupos de trabalhos

formados por moradores conhecedores das divisas (*mateiros*) e o engenheiro cartográfico do ITESP. Segundo a fala de um técnico do INCRA, se as divisões fossem levadas adiante, Sapatu seria o primeiro território quilombola reconhecido - *com toda certeza no Estado de São Paulo, e no Brasil, até onde se tem conhecimento* - a se fragmentar.

Segundo uma de suas lideranças, atualmente, quase 90% dos moradores de Sapatu são associados. Essa entrada de novos sócios se dá em um contexto em que o acesso a programas de moradia, como o Programa de Aquisição de Alimento (PAA) e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) passam pela aprovação e assinatura dos Coordenadores da Associação. Atualmente as Associações Remanescentes de Quilombos do Médio Vale do Ribeira estão construindo seu Regimento Interno, documento cujo propósito é regular direitos e obrigações dos associados, dispondo e regulando normas relativas à ocupação de áreas coletivas, construção de novas moradias, criação de animais, bem como convivência entre os moradores.

Em um diálogo posterior à reunião, Toninho, agricultor do sítio de Indaiatuba, fez a seguinte observação:

Toninho: Porque eu vejo o valor do território coletivo. Porque se não fosse o território coletivo... Por exemplo, minha área aqui. Eu peço 200 mil pra você. Ai eu já pego e vou embora, vou morar na vila, na favela. Hoje não, hoje é proibido, não pode vender. E qual que é o problema, colocar um vizinho ali que eu não conheço, que eu não sei quem é? Por exemplo, o vizinho ali vende e como que fica nossa relação? Parente é uma coisa né. Tem as brigas internas, mas é coisa de parente. Agora, gente de fora é ruim, é ruim de se entender. Então, só essa coisa de fechar o território coletivo já tem um valor muito grande. Eu até venho discutindo com o pessoal. Tem uma divisão entre Sapatu e Indaiatuba. Vieram conversar comigo né. Eu falei: gente, pelo que já foi feito, pela topografia que já foi feita, o georreferenciamento, o reconhecimento, a demarcação que foi feita, o tanto que esse povo já correu, porque não fui eu que corri. Foram os mais velhos que correram. Então, porque dividir? Se a gente dividir vai ter que começar tudo de novo. Acaba perdendo a identidade quilombola. Pra que mexer nisso, deixa como está. As comunidades elas já têm divisão interna. Indaiatuba é dividida com Sapatu. Não dá pra dizer que não, porque são. Desde que existiam são divididos. Mas é uma coisa interna nossa.

Pesquisadora: Você sabe o porquê da divisão?

Toninho: É porque bairro distante ele sempre se divide um pouco. O jeito de ser é diferente. Indaiatuba tem um jeito, Cordas tem outro, Sapatu tem outro. Essa coisa que separou. O pessoal de Indaiatuba acorda mais tarde que Sapatu. Sapatu dorme mais cedo. Até as ideias que a gente gosta de conversar são diferentes. Eu sei que tem essa diferença e não podemos misturar isso com documento. Nós temos o RTC aí. Isso tem um peso. Foi uma conquista.

(Quilombo Sapatu, Notas de Caderno de Campo, 2018).

A fala de Toninho expressa a importância do *território coletivo* para aqueles que partiram nos anos 1980, viveram quase três décadas longe da família e do lugar em que *nasceram e se criaram* e retornaram porque *os tempos mudaram. Uma grande mudança na economia, no jeito de pensar, nas associações. E se não fosse o território coletivo estaria um conflito maior ainda.*

É interessante observar como as divisões internas que marcam as relações cotidianas em Sapatu - familiares, políticas, religiosas - e que são enfatizadas nas narrativas de seus moradores, são distintas daquelas que apreendi em Pedro Cubas, por ocasião da pesquisa do mestrado (Santos, 2014). Em Pedro Cubas, em meio às tensões que envolveram o processo de reconhecimento territorial, seus moradores optaram pela constituição de duas associações e dois territórios remanescentes de quilombos: Pedro Cubas e Pedro Cubas de Cima. No entanto, advertiam-me todo o tempo: *Pedro Cubas é uma coisa só.* Em Sapatu, ao contrário, seus moradores optaram pelo reconhecimento como um único território, mas jamais deixavam de lembrar-me que eram *três* sítios ou localidades distintas: *Indaiatuba, Sapatu e Cordas*, e duas comunidades: Sapatu, uma terra protegida por Nossa Senhora Aparecida, e Indaiatuba, morada de Santa Luzia.

Ainda que meu material etnográfico não me permita aprofundar questões de *família, herança e sangue* relacionadas aos usos da terra, e assim engajar com a imensa literatura bibliográfica que aborda o tema a partir de um viés processualista para se pensar formações familiares (Schneider, 1968; Carsten, 2004; 2013; Marques, 2002; 2015; Villela, 2004; 2009) colocar lado a lado Sapatu e Pedro Cubas abre caminhos para pensar as implicações da presença dos *donos dos lugares* (humanos e não humanos, visíveis e invisíveis, vivos e mortos) e das *donas da terra* (Santas Padroeiras e Associação Quilombola) nessas dinâmicas particulares marcadas por tensões e divergências em relação aos territórios. Isso porque seja entre aqueles coletivos que se pensam como um único território, como em Pedro Cubas, ou que se veem como muitos, como em Sapatu, as noções de *dono do lugar* e de *dona da terra* contribuem para pensar o modo como as pessoas são entrelaçadas à terra e ao território, ao mesmo tempo em que são transformadas em parentes, em gente feita da mesma terra e água.

Como descrevi em outro lugar dessa tese, as noções de *dono* e *dona* são comumente mobilizadas por meus interlocutores para se referir aos lugares cuidados,

olhados, protegidos e controlados por humanos e uma miríade de seres com os quais os moradores de Sapatu e Pedro Cubas se relacionam cotidianamente em seus percursos junto aos rios, por entre as matas, as moradas e os caminhos. Entre as famílias quilombolas de Pedro Cubas e Sapatu, como em outros contextos etnográficos (MacCallum, 2015; Cardoso, 2016), o *dono* ou *dona* de uma roça é aquela e aquele quem abriu o lugar e dele cuida e cultiva cotidianamente, práticas que os constituem como pessoas e família *do lugar*. Em Pedro Cubas, segundo meus interlocutores católicos, Santa Catarina é *dona da terra* onde estão localizadas diversas moradas, igrejas católicas e evangélicas, escola, posto de saúde e o galpão da Associação Quilombola dos moradores de Pedro Cubas. No dia 25 de novembro, a Santa circula por entre as casas, os rios e os caminhos, tornando sua gente uma comunidade só. Em Sapatu, Nossa Senhora Aparecida é a *dona* de uma *faixa de terras* localizada no núcleo Sapatu e é em sua morada que algumas das reuniões com o INCRA são realizadas. No dia 12 de outubro Nossa Senhora Aparecida circula por entre as casas e as margens do rio Ribeira, e também na romaria da terra e da água que acontece em povoados vizinhos, lembrando seus moradores que os *giros* das águas do rio Ribeira dependem de um "nós" composto e em luta que garanta a permanência de sua gente nestas terras. Essas composições e conversações entre pessoas, rios, santas e Associações quilombolas, *donas* e *donos* dos lugares possibilitam que as águas continuem a circular com as *garrafadas* preparadas pelos *curandeiros* católicos e conhecedores evangélicos, que com a *força da fé* reestabelecem a potência de agir e o equilíbrio vital dos corpos, feitos da mesma terra e água.

Nesse contexto, não surpreende que a Associação também seja pensada como *dona da terra*. A Associação quilombola, enquanto *dona*, coloca em circulação lideranças, documentos, informações, sementes, rezas, artesanatos, danças, canções e conhecimentos, realizando as conversações necessárias à gestão das relações do que podemos entender como *território coletivo* quilombola. À Associação é atribuída a função de certificar a presença na terra, negociar com instituições, adquirir bens coletivos, intermediar conflitos, zelar pelas áreas comuns, emitir documentos que garantem direitos, recursos, licenças e projetos que propiciam os ritmos da convivialidade daqueles que habitam e circulam em seus domínios, e que fazem daquela gente uma só, coletivos quilombolas com uma mesma história e luta.

No âmbito do diálogo dos quilombolas com setores do Estado e dos espaços políticos de reivindicação territorial, a Associação quilombola é aquela que deve mediar

e controlar os limites territoriais demarcados pelos órgãos fundiários em contraposição aos interesses de *terceiros* (fazendeiros e grileiros) mineradoras e outros invasores que possam vir a reivindicar propriedade sobre suas terras. Quando se referem aos invasores fazendeiros, a categoria de dono é evocada como propriedade privada, um conjunto de relações entre humanos e espaços objetificados, fixos, externos e alienáveis

Se neste mundo configurado e cuidado por *donos* e *donas*, as Associações Quilombolas emergem como a *dona da terra*, é com esta figura que as famílias quilombolas devem negociar suas relações e os acessos aos benefícios e aos lugares. Partindo desta compreensão, talvez seja possível afirmar que dentre as questões que se colocavam na pauta da reunião entre os moradores de Sapatu e INCRA estavam os sistemas de posses de terra, bem como a legitimidade da Associação em mediar e controlar os conflitos internos e as relações com os agentes do Estado sem se tornar um deles.

A SEMENTE NÃO ESPERA A DEMORA DO ESTADO

Sétimo Ensaio

7.1 As roças pedem licença?

A semente não espera a demora do Estado. Ela não aguenta de um ano para o outro. A gente precisa do alimento (Quilombolas de Pedro Cubas/Eldorado, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

Vão preservar a mata, peixe, tudo que existe, menos os homens. O peixe, a árvore, o mato têm mais valor que o homem? Cortou um pé de canela, vai preso. Quem preserva? As comunidades mais novas aqui têm 80, 100 anos. Nós somos os criadores, nós preservamos. E o homem, onde fica? Se o governo come arroz, vem daqui. Se seus filhos comem feijão, vem daqui. Vem trator, carro, colheitadeira, mas e a roça? E a terra? (Liderança quilombola de Morro Seco/Iguape, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

Nós não trabalhamos só pra nós. Nós trabalhamos com o ecossistema inteiro. Nós deixamos um pé de banana para os animais. (Liderança quilombola de Pedro Cubas de Cima/Eldorado, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

No nosso tempo a gente roçava, tirava o arroz, o milho, plantava o feijão, uma banana, trabalhava por uns 10 anos. Dizem que a gente vai destruir. Pra gente que é dos quilombos, que é mais velho, está difícil entender. A gente já tem esses conhecimentos dos antepassados. (Liderança quilombola de São Pedro/Eldorado, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

O território nosso não teve um rio que secou por causa de uma roça de milho, feijão e arroz. Não faltam leis. Cabe a nós ser mais rebeldes. (Liderança quilombola de André Lopes/Eldorado, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

É assim que nossos antepassados trabalhavam. Pedimos licença de roça e não veio. E tendo essa tiguera para trabalhar, nós plantamos. Nós queremos 3 anos ou mais para trabalhar. (Liderança quilombola de Pilões, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

A multa chega todo ano. Todo dia batem na porta. Meu pai já tem 6 multas. Alguém assume. Meus irmãos já foram embora, todos processados. A gente trabalha contra a lei. (Liderança Cabocla do Bairro Serra, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

No papel fica tão bonito essa coisa de direito quilombola. Querem nos enterrar vivo. (Liderança quilombola de Barra do Turvo, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

A gente quer ter o domínio daquilo que é da gente. Se a área é direito, não é porque somos quilombos que vamos transgredir as leis. Não é porque somos quilombos que temos que andar no cabresto dominado. Para fazer uma roça eu levo um mês. Aí tem que ir pra lá e pra cá em órgão pedindo autorização. Nós sabemos que não pode plantar na beira do rio, da APA, no topo do morro. (Liderança quilombola de André Lopes, Eldorado, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

As falas das lideranças quilombolas ecoavam pelo antigo casarão do Núcleo Ouro Grosso, uma das sedes do Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira (PETAR), localizado no bairro Serra, município de Iporanga-SP. O evento, chamado “Oficina de Manejo de Roças Tradicionais”, foi promovido pelo Instituto Socioambiental (ISA) no ano de 2018 e contou com a assessoria jurídica e técnica da Defensoria Pública de Registro e da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE). Entre os participantes estavam as lideranças quilombolas como personagens centrais de um embate com órgãos e legislações ambientais do Estado. Tratava-se de mais uma dentre muitas reuniões com o mesmo tema: a “sustentabilidade” das práticas agrícolas itinerantes, conhecidas como sistema de coivara (derrubada e queima da floresta para subsequente plantio) para as formações florestais do Bioma da Mata Atlântica.

A reunião tinha como propósito a construção de uma minuta a ser incorporada à Resolução nº 27 da Secretaria do Meio Ambiente, de 30 de março de 2010, que dispõe sobre os “procedimentos de autorização para supressão de vegetação nativa para pequenos produtores rurais e populações tradicionais” visando à “agricultura sustentável nas áreas de regeneração na área do Bioma Mata Atlântica”. Autorização que não é concedida ao manejo das chamadas “roças convencionais”, ainda que estas também sejam praticadas por quilombolas e povos tradicionais, por exemplo, no cultivo de bananais e pupunhais⁶⁹.

Como abordado no primeiro ensaio desta tese, entre os quilombolas do Médio Vale do Ribeira, a derrubada de uma capoeira para a abertura das roças de coivara se dá mediante uma negociação constante com órgãos fundiários e ambientais, cujas ações ora coíbem e criminalizam estas práticas, ora as submetem ao regime de confecção das “Licenças Ambientais”, laudo técnico mediante o qual é autorizada a supressão da vegetação florestal de uma área destinada ao cultivo. Por muitos anos, no entanto, elas chegaram a ser terminantemente proibidas.

O conflito em torno das licenças para supressão da vegetação com vistas ao cultivo de roças tradicionais coloca-se em uma complexa situação existente no Vale do Ribeira,

⁶⁹ São consideradas “roças tradicionais” a roça praticada há centenas de anos pelas comunidades tradicionais do Vale do Ribeira, por meio de uma prática de manejo muito específica, conforme descrevo no primeiro ensaio desta tese. São consideradas “roças convencionais” a roça cujo manejo não envolve o período de abandono e rodízio da área. Neste sistema de cultivo o fogo não é permitido. O fato de a roça convencional caracterizar-se com cultivo permanente torna seu manejo altamente dependente de insumos externos, como os adubos químicos. Por se tratar de uma área de uso contínuo, uma roça dificilmente volta a ser floresta.

onde diversas Unidades de Conservação (UCs) foram criadas ao longo das últimas décadas desconsiderando-se a presença de povos indígenas, quilombolas, caboclos, caiçaras e outras comunidades tradicionais que historicamente habitam a região⁷⁰. Desde que começaram a ser delimitadas e implementadas, Unidades de Conservação passaram a provocar cortes, alterar fluxos e, muitas vezes, interromper passagens pelas quais circula uma multiplicidade de vidas. De acordo com dados da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras (2014), o Vale do Ribeira possui em torno de 40 unidades de conservação, embora vivam nesta região cerca de 80 comunidades quilombolas (em uma área superior a dois milhões de hectares), 16 comunidades indígenas, centenas de comunidades caiçaras e a maior concentração de agricultores familiares do sudeste do país.

Conforme diversos estudos elaborados na região apontaram (Munari, 2009; Bim, 2012; Ribeiro Filho, 2015), no Vale do Ribeira, desde os anos 1965, um conjunto de políticas de gestão de conservação ambiental abrangendo o Vale do Ribeira restringiu a atividade humana no bioma da Mata Atlântica. Como efeito de tais políticas, nas décadas de 1980 e 1990, o governo do estado de São Paulo criou várias Unidades de Conservação de proteção integral sobrepostas às áreas já ocupadas por pequenos produtores rurais, indígenas, quilombolas, caiçaras e caboclos (Bim, 2012). Isso fez com que várias práticas tradicionais, incluindo as roças, fossem proibidas - por envolverem corte e a queima de vegetação nativa - e gradativamente abandonadas. No ano de 2006, a Lei da Mata Atlântica (Lei Federal 11.428/Decreto Federal 6.600/2008) tentou corrigir os impactos das leis anteriores, permitindo às populações tradicionais⁷¹ que habitam essas áreas, por meio de solicitação de licença, a supressão da vegetação florestal em estágio inicial para fins de abertura de suas roças de subsistência. Contudo, a resolução nº 27/2010, que regulamentou essa licença, proibiu o uso do fogo, o que é contestado pelos agricultores quilombolas. Recentemente, importantes pesquisas desenvolvidas em torno do “Sistema Agrícola Tradicional” (SAT) praticado pelos quilombolas do Vale do Ribeira apontaram

⁷⁰ Na legislação brasileira não há um conceito único para área protegida, sendo um termo utilizado em diferentes contextos e com significados específicos. Em conformidade com a Convenção da Diversidade Biológica e o Plano Nacional de Áreas Protegidas-Decreto 5758/06, estabelece-se como Áreas Protegidas (APs) as Unidades de Conservação (UCs) as Terras Indígenas e Territórios Quilombolas.

⁷¹ O inciso I do artigo 3º do Decreto 6040/2007, que estabeleceu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais traz a seguinte definição: Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

para o manejo do fogo característico da roça de coivara como uma prática histórica, fundamental para a enorme agrobiodiversidade dessa região⁷². (Munari, 2012; Ribeiro Filho, 2017).

Naquele encontro de três dias no núcleo Ouro Grosso, lideranças quilombolas, ribeirinhas, caboclas, caiçaras e instituições *parceiras* reuniam-se para debater e traçar estratégias de negociação frente às leis e políticas ambientais impostas pelo governo estadual que, por meio da Secretaria do Meio Ambiente, condicionou a abertura de novas roças tradicionais a um longo, confuso e conflituoso processo de licenciamento ambiental.

As falas das lideranças quilombolas, caboclas e caiçaras do Alto e Baixo Vale do Ribeira demonstravam que o processo de licenciamento e os órgãos ambientais e fundiários, responsáveis pela elaboração das licenças, variavam em função da “área protegida” com a qual as terras desses coletivos e povos tradicionais estão em situação de sobreposição. Estas Unidades de Conservação (UCs) são categorizadas como “área proteção integral”, na qual estão incluídos os Parques e Estações ecológicas, geralmente terras públicas sem uso econômico, e como “área de uso sustentável”, categoria que abrange as Áreas de Proteção Ambiental (APA) e Áreas de Preservação Permanente (APP), por exemplo. Cada uma destas UCs possui conselhos gestores próprios, que podem ser consultivos ou deliberativos, e legislações ambientais específicas sobre seu uso. Segundo Ocimar Bim (2012), no Vale do Ribeira, 64% da Mata Atlântica encontra-se em áreas de proteção integral ou sustentável (Idem, p. 21).

O processo de licenciamento de roças tradicionais nesta região envolve a observação de um conjunto de “camadas de leis”, sendo as principais: a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) nº 9.985/2000, a Lei da Mata Atlântica nº 11.428/2006, a Resolução SMA nº 27/2010 e as Resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) nº 10/1993, nº 01/1994 e nº 388/2007.

É com esta diversidade de legislações e políticas de proteção ambiental que os quilombolas lidam ao negociar licenças e autorizações para suas práticas de manejo e sistema de cultivo em ambientes florestais da Mata Atlântica. O agravamento da questão se dá em torno do *tempo das licenças*, que com frequência chegam a demorar anos para

⁷² Para uma revisão sobre trabalhos que tratam do manejo do fogo, ver Guilherme Moura Fagundes (2019), um importante estudo desenvolvido entre agricultores quilombolas do Jalapão (Tocantins), que chama a atenção para a relação entre a diversidade de regimes de fogo e diversidade de formas de vida, enfatizando o papel ecológico e cultural do manejo do fogo para a promoção da biodiversidade no bioma do Cerrado.

serem emitidas pelos órgãos responsáveis, levando à perda das sementes. O tempo da emissão das licenças para a supressão de vegetação é incompatível com o tempo das mudas, das sementes e dos ciclos de plantios envolvidos nos modos de fazer as roças tradicionais. O que implica considerar, de forma mais ampla, que o processo atual de licenciamento das roças tem efeitos sobre um conjunto de práticas, técnicas, saberes e relações estabelecidas entre a multiplicidade de seres e seu envolvimento na paisagem, incluindo seres humanos e não humanos, tais como espíritos, almas, visagens, mortos, negros d'água e ancestrais. Pois, como afirmam: *a roça é um modo de fazer e um modo de viver. Envolve tudo, não é só trabalho, não é só alimento, é a relação com o que a gente canta, com o que a gente dança, são nossas orações, aquilo que a gente acredita, e o modo como trata um ao outro. É tudo isso.*

A fala de uma das lideranças presentes na reunião do núcleo Ouro Grosso “*a semente não espera a demora do Estado*” diz respeito à *luta* pelo livre circular das mudas, sementes e uma multiplicidade de modos de vida constituídos e transformados no cultivo das roças quilombolas. As falas das lideranças iam além da discussão em torno da elaboração da minuta para a Resolução SMA-027/2010. Expressavam os desacordos entre percepções quilombolas e científicas, por assim dizer, em torno de conhecimentos sobre a paisagem, classificações etnoecológicas, noções de preservação, conservação, ambiente e sustentabilidade, bem como acepções mais profundas de tempo e espaço. Desenhava-se ali uma crítica à noção naturalista de paisagem que sustenta os “modelos radicais da ecologia preservacionista” (Cardoso, 2016), sustentados pelas legislações ambientais, e que caminham na contramão das paisagens multiespécie e mais que humanas, criadas e vivenciadas por quilombolas, caboclos, indígenas, caiçaras e ribeirinhos dessa região.

A elaboração da proposta de minuta não era unânime entre as lideranças quilombolas presentes, que manifestavam cansaço e frustração diante dos anos de mobilizações e reuniões que resultaram em *leis remendadas*. Alguns apontavam a importância de um redirecionamento dos caminhos apresentados naquela oficina, no sentido da construção de proposta que desse mais autonomia aos agricultores nesse processo.

Nós, de André Lopes, não somos contra normas e legislações que venham em benefício. Mas essa resolução é mais uma etapa burocrática. O processo histórico tem que ser preservado. O território nosso não teve um rio que secou por causa de uma roça de milho, feijão e arroz. Esse discurso de preservação do planeta está distorcido. Não faltam leis. Cabe a nós ser mais rebeldes (...). Querem transformar o

território quilombola num modelo de unidade de preservação. Muitas vezes somos um lugar mais rico [preservado] que os parques. André Lopes foi a última comunidade a entrar no Conselho [consultivo] da APA Quilombola, porque não concordamos com o funcionamento. Nós entramos na justiça contra o Mosaico de Jacupiranga. André Lopes é pressão 24h por dia. (Liderança André Lopes/Eldorado, Iporanga, Notas do Caderno de Campo, fevereiro de 2018).

Nestas discussões, permeadas por dúvidas, insatisfações e demandas por caminhos alternativos de luta, surgiram propostas de descentralização deste processo de licenciamento, de forma a retirá-lo da responsabilidade exclusiva do Estado, colocando-o também nas mãos das populações locais, num esforço de apropriação das técnicas e geotecnologias necessárias. Nesta reunião surge a proposta de um curso de formação que possibilitasse aos próprios quilombolas a elaboração do “laudo de vistoria de campo”, que consiste no “levantamento de campo para a caracterização da vegetação” e o “georreferenciamento das áreas de interesse para a supressão da vegetação para licenciamento de roças tradicionais”, atividades naquela época desempenhadas por técnicos do Instituto de Terras de São Paulo (ITESP). Como veremos mais adiante, este curso de formação começou a ser desenhado e ganhar contornos práticos em um curso-piloto oferecido a um pequeno grupo de quilombolas de Eldorado, a partir da colaboração entre a Equipe de Articulação e Assessoria das Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE), Iniciativa Verde, Instituto Socioambiental (ISA) e o Instituto para o Desenvolvimento Sustentável e Cidadania do Vale Do Ribeira (IDESC). Destes diálogos, entre uma diversidade de atores e práticas de conhecimentos, emergiram novas questões e proposições, cujo alcance não se restringia às comunidades tradicionais, tais como o reconhecimento do sistema agrícola itinerante (SAI) como patrimônio cultural e imaterial brasileiro (IPHAN, 2018) enquanto um modo de enfrentamento ao problema da biodiversidade.

7.2. Eles puxam na lógica quadrada

O técnico do Estado chegou e disse: você não sabe o que é um hectare? Eu respondi: por acaso você não sabe o que é um Celamim? – disse uma liderança quilombola de André Lopes (Eldorado), ao explicar a outras lideranças quilombolas, assessores parceiros, defensor público e pesquisadores sobre os diálogos e desacordos que emergiam durante uma “visita técnica” para a confecção de um “laudo de vistoria de campo”, peça técnica pela qual os quilombolas do Médio Vale do Ribeira obtêm, junto aos órgãos

ambientais estaduais, autorizações para a supressão da vegetação para a abertura de suas roças. O questionamento da liderança de André Lopes não deixava dúvidas quanto à complexidade dos conhecimentos envolvidos nos encontros e tensionados diálogos entre quilombola e atores estatais de setores ambientais e fundiários. Encontro entre distintas práticas de conhecer, dos quais resultam, entre outras peças técnicas, a licença para o cultivo das roças quilombolas. Um documento que coloca em circulação gestores da política pública ambiental, lideranças quilombolas, atores ambientalistas, assessores de movimentos sociais, pesquisadores, advogados, defensores públicos, juízes, jornalistas, entre outros agentes que buscavam mitigar ou contribuir para o gerenciamento dos conflitos no Vale do Ribeira.

Dentre as questões que se apresentavam como centrais no debate em torno das licenças ambientais para a abertura das roças tradicionais era o tempo que levavam para ser emitidas pelo Estado. Esta relação entre o tempo da terra e o tempo dos documentos evidenciava-se de forma mais clara em algumas falas das lideranças quilombolas, em que diziam: *a semente não espera a demora do Estado*. Essa noção desafia a pensar os desencontros ou descompassos entre as práticas de conhecimento envolvidas na circulação das sementes e dos documentos, cuja demora faz com que os quilombolas tenham que *trabalhar contra a lei*, ao cultivar suas roças como seus *antepassados trabalhavam, no sistema dos antigos*. Em um esforço de conciliação entre os ritmos vitais da terra e o tempo dos documentos, as lideranças quilombolas de Eldorado, por meio de suas Associações, passaram a realizar pedidos coletivos de licenciamento, protocolados junto ao ITESP, até o mês de junho, para que as licenças fossem emitidas, no mais tardar, em dezembro.

Para que um agricultor quilombola obtenha do Estado a autorização para o cultivo de suas roças em uma determinada área, é necessário que protocole um pedido no ITESP e aguarde a visita de um técnico. A fase seguinte do licenciamento compreende a ida dos técnicos-peritos a campo para a elaboração do “Laudo de Vegetação”, que consiste na caracterização da vegetação da área pleiteada para a abertura de roças. Esse diagnóstico preliminar permite avaliar se as “características da cobertura do solo” e a “fisionomia da vegetação” presentes nestas áreas se adequam às exigências da legislação ambiental⁷³, que regulam o uso e o corte da vegetação nativa da Mata Atlântica.

⁷³ No caso específico das autorizações para a supressão de vegetação com a finalidade de estabelecimento de roças tradicionais, são observadas a Lei Florestal de 2012; a Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), Lei 9.985/2000 e Lei da Mata Atlântica, Lei 11.428/2006 e as Resoluções do

Com base em um conjunto de leis, decretos e resoluções, observados no rito do licenciamento, a caracterização da vegetação florestal nas áreas diagnosticada é realizada levando-se em conta seu “estágio sucessional”, ou seja, o tempo da regeneração da mata secundária⁷⁴. Abaixo, agrupei em uma tabela alguns dos termos técnicos utilizados na classificação do estágio da vegetação. Estas características, no entanto, são muito simplificadas, uma vez que na classificação etnoecológica dos agricultores quilombolas, a *imagem da mata* deve ser compreendida de forma sistêmica. A metodologia envolvida na tipificação dos laudos faz ver unidades de paisagens.

Conselho Nacional do Meio Ambiente – CONAMA10, de 01 de outubro de 1993; 01, de 31 de janeiro de 1994; 07, de 23 de julho de 1996; 388, de 23 de fevereiro de 2007 e Resolução Conjunta SMA-IBAMA 00, de 17 de fevereiro de 1994.

⁷⁴ O uso ou corte de vegetação primária, ou *mata virgem*, não é passível de autorização, salvo em casos especiais, de utilidade pública ou interesse social.

Estágio Sucessional	Tipificação da Vegetação Florestal	Autorizações e Licenciamentos
Pioneiro <i>Pasto Sujo</i>	É o começo do crescimento da mata, caracterizado por apresentar somente arbustos e não árvores.	Dispensa autorização
Inicial <i>Capoeirinha</i>	Apresenta árvores com uma altura média de 1,5 metro até 8 metros e diâmetro da altura do peito (DAP) médio de 10 centímetros. As espécies vegetais mais comuns são as que crescem em lugares com mais sol, como aroeira, caquera, embaúbas, leiteiro, sangra d'água, entre outras. Neste caso é possível cortar a vegetação (com exceção para Área de Preservação Permanente e Reserva Legal), depois de um processo de licenciamento.	Passível de Autorização
Médio <i>Capoeira</i>	Com árvores maiores – altura média 1,5 metro até 12 metros e DAP médio de até 20 centímetros. Neste caso, aparecem mais cipós e trepadeiras com árvores que crescem em lugares sombreados. São comuns árvores, como farinha-seca, guapiruvu e jacarandá. Seu corte apenas pode ser autorizado em poucas situações como para a implantação de loteamentos ou edificações com um processo de licenciamento. Outras situações são as atividades agrícolas para a subsistência do pequeno produtor rural e de populações tradicionais (com exceção para Área de Preservação Permanente ou Reserva Legal).	Passível de Autorização
Avançado <i>Capoeirão</i>	As árvores são maiores, com altura média maior que dez metros e o DAP médio de 20 centímetros. Nele ocorrem árvores, como jequitibá, jatobá e imbuia. Assim como a mata primária, esta vegetação é bastante protegida. Seu corte somente pode ser feito em casos especiais, de utilidade pública ou de interesse social.	Não passível de Autorização
Primário <i>Mata Virgem.</i>		Não passível de Autorização

Figura 10. Tabela: Tipificação da Vegetação Florestal. Tabela elaborada pela autora com base no livro "Sustentabilidade: Adequação e Legislação Ambiental no Meio Rural", Iniciativa Verde, 2ª ed., São Paulo, 2015.

Nesta etapa do licenciamento são levantadas informações referentes às i) características da cobertura do solo; ii) características do solo; iii) relevo; iv) fisionomia da vegetação; v) extratos predominantes; vi) medida do diâmetro do tronco (DAP)⁷⁵ e altura das árvores; vii) existência, diversidade e quantidade de epífitas e trepadeiras.

O trabalho de “caracterização” e “tipificação da vegetação florestal” nas áreas licenciadas invariavelmente requer o apoio dos conhecedores locais que, acompanhando os técnicos em campo, os auxiliam na identificação da vegetação nativa, cuja nomeação local nem sempre coincide com a nomenclatura dos “laudos de vistoria”. Entre os quilombolas do Médio Vale do Ribeira, por exemplo, algumas árvores podem receber diferentes nomes ao longo das estações. É o caso do Jacatirão, que entre os meses de novembro e dezembro é chamado de *Natal*, e entre março e abril é chamado de *Quaresma*. Outras controvérsias se apresentam quando se trata da medida do diâmetro dos troncos e alturas das árvores, aspectos importantes para a classificação do estágio da vegetação no processo de licenciamento. Tal característica não se aplica às árvores de *guapiruvu*, pois troncos crescem rapidamente, destacando-a na vegetação. As medidas de seu tronco e altura podem levar ao erro de avaliação do estágio de regeneração de uma área, caso o técnico em campo desconheça as características dessa espécie.

Há também, por parte dos conhecedores locais, um esforço de conversão das medidas tradicionalmente utilizadas pelos agricultores do Vale do Ribeira para a mensuração da área da roça, que precisam ser convertidas para o sistema de medidas adotado pelos técnicos. É comum entre os agricultores quilombolas que estes dois sistemas de medidas sejam acionados.

⁷⁵ A medida do diâmetro do tronco é feita na altura do peito (1,30 metro do chão), por esta razão, é denominada Diâmetro na Altura do Peito (DAP).

Medidas de áreas utilizadas pelos agricultores quilombolas do Vale do Ribeira⁷⁶

<i>Celamim ou Tarefa</i>	<i>Celamim ou Tarefa</i>	<i>Celamim ou Tarefa</i>	<i>Celamim ou Tarefa</i>	<i>Uma Quarta de Terra</i>
<i>Celamim ou Tarefa</i>	<i>Celamim ou Tarefa</i>	<i>Celamim ou Tarefa</i>	<i>Celamim ou Tarefa</i>	
<i>Uma Quarta de Terra</i>				<i>Meia Quarta de Terra</i>
				<i>Meia Quarta de Terra</i>

Figura 11. Tabela: Medidas de áreas utilizadas pelos agricultores quilombolas do Médio Vale do Ribeira. Fonte: ISA, 2016.

Uma braça = 2,20 metros. Um hectare = 10.000 m²

Divisão da Área

<i>Divisão da área</i>	<i>Braças</i>	<i>Braças</i>	<i>Total de Braças</i>	<i>Área (m²)</i>	<i>Hectare</i>	<i>Alqueire Paulista</i>
<i>Celamim ou tarefa</i>	12,50	× 12,50	= 156,25	⇒756,25	⇒0,08	0,03
<i>Meia quarta</i>	25,00	× 25,00	= 625,00	⇒3025,00	⇒0,30	0,13
<i>Uma quarta</i>	25,00	× 50,00	= 1250,00	⇒6050,00	⇒0,61	0,25
<i>Duas quartas</i>	50,00	× 50,00	= 2500,00	⇒12100,00	⇒1,21	0,50
<i>Alqueire Paulista</i>	50,00	× 100,00	= 5000,00	⇒24200,00	⇒2,42	1,00

Figura 12. Tabela: Divisão da Área. Fonte: ISA, 2016.

⁷⁶ Estes dados foram obtidos em reuniões, entrevistas e consultados no “Calendário Sistema Agrícola Quilombola” produzido pelo Instituto Socioambiental (ISA, 2016).

Relação Quantidade de Sementes por Área de Plantio

Divisão da área	Feijão (litro) Mín.	Feijão (litro) Máx.	Milho (litro) Mín.	Milho (litro) Máx.	Arroz (litro) Mín.	Arroz (litro) Máx.
<i>Celamim ou tarefa</i>	2,50	5,00	1,00	1,50	4,00	5,00
<i>Meia quarta</i>	10,00	20,00	4,00	6,00	16,00	20,00
<i>Uma quarta</i>	20,00	40,00	8,00	12,00	32,00	40,00
<i>Duas quartas</i>	40,00	80,00	16,00	24,00	64,00	80,00
<i>Alqueire Paulista</i>	80,00	160,00	32,00	48,00	128,00	160,00

Figura 13. Tabela: Relação Quantidade de Sementes por Área de Plantio. Fonte: ISA, 2016.

Um martelo: 200 mL. Um litro = Seis martelos

Durante a visita técnica também são realizados registros fotográficos, o preenchimento de uma ficha de campo para cada área pleiteada na qual são registradas as coordenadas geográficas UTM em *datum* SIRGAS 2000, fuso 22s, e elaborado um croqui da área. A partir daí é elaborado um mapa A4 georreferenciado para a área pretendida com ortofoto e as informações referentes à área solicitada. Por fim, é elaborada uma “Planta Planialtimétrica” em A0 também georreferenciada, com todas as áreas pleiteadas e demais informações sobre o território, tais como as áreas de preservação permanentes (APPs) e a Reserva Legal proposta com a indicação das coordenadas geográficas dos vértices da área a ser cortada ou suprimida.

Concluídas a etapa da vistoria de campo, a elaboração dos laudos de vegetação e os mapas das áreas de roças, o ITESP encaminha o laudo para a Companhia Ambiental do Estado de São Paulo (CETESB), cujo escritório está localizado no município de Registro. Cabe à CETESB emitir o parecer final, após vistorias e tratativas com a Fundação Florestal.

Pode-se dizer que os mapas e peças técnicas finais que emergem do processo de licenciamento ambiental resultam de uma “tradução” das experiências sensíveis que os quilombolas estabelecem com os lugares, seus donos e as distintas formas de vida que se associam às pessoas na feitura dos roçados, conforme descrevi no primeiro ensaio desta tese. Um processo de composição de mundo que converte o movimento contínuo em intervalos de movimento, a duração em instantes sucessivos, que integra a experiência local e particular do “ser no mundo” em “visão panorâmica” (Ingold, 2000), perspectiva a partir da qual se obtém o território visto do alto.

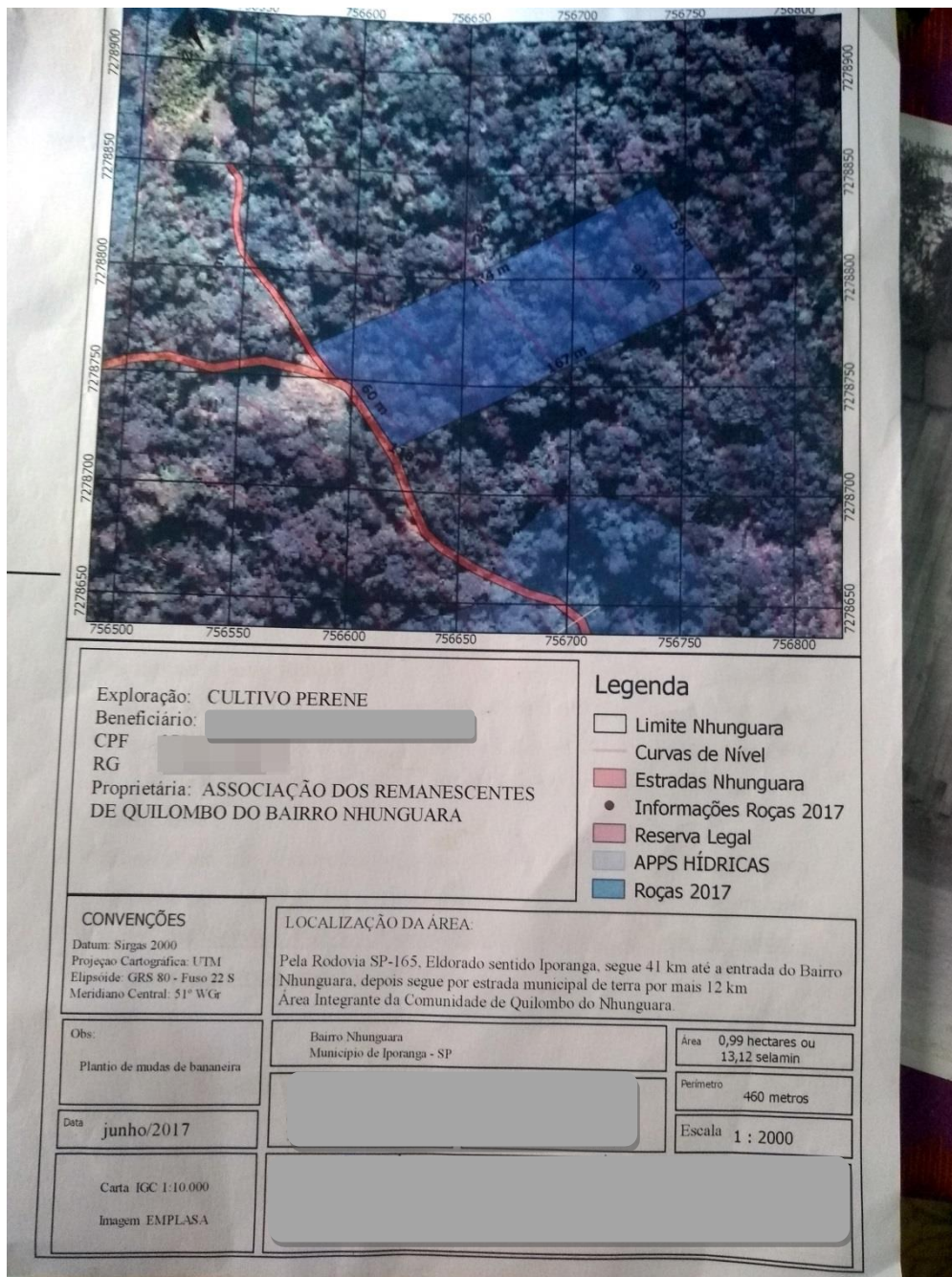


Imagem 22. Licença para roça quilombola emitida pela CETESB, junho/2017.

Do ponto de vista das temporalidades, as distintas fases do processo de licenciamento de uma roça quilombola implicam uma sequência de eventos, com seus respectivos prazos de tramitação e execução, organização e produção de conhecimentos. Na temporalidade dos órgãos estatais emissores das licenças, o “tempo certo” depende da produção de documentos, das aprovações e contestações destes documentos, da

composição da equipe técnica com as quais os coletivos quilombolas se deparam quando há "visitas a campo". Sem o documento assinado pela Associação quilombola e protocolado pelo ITESP, comprovado por papel, não se tem a fase seguinte. A visita de um agrônomo gerará uma peça técnica (laudo de vistoria) que inaugurará a etapa seguinte. Em outras palavras: a circulação de técnicos e a mobilização de determinados saberes, gerarão documentos que inaugurarão mais uma fase, que por sua vez mobilizará outros técnicos. Não é a terra que se segura e se deixa escorrer pelos dedos para perceber se está boa para o cultivo das mudas e sementes crioulas, é a capacidade de coletar assinaturas, carimbos, em instâncias específicas. No mundo da “gente dos papéis” (Santos, 2014), as pessoas circulam na medida em que os papéis circulam.

7.3. Resistir semeando

Eldorado, manhã de terça-feira, 25 de setembro de 2018, embaixo de uma arvoretinha da calçada da sede da EAACONE, José aguardava-me ansioso com uma pasta nas mãos. Trazia consigo fotos e documentos diversos (mapas, licenças, declarações, intimações, multas) importantes para que eu compreendesse a sua história e a sua *luta*. Assim que entramos e nos acomodamos na sala de reuniões, José pegou algumas fotos que trazia consigo e começou a narrar a sua história⁷⁷:

Vou começar a minha história desde baixo. Meu nome é José. Eu tenho uma história aqui. É o meu pilão, meu barraco velho, é onde eu nasci e me criei. Esse é o meu barraco, esse barraco aqui tem mais de 35 anos. Toda ela era de pau a pique, tudo isso pra mim tem uma história. Desde uma ripa dessas, desde os 5 anos de idade eu ajudei a construir toda ela. É uma das únicas casas que tem no bairro, então eu não queria desmanchar. Esse pau a pique é tudo tirado no machado, essa ripa é ripa de palmito juçara, isso hoje você não vê em lugar nenhum. Mas infelizmente ela foi ficando velha e eu fui obrigado a trocar. (José, quilombola, Eldorado, Notas do Caderno de Campo, setembro de 2018).

Conheci José poucos dias antes, enquanto caminhava com Tânia, amiga quilombola de Ostras e secretária da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAACONE), pela praça central de Eldorado. Tânia

⁷⁷ Com o intuito de proteger a identidade de meu interlocutor, optei pelo uso de um nome fictício e por não mencionar nome da localidade quilombola em que ele e sua família residem.

apresentou-me a José e sua esposa, mencionando rapidamente a história que o levou a buscar a orientação jurídica e o apoio político de Tom e irmã Suely⁷⁸.

Nascido e criado em uma localidade quilombola situada a 41 km da sede do município de Eldorado, José trabalhou por muitos anos como agente de saúde do *bairro*. Sua história e sua *luta* por seus direitos se inicia quando, desempregado, decide retomar as atividades nas roças que seu pai e seu avô, ao longo de suas vidas, trabalharam e onde permaneceu de pé uma casa de pau a pique de 35 anos.

No local em que vive com a sua família, distante 12 km das demais casas dos moradores da localidades, ainda hoje não há rede elétrica. Nesse local, José *formou* bananais, *abriu sua roça de cultivo tradicional* (mandioca, arroz, feijão e milho). No ano de 2015, José protocolou, em nome de sua esposa, o primeiro pedido de licença para a abertura de roças nessas áreas. Procedimento exigido pelos órgãos ambientais responsáveis pelo controle, fiscalização, monitoramento e licenciamentos de atividades em áreas de proteção ambiental no Estado de São Paulo. Como expliquei na seção anterior, na cidade Eldorado as licenças são elaboradas pelo Instituto de Terras de São Paulo (ITESP) e pela Fundação Florestal, e as autorizações são emitidas pela Companhia Ambiental do Estado de São Paulo (CETESB). Com o atraso na emissão da licença pela CETESB, e sem outra fonte de renda além dos recursos provenientes do Programa Bolsa Família, José persistiu plantando:

Eu pedi autorização para o pessoal da CETESB, eu até trouxe um documento aqui para você dar uma olhada, peguei no nome da minha esposa, só que ela demorou a sair. Como a gente está desempregado no sítio, fica difícil a gente ficar esperando sair autorização. E eu peguei e fiz. Inclusive eles me deram a licença sim, hoje. Ela saiu no nome da esposa. Há 3, 4 meses atrás saiu esta licença aqui. Esse pedaço aqui foi quando eu pedi para fazer uma roça de tradicionais, no caso plantar mandioca, arroz, feijão e milho. Essa licença que eu pedi, não saiu. Esse caminho aqui é uma estrada, ele vai pra minha casa e aqui eu fiz um pedaço, aqui tem um córrego aqui, eu deixei a beira da água, lógico, e nesse pedaço que eu fiz aqui, eu estava esperando a licença chegar, só que ela não chegou. Eu falei. Eu vou fazer, porque eu não vou ficar esperando. Preciso plantar minha banana orgânica, tal, pra manter minha família, porque eu tenho três filhos e uma mulher. (José, quilombola, Eldorado, Notas do Caderno de Campo, setembro de 2018).

⁷⁸ Tom (Ewerton Libório) e Suely Berlanga são advogados e assessoram juridicamente as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira (SP e PR), por intermédio da EAACONE e do Movimento dos Ameaçados por Barragens (MOAB).

A história de José é conhecida entre as organizações quilombolas e ambientalistas de Eldorado. Trata-se de episódio em que o então gestor de um Parque da região, junto com outros funcionários, invadiram sua casa, sem autorização judicial e sem a presença de José ou sua esposa, apreendendo certa quantidade de madeira e uma motosserra⁷⁹ que estavam guardadas em um cômodo, aterrorizando seus filhos e sua mãe idosa. Como José descreve:

Então dentro daquilo que eu expliquei pra você, que a licença não saiu, eu fiz a roça, aí me denunciaram. Essa aqui é a casinha da minha mãe, aqui é dentro. O que aconteceu, minha motosserra estava lá dentro. Aqui tem uma cama. Ele abriu essa janela aqui e falou “olha aqui tem uma coisa interessante”. Qual era as coisas interessantes: as tábuas pra fazer a casa, o barraquinho que eu falei pra você. Então, ali tem uma cama, aqui dentro estava a minha serra. Essa porta aqui tem cadeado. Mas eu deixei aberto aqui pra mãe pegar alguma coisa. Ela falou, eu quero que você faça um barraquinho pra mim, para eu ficar e descansar de boa. É esse barraquinho aqui. Aqui ele entrou lá dentro, pulou lá dentro, tirou a minha serra que estava lá, as tábuas que estavam encostadas, assim sem autorização, sem nada. A tábua que eu falei pra você que eu tirei para construir esse barraco. Eu tirei umas fotos. Isso aqui tem mais de 35 anos.

Eu não estava em casa, minha esposa também não estava. Meu filho estava. Meu piá eu tive que levar no médico, porque ele ficou assustado achando que o cara ia entrar lá e fazer algum mal. Eu sou do mato, moro lá, nasci lá, desde os meus antepassados. Não sei se você acredita em susto, mas susto mata. O verme sobe tudo, deixa o cara nervoso. E ele ficou mais ou menos uns dois meses assim. Como a gente não tem muita experiência, minha mãe falou: esse piá seu ficou assustado. Você tem que levar ele. Foi ele que foi o primeiro a contar pra mim. Agora ele tem 9 anos, tá grandinho já. Mas ele ficou assustado. Ele falava: pai, cuidado com o homem que está com o revólver. Enfim consegui recuperar o moleque.

Ele já tinha me multado lá atrás. Aí, eu falei é o seguinte. Eu discuti. Eu falei: pelo que você está fazendo, quase toda semana você vai lá, você quer me colocar na cadeia. Só que assim, pra mim, que sou nascido e criado lá, eu respeito o meio ambiente, eu sou a favor, só que tipo assim, tem coisa que não tem como seguir dentro da lei de vocês, porque no meu caso, eu não consegui a licença no tempo certo. Então eu fiz a proposta pra ele. Se vocês me multarem aqui, eu sou obrigado a fazer lá, não que eu estou desrespeitando você, mas pra mim é muito complicado. Não só pra mim, como pra todos. Então, eu dali pra cá eu fiz. Quando você conseguir trazer algum benefício que ajude não só a mim, mas a todos da comunidade, que favoreça a comunidade, sem problema nenhum. Ele falou: Rapaz, eu já fiz uma orientação. Mas pra mim não basta uma orientação de conscientização. Eu preciso comer, eu preciso beber. Não só eu como todo mundo. Tudo bem. Ele está

⁷⁹ Nestes contextos, motosserras são permitidas desde que possuam registro e autorização emitida por instituições competentes.

dentro da lei e eu não estou. Eu falei: você pode me multar quanto você quiser, porque eu não sei roubar. Eu não sei roubar um banco, meu pai me ensinou a trabalhar desde os oito anos de idade. Olha os calos que eu tenho aqui, de trabalhar com o machado, nem motosserra tinha. Então eu falei: você vai multar, mas eu vou precisar trabalhar, eu não sei roubar. Ele falou: rapaz, eu já te multei você em 70 mil.

Eu não estava em casa e nem minha esposa. Minha mãe falou pra ele: É o seguinte, você espere José chegar porque ele não está em casa. A hora que ele chegar ele abre a casa pra você fazer o que você quiser. Eu não proíbo. Eu falei pra eles, eu não proíbo ninguém. É o trabalho de vocês, qualquer hora que vocês chegarem lá eu atendo vocês, dou um café, sem problemas. Eu não tenho nada contra o serviço de vocês, se vocês vão me punir eu com multa. Eu atendo.

A questão da madeira eu fui obrigado a fazer porque no meio disso aqui tinha uma travessa quebrada. Eu não tinha condição de comprar madeirite para arrumar ela, o que é que eu fiz, fui obrigado a tirar de novo. Não que eu fiz pra desafiar ele. Eu não fiz pra desafiar ele, mas pô, ele tá lá na casa dele, não sei 'aonde' que ele mora. Casa boa, chique, ganha um super de um salário, vai ganhar nome nas minhas costas. Eu não, sou um coitado. A única coisa que eu quero me deixem, hoje e futuramente, trabalhar sossegado. (José, quilombola, Eldorado, Notas do Caderno de Campo, setembro de 2018).

As tábuas apreendidas para a reforma de sua antiga casa, segundo José, não excediam os limites definidos pela legislação⁸⁰, segundo a qual é permitida “a retirada não superior a vinte metros cúbicos por propriedade ou posse, a cada período de três anos”, “quando se tratar de madeira para construção de benfeitorias e utensílios na posse ou propriedade rural” (Brasil, DECRETO Nº 6.660, Art. 2º §1º, de 21 de novembro de 2008).

⁸⁰ Conforme disposto no [DECRETO Nº 6.660, de 21 de novembro de 2008](#), Art. 2º § 1º “A exploração eventual, sem propósito comercial direto ou indireto, de espécies da flora nativa provenientes de formações naturais, para consumo nas propriedades rurais, posses das populações tradicionais ou de pequenos produtores rurais, de que trata o [art. 9º da Lei nº 11.428, de 2006](#), independe de autorização dos órgãos competentes. Considera-se exploração eventual sem propósito comercial direto ou indireto: quando se tratar de madeira para construção de benfeitorias e utensílios na posse ou propriedade rural: a) a retirada não superior a vinte metros cúbicos por propriedade ou posse, a cada período de três anos” (BRASIL, DECRETO Nº 6.660, DE 21 DE NOVEMBRO DE 2008).



Imagem 23. Casa de pau a pique antiga. Imagem 24. A casa de José com as tábuas novas.

Entre os anos de 2016 e 2018, José recebeu diversas multas, cujos valores ultrapassam R\$ 70 mil (setenta mil reais). Algumas dessas multas transitam em julgamento de recursos no Fórum de Eldorado. As últimas multas, envolvendo a invasão de sua casa e apreensão de seu material, estão sendo analisadas pela EAACONE e Defensoria Pública de Registro. Para José, trata-se de uma disputa em que *trabalhar contra a lei* é condição para a permanência da vida em sua terra, como relata:

Estou lutando, pode ser que eu não ganhe, pode ser que eu perca. Pode ser que mais cedo ou mais tarde você me veja roçando estrada por aí. Mas uma coisa não justifica a outra, o que eu quero dizer, tudo bem, multou, multou, mas não justifica o cara entrar na minha casa, tirar minha serra, tirar minha tábua, sem autorização minha, e sem autorização do juiz. E vou dizer mais pra você, esses caras que trabalham na lei, eles podem estar errados, mas eles têm autonomia dos grandes lá de cima. Eu que não entendo de lei, sou escrachado. Falo isso porque foi feita reunião lá no, o cara não foi, foi feita reunião na prefeitura, o cara não foi, o assessor dele não foi. Eu falei, esse cara não vai, e ele não vem. Simplesmente, uma semana depois, deram férias para o cara, ele se mandou para os Estados Unidos, simplesmente assim. (José, quilombola, Eldorado, Notas do Caderno de Campo, setembro de 2018).

Nesta ocasião, a Associação do bairro convidou o gestor que autuou José para uma conversa com os moradores, mas ele não compareceu. O mesmo ocorreu em reunião

convocada pela Prefeitura de Eldorado. As tábuas apreendidas foram levadas para a Caverna do Diabo e a motosserra encontrava-se ainda nas dependências da Delegacia de Iporanga, a mesma que, na ocasião, recusou-se a fazer o Boletim de Ocorrência a respeito da ação ilegal do gestor.

Neste período entre multas, na contramão das leis que o proibiam de abrir suas roças, José persistiu plantando seus cultivos perenes (banana e pupunha) e tradicionais (arroz, feijão, mandioca, milho). Com a renda do Programa Bolsa Família, conseguiu investir em sua produção de banana orgânica, vendida para a cooperativa quilombola de Eldorado, COOPERQUIVALE.

É o caso da bolsa família que eu falei pra você. Eu tenho bolsa família. Minha mulher ganha isso aí, em partes eu até chego a entender que isso é ruim, porque tem muitos que pegam esse dinheiro e... Eu, graças a Deus, não tenho muita coisa, mas tenho muita coisinha lá no meu barraco que foi comprado com esse dinheiro aí. É pouquinho, mas eu já fiz muita coisa com esse dinheiro aí. Partes desse bananal eu formei com dinheiro do bolsa família, comprei o motor da geladeira, comprei bateadeira. É pouco, mas está lá. Eu provo pra você. Então o que se passa comigo lá. A doutora Sueli acompanha nós lá. De vez em quando manda uma cesta básica e tal. Um dia ela falou “gente, mas vocês estão discutindo por receber a cesta”. Eu fico envergonhado de a gente receber cesta. Porque a gente tem terra boa, tem trator, tem um monte de coisa. É fácil você fazer um projeto e conseguir tanta coisa pra lá. Nós estamos sendo ajudados sim. Hoje temos trator novo, temos a fábrica, temos viveiro. Só que uma das coisas mais principais que a gente precisa [a terra pra plantar] não tem. Então, ela [Sueli Berlanga] foi uma grande incentivadora pra trabalhar. Porque eu me senti envergonhado. Isso que ela falou tem anos atrás.

Então, essas coisas de ficar questionando por causa de uma cestinha me envergonham. Ajudar ajuda, mas tem que pegar aqui e investir lá pra você crescer para você não ficar só dependendo daquilo. É que nem o bolsa família, o problema dela é assim. É bom. Se a moça falar que vai cortar minha bolsa, vou dizer, valeu pela ajuda. Hoje eu estou batalhando por um negócio um pouquinho a mais. O trator está lá pra gente picar a terra, pra plantar umas mandiocas, uns carás. Até conversei com a menina lá, uma agente. Falei pra ela incentivar as mulheres a pegar um esterquinho, fazer uma horta, vender uma alface, planta um pau de rama, um feijãozinho. Não precisa estar comprando na cidade, planta um cheiro. Porque hoje, a parte boa é que da parte do governo do Estado lá em cima, tudo que você fizer vende. Eu não posso reclamar pra você. Eu vendo pra cooperativa. Desde cará de espinho, limão, tudo vende. Então essa parte do governo está até resolvendo, só que tem um outro lado, que faltam algumas coisas pro governo implementar pra nós, pra melhorar pra nós, que é esse lado aí. A lei é eles que fazem lá. (José, quilombola, Eldorado, Notas do Caderno de Campo, setembro de 2018).

Com um atraso de dois anos, a autorização que José aguardava foi finalmente emitida pela CETESB, permitindo-lhe a supressão de vegetação de uma área de 0,99 hectares ou 13,2 *celamim*⁸¹, para fins de “cultivos perenes”, ou seja, para o plantio de mudas de bananeiras. A Licença em mãos trouxe tranquilidade a José, a certeza de não ser multado, coagido ou ver sua família assustada diante das ações violentas de quem está *dentro da lei*. Contava com entusiasmo sobre seus planos futuros para aquela área, sobre seu desejo de crescer, pois *quem quer vencer na vida um dia tem que passar por sofrimento*, dizia-me. A história de José não é uma história que se repete entre os quilombolas de Eldorado. A história de José é sobre o plantar resistente às leis e aos projetos de paisagem que reduzem os modos de viver na *terra* ao regime territorial e técnico-científico das licenças e autorizações. É sobre uma luta permanente dos quilombolas do Médio Vale do Ribeira pela manutenção de suas terras e de suas moradas, e por um futuro no qual suas existências estejam inscritas.

7.4. Fazendo circular sementes e documentos

Todos nossos antepassados, nossos pais, nossos avós, eles sempre plantaram e nunca acabou com a mata, o nosso rio está lá, a Ribeira, uma pérola que Deus deixou pra nós. Tudo isso que está acontecendo hoje é luta do nosso povo quilombola. Perdemos muitas coisas nas nossas comunidades. Nossas sementes, até o nosso pessoal, a família foi saindo, porque nós não tínhamos força de ir à luta (...). Com isso a gente foi perdendo também a liberdade na nossa terra, como nossos pais viviam. Porque até hoje, nós lutamos, lutamos e o governo em cima das comunidades, do qual nós tiramos nosso sustento, que nossos pais ensinaram a lutar, a saber plantar o milho, o feijão, o arroz, sabemos onde que ela dá bem. E quando o governo diz onde fazer, que tem que fazer ali, eles não sabem nada. Nós que sabemos. Ele sabe lá no território dele, falar das leis. Mas nós queremos nossos direitos e sabemos tudo onde dá. Nós temos os jovens das comunidades. Nós estamos aqui para que eles não venham a desanimar (...). Nós temos direito de cuidar das nossas sementes, nossas mudas, nossos milhos, nosso arroz, como nossos pais cuidaram. Muita gente passa fome, mas muitos estão passando fome por causa da opressão das leis que vêm pra cima das comunidades. Não acredita mais. Tem jovem na minha comunidade que fala assim: como nós vamos ter a cooperativa se o governo não deixa vocês plantarem. Onde nós vamos trabalhar? Onde vamos plantar nossa verdura? Eu digo. Nós só vamos perder se nós cruzarmos os braços. Quando Deus fez o mundo, ele disse que existisse a terra para que a terra desse sementes e frutificasse. O Governo não existia nesse tempo. Então a terra é nossa. Tem tanta gente passando fome, gente que está indo embora das comunidades. Em Maria Rosa

⁸¹ O *celamim* ou *selamim* é uma antiga unidade de medida utilizada pelos agricultores quilombolas do Vale do Ribeira. Um *celamim* equivale à 16ª parte de um alqueire.

tem gente que faz dois anos que não consegue fazer a roça. Não temos a ordem na mão. Tem pai de família desempregado. Eu sofro tanto porque eu sou presidente lá [da Associação], eu estou sempre no ITESP e nada de resolver. Semana passada foram lá na minha comunidade medir a roça. Tem pai de família que vive da terra, ele precisa plantar pra sobreviver. Aí quando a gente chega lá ele pergunta: cadê minha roça? E nós temos onde sobreviver. Nós queremos trabalhar para não precisar ir para a rua, para a periferia. Nossos jovens vão pra cidade grande, chegam lá não tem serviço, não tem emprego. Quem está lá está doido pra vir pra cá. Nós queremos trabalhar e pôr o pão na mesa. Nós temos um grupo lá na nossa comunidade, para trabalhar tudo orgânico. Nós estamos apostando nisso, nós temos orgânico e vamos ter terra também. (Benedita, do Quilombo Maria Rosa, Iporanga-SP, Notas do Caderno de Campo, agosto de 2018).

Praças e ruas centrais ocupadas, hotéis, lanchonetes e restaurantes movimentados. A Eldorado branca dá lugar à Eldorado negra. Apenas dois eventos conseguem reunir tantos quilombolas no centro da cidade de Eldorado, a festa da padroeira Nossa Senhora da Guia, celebrada em oito de setembro, e a “Feira de Sementes e Mudas Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira”.

No ano de 2007, com a suspensão da emissão de novas licenças para a supressão de vegetação e a perda de uma variedade de sementes por parte dos agricultores das comunidades, associações quilombolas e organizações parceiras - o ISA, a EAACONE, o ITESP e a Fundação Florestal - propuseram a realização de uma feira de troca de sementes e mudas tradicionais. Ao longo dos anos, a cada edição, a feira foi crescendo, agregando parceiros e outros povos tradicionais e trazendo visibilidade para as questões relacionadas às licenças ambientais e a importância das roças de coivara, por meio dos seminários, debates e apresentações culturais.

No ano de 2018, pude acompanhar a décima primeira edição da Feira que trazia como tema o Sistema Agrícola Tradicional (SAT) Quilombola e alertava para os impactos da burocracia estatal no processo de emissão de licenças para as roças de coivara, cujo atraso compromete a segurança alimentar e a autonomia das comunidades quilombolas, levando ao desaparecimento de parte da diversidade local de espécies e variedades agrícolas manejadas. A realização da feira é precedida por reuniões com representantes das Comunidades Quilombolas de Eldorado, que planejam coletivamente a sua programação.

O evento, realizado nos dias 17 e 18 de agosto, reuniu representantes quilombolas, indígenas, caboclos, caiçaras, ribeirinhos, coletores de flores sempre vivas, agricultores familiares, movimentos sociais - como a Coordenação Nacional das Comunidades

Quilombolas (CONAQ) -, pesquisadores de diversas universidades, ONGs e instituições, como o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) e a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), dentre outros.

Na fala de Benedita, liderança quilombola de Maria Rosa (Iporanga-SP), na tarde do primeiro dia de evento, reservado ao debate com representantes das comunidades quilombolas, compreendemos os efeitos de políticas ambientais equivocadas sobre o modo de viver dos quilombolas do Médio Vale do Ribeira diretamente ligado aos modos de fazer as roças de coivara. As falas das lideranças quilombolas neste seminário expressam uma preocupação quanto ao presente e ao futuro, uma vez que a imposição das licenças tem levado ao gradativo abandono dos conhecimentos e técnicas tradicionais de plantio, colheita e conservação das sementes. Variedades de espécies de sementes são perdidas, pois não resistem a mais de um ciclo de plantio. Combinado a esses fatores, a forte atração dos jovens quilombolas pela vida urbana tem levado famílias inteiras a deixarem as comunidades.

O que as lideranças quilombolas incessantemente nos mostram a partir desses diálogos é que não é apenas da garantia de sobrevivência que se trata a *luta* por suas roças é, antes, pela existência do coletivo como tal e a afirmação de seu modo de vida, indissociável de sua *terra*.



Imagem 25. 11ª Feira de Sementes e Mudanças Tradicionais, Eldorado, agosto de 2018 - Elvira Morato do

Quilombo São Pedro (Eldorado-SP), Edivina do Quilombo Pedro Cubas de Cima (Eldorado-SP), Antônio Jorge do Quilombo Pedro Cubas (Eldorado-SP) e Moacir (André Lopes).



Imagem 26. Dona Diva, liderança quilombola de Pedro Cubas de Cima. 11ª Feira de Sementes e Mudanças Tradicionais, Eldorado, agosto de 2018.



Imagem 27. Quilombolas de Cangume (Itaoca-SP). Oficina: Sementes Florestais. 12ª Feira de Troca de Sementes & Mudanças Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, 16 de agosto de 2019.

No segundo dia da Feira, as bancas espalham-se por toda praça Nossa Senhora da Guia, no centro do município de Eldorado, com enorme variedade de sementes, mudas, frutas, verduras e produtos das roças, como geleias, bananinhas, bananas chips, bolinhos de banana, bolos de roda, corujas (pão à base de mandioca), pães e artesanatos de fibra de bananeira. Produtores quilombolas e não quilombolas do Vale do Ribeira e região trocavam não apenas as sementes, as mudas e cultivares que traziam consigo, mas também conhecimentos sobre o manejo das plantas, experiências, contatos telefônicos e redes sociais, registros fotográficos. Lideranças eram entrevistadas em todos os cantos. A manhã que começou chuvosa, terminou ensolarada com o giro das saias e as batidas dos tamancos da *Nha Maruca* dançada pelos quilombolas de Sapatu.

A “Feira de Trocas de Sementes e Mudas Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira” tem sido um importante espaço de construção de alianças e colaborações entre povos e comunidades tradicionais, pesquisadores e uma rede de atores *parceiros* engajados na produção de conhecimentos e artefatos jurídicos que têm respondido ao problema da diminuição da biodiversidade por meio da construção de ferramentas de salvaguarda do “sistema agrícola” e registro de “bens culturais” (rezas, celebrações, festas etc.) quilombolas⁸².

O processo de registro do Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro (IPHAN) no ano 2018, resulta dessas colaborações, articuladas nos espaços das Feiras de Sementes, mas também das inúmeras oficinas, reuniões e encontros que ocorreram nos galpões das Associações Quilombolas, salões paroquiais, salas da defensoria pública, sedes dos movimentos sociais, laboratórios de universidades, entre outros. A construção do Dossiê que subsidiou o pedido de salvaguarda do Sistema Agrícola Quilombola ao Conselho Consultivo do IPHAN emerge desse esforço de articulação entre conhecimentos ancestrais quilombolas e argumentos arqueológicos e genéticos em torno da “agrobiodiversidade” promovida pelo manejo das roças quilombola nas florestas da Mata Atlântica. Nesse contexto, a Feira de Sementes apresenta-se também como parte de uma

⁸² Refiro-me ao “Inventário das Referências Culturais de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira – SP”, documento elaborado pelo Instituto Socioambiental no ano de 2013. Amparado na metodologia do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o projeto levantou de forma participativa os bens culturais materiais e imateriais em dezesseis comunidades quilombolas do Vale do Ribeira (ISA, 2015).

estratégia para dar visibilidade pública e legitimidade política ao trabalho conjunto de estudos e instrumentos produzidos da conjunção de distintas práticas de conhecimento. A construção da Feira de Sementes e dos documentos que subsidiam políticas de salvaguarda evidenciam a importância da colaboração entre coletivos quilombolas e pesquisadores. Nessas experiências, vemos que as alianças e engajamentos funcionam na medida em que fazem proliferar questões comuns, igualmente importantes para os atores envolvidos. Partindo de demandas e situações ecológicas particulares, as Feiras de Sementes e as políticas de salvaguarda compõem, de um lado, com as lutas quilombolas pela afirmação do direito à autodeterminação na gestão de seus territórios, de outro, com as estratégias científicas no enfrentamento das mudanças climática e a crise da biodiversidade.

7.5. Resistir mapeando

Em 14 de setembro de 2018, em meio à complexa trama em que as licenças ambientais estão implicadas, quilombolas de Eldorado e organizações locais deram início ao projeto piloto de autodemarcação das roças tradicionais. A importância desse processo não se reduz à dimensão estritamente técnica, que permitiria a estes conhecedores a delimitação física dos perímetros de suas roças. Trata-se de um esforço de deslocamento dos conceitos e procedimentos técnicos próprios dos órgãos ambientais dos quais os quilombolas lançam mão na *luta* pela terra.

A oficina, realizada na Escola Técnica Estadual (ETEC) do Quilombo André Lopes, localizada na SP-165, a aproximadamente 40 km do centro administrativo de Eldorado, atendia a uma demanda das lideranças quilombolas: o questionamento das normas e dos modos de operação dos diferentes órgãos ambientais envolvidos no processo de emissão das licenças, que através de uma lentidão velada inviabiliza a continuidade da vida desses coletivos em suas terras.

O grupo inicial foi formado majoritariamente por homens, com idades entre 15 e 70 anos, moradores das comunidades de André Lopes, Sapatu, Ivaporunduva, Pedro Cubas, São Pedro e Nhunguara. Apenas uma mulher quilombola estava presente. A ideia era que este primeiro grupo capacitado por técnicos viesse a treinar outros grupos, de forma a abranger todas as *comunidades quilombolas* do Vale do Ribeira.

O encontro teve início com uma fala de Rodrigo Marinho, quilombola de Ivaporunduva e representante da EAACONE, que nos explicou sobre as demandas e os questionamentos que levaram à idealização daquela capacitação:

Nesses últimos anos há uma grande demanda, que é a questão do atraso do licenciamento dessas áreas para fazer as roças. E há algum tempo vem um questionamento, uma demanda por parte das comunidades, para que a gente também busque meios alternativos para os laudos, pra que a gente mesmo tenha autonomia para fazer esses laudos feitos pelo ITESP, pela Fundação Florestal. Por que as comunidades não fazem? Aí a gente tem mais autonomia para a questão dos licenciamentos. Foi verificado que parte desse atraso se dá porque o ITESP não consegue chegar com os documentos no tempo hábil lá, para a CETESB poder avaliar e fazer a liberação da licença. E com isso acarreta o problema. Você pede a licença em janeiro chega em dezembro. Pede em junho, chega em janeiro. Mediante a isso, Ocimar e Roberto Resende se disponibilizaram para fazer essa capacitação para nos apropriarmos no licenciamento, para termos autonomia, para a própria Associação protocolar esses laudos. Se em 30 ou 40 dias a licença não sair, toca o barco fazer a roça, mas com o protocolo na mão, para que caso venha ter algum tipo de infração ou multa, juridicamente você tem como recorrer. E também passar um pouco da responsabilidade da não operação do Estado para o próprio Estado, porque são eles que demoram pra fazer, para fazer o licenciamento. E uma vez protocolado, você está obrigando-os a fazer o procedimento, caso eles não façam, eles se tornam, nesse caso, os principais culpados por não fazer. Tira a responsabilidade das comunidades. (Rodrigo Marinho, quilombola de Ivaporunduva e membro da EAACONE, ETEC André Lopes, Eldorado, Notas do Caderno de Campo, setembro de 2018).

Autonomia é a noção que orientou o curso de “formação de quilombolas para a elaboração dos laudos de vistoria de campo”, concebido por articuladores da EAACONE e desenvolvido em parceria com técnicos de setores ambientalistas do Estado (Instituto Florestal) e ONGs (Instituto Socioambiental e Iniciativa Verde). A noção de *autonomia* que Rodrigo mobiliza em sua fala é a *autonomia* reivindicada por José, quilombola de Eldorado. É a *autonomia* expressa na recusa dos quilombolas de André Lopes em continuarem suas lutas pelos caminhos das legislações. É a *autonomia*, inúmeras vezes repetidas nas falas das lideranças quilombolas, há mais de uma década, nas diversas edições da Feira de Sementes e Mudanças Tradicionais do Vale do Ribeira

A oficina foi dividida em dois momentos. O primeiro, mais teórico, foi dedicado à compreensão das normas e legislações que regulamentam as licenças ambientais e que

amparam as *comunidades* na elaboração de suas próprias licenças. O segundo momento, mais prático, teve como objetivo a capacitação técnica do grupo para o preenchimento de um “laudo de vistoria”, cuja metodologia foi cuidadosamente detalhada em um material de apoio desenvolvido pelos próprios técnicos. Abaixo, apresento o “passo a passo”, ou como os técnicos o chamavam, *cheklist* do licenciamento, descritos no material:

Laudo de Vistoria – O que deverá ser feito na vistoria de campo pelos quilombolas

Fotografar a área num ângulo que se tenha uma visão de toda a área e do interior da mata a ser derrubada.

Georreferenciamento: com o celular andar em volta da área e ser solicitada para a roça e marcar os pontos de GPS.

Caracterização da vegetação: verificar o tipo de mata (fisionomia), se a área tem arbustos e árvores.

Estimar a altura média da mata e o diâmetro médio da altura do peito (DAP).

Verificar se na área existe bromélias, cipós, trepadeiras, árvores, como palmito juçara, cedro, canelas e se o solo está coberto por galhos, isto é, a serapilheira.

Verificar se a área não está em reserva legal do Quilombo, como beira de rio. A distância mínima que podemos utilizar é 30, 50 e 100 metros do rio.

Preenchimento da ficha de campo de cada área e depois gerar o mapa com as informações do GPS.

Planilha de Campo a ser preenchida pelos Quilombolas. Levantamento de Campo para caracterização de vegetação e georreferenciamento das áreas de interesse para supressão de vegetação para licenciamento de roças tradicionais e perenes em Territórios Quilombolas – 2018

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. Comunidade: | Data: |
| 2. Agricultor: | |
| 3. CPF: | RG: |
| 4. Agente Vistoriante: | Acompanhante: |
| 5. Cultivo: () Roça Tradicional | () Cultivo Convencional |
| 6. Tamanho da área: | |
| 7. Fotos: | |
| 8. Coordenada Geográfica: | |
| 9. Croqui ou Mapa da área com medidas e coordenadas geográficas: | |
| 10. Características da cobertura do solo da área (apenas uma alternativa): | |
| () Baixa presença de folhas, raízes e matéria orgânica (camada sobre o solo menos que 20 cm) | |
| () Média presença de folhas, raízes e matéria orgânica (camada sobre o solo menos que 30 cm) | |
| () Alta presença de folhas, raízes e matéria orgânica (camada sobre o solo menos que 40 cm) | |
| 11. Características do Solo (apenas uma alternativa) | |
| () Terra Preta () Terra Vermelha () Terra Alagada | |
| 12. Relevo (apenas uma das alternativas) | |
| () Área Plana () Terreno um pouco inclinado () Terreno Muito inclinado. | |

13. Características da Vegetação presente na área (marcar quantos tipos existirem na área)

Espécies	Altura	Espécies	Altura
<input type="checkbox"/> Embaúba		<input type="checkbox"/> Assa-peixe	
<input type="checkbox"/> Aroeira		<input type="checkbox"/> Araçá	
<input type="checkbox"/> Tapiá		<input type="checkbox"/> Canelinha	
<input type="checkbox"/> Cajarana		<input type="checkbox"/> Canela Branca	
<input type="checkbox"/> Taquaruçu		<input type="checkbox"/> Ipê	
<input type="checkbox"/> Candiuva		<input type="checkbox"/> Jacarandá	
<input type="checkbox"/> Guabiroba		<input type="checkbox"/> Jacarandá bago do porco	
<input type="checkbox"/> Miguel Pintado		<input type="checkbox"/> Cedro	
<input type="checkbox"/> Capororoca		<input type="checkbox"/> Canela Amarela	
<input type="checkbox"/> Guaricica		<input type="checkbox"/> Taiuva	
<input type="checkbox"/> Jacatirão		<input type="checkbox"/> Nhaborandi	
<input type="checkbox"/> Tarumã		<input type="checkbox"/> Cedrinho	
<input type="checkbox"/> Erva de Macuco		<input type="checkbox"/> Cuvatinga	
<input type="checkbox"/> Caitê		<input type="checkbox"/> Indaiá	
<input type="checkbox"/> Tucum		<input type="checkbox"/> Tarumã	
<input type="checkbox"/> Jerivá		<input type="checkbox"/> Sete Casca	
<input type="checkbox"/> Erva de Mula		<input type="checkbox"/> Peroba	
<input type="checkbox"/> Xaxim		<input type="checkbox"/> Guamirim	
<input type="checkbox"/> Figueira		<input type="checkbox"/> Guarabu	
<input type="checkbox"/> Ingá		<input type="checkbox"/> Guatambu	
<input type="checkbox"/> Utiga Mana		<input type="checkbox"/> Fevereiro	
<input type="checkbox"/> Napoleão		<input type="checkbox"/> Breu	
<input type="checkbox"/> Tucaneiro		<input type="checkbox"/> Angelim	
<input type="checkbox"/> Pixirica		<input type="checkbox"/> Arapoca	
<input type="checkbox"/> Mamica de Porca		<input type="checkbox"/> Tamanqueiro	
<input type="checkbox"/> Coração de Bugre		<input type="checkbox"/> Lourinho	
<input type="checkbox"/> Palmito		<input type="checkbox"/> Cuvatã	

Figura 14. Laudo de Vistoria – O que deverá ser feito na vistoria de campo pelos quilombolas. Documento Elaborado pela EAACONE e IDESC. Oficina de georreferenciamento e licenciamento de roças oferecida às lideranças quilombolas de Eldorado, nos dias 02 e 03 de agosto de 2018, na ETEC de André Lopes, pelos técnicos e assessores Ocimar Bim e Roberto Resende.

Nesta etapa da oficina, os técnicos chamavam os conhecedores quilombolas a identificar entre as espécies relacionadas na listagem, a recorrência com que eram encontradas nos diferentes estágios sucessionais - *mata virgem*, *capoeirão*, *tiguera*, *capoeira média*, *capoeirinha*, *pasto sujo*, ou em todas. Essa identificação do estágio vegetação florestal é central na elaboração do laudo.

Outro aspecto central de um laudo é a localização da área a ser licenciada em relação às Áreas de Preservação Permanente (APPs), tais como as beiras de rios e córregos, nascentes perenes e topos de morros. Nesses locais, poucas atividades são permitidas. De acordo com a legislação ambiental, áreas de plantio devem ser estabelecidas a certa distância das nascentes, beiras de rios e córregos. Suas definições e

medidas são calculadas de acordo com a largura dos cursos d'água. A legislação, no entanto, nada diz sobre as *grotas secas*, áreas úmidas que, em determinados períodos, podem apresentar fluxos de água.

Um dos pontos cruciais nesse processo é o fato de os territórios quilombolas serem entrecortados por rios e nascentes. Se uma comunidade possui cerca de 300 nascentes, seguir a legislação ambiental, nesse contexto, torna boa parte de sua área cultivável uma imensa APP.

FAIXAS DE PRESERVAÇÃO PERMANENTE

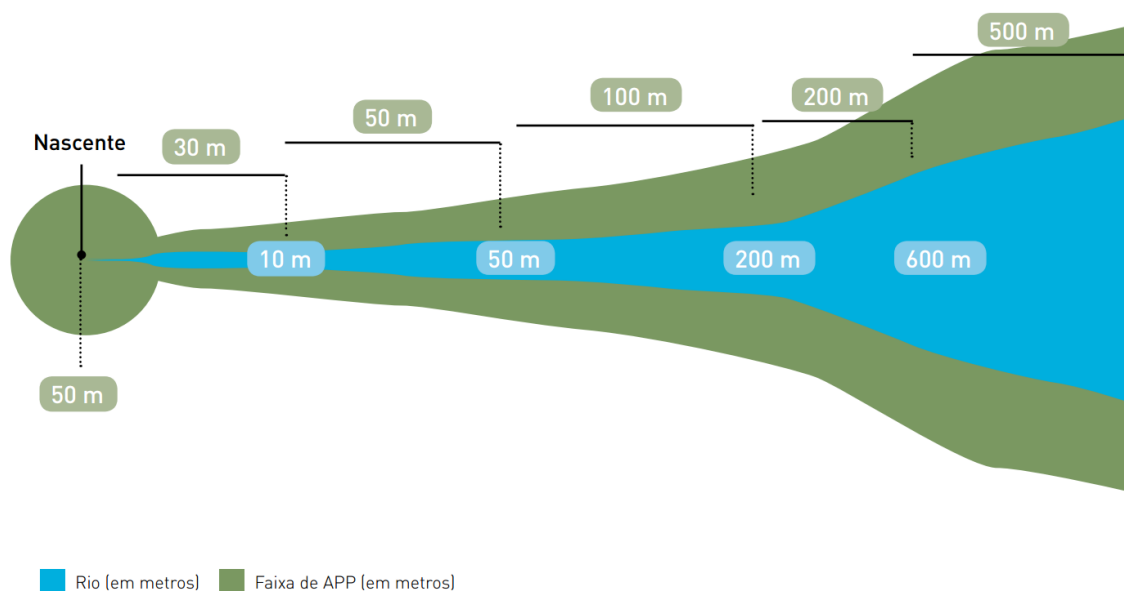


Figura 15. Faixa de Preservação Permanente prevista na legislação ambiental. Fonte: Iniciativa Verde: Disponível em: iniciativaverde.org.br Acesso em: 28 de janeiro de 2019.

As cartas do IBGE utilizadas pelos técnicos do ITESP como base para o licenciamento ambiental foram elaboradas a partir de um mapeamento que o exército realizou no Vale do Ribeira no ano de 1969. A partir dessa base cartográfica, o ITESP identifica o número de rios e nascentes nas áreas em que realiza regularização fundiária, muitas vezes sem verificá-los em campo. Daí a importância dos antigos moradores locais no acompanhamento de uma prática de mapeamento, pois são exímios conhecedores da perenidade dos rios, grotas e nascentes. Nessa etapa, os participantes mais velhos mostraram seus conhecimentos sobre a mata, enquanto caminhávamos do lado de fora das salas da escola. Olhavam para os morros distantes e eram capazes de identificar clareiras, definindo seu estágio em termos de fogo: 1º fogo, 2º fogo e assim por diante, como descrevi no primeiro ensaio.

Na parte da tarde, a oficina foi completamente deslocada para a área externa da escola, onde os participantes foram divididos em grupos para utilizarem o aplicativo de georreferenciamento. Os jovens quilombolas exibiam admirável habilidade no manuseio do aplicativo “GPS ESSENTIALS”. Mesmo sem qualquer familiaridade com o aplicativo, eles eram capazes de ajudar os mais velhos a baixarem o aplicativo, a ligarem a localização do celular, a configurarem e a se posicionarem em um determinado ponto para que, com o máximo de precisão possível, seus dispositivos permitissem a visualização dos satélites disponíveis.

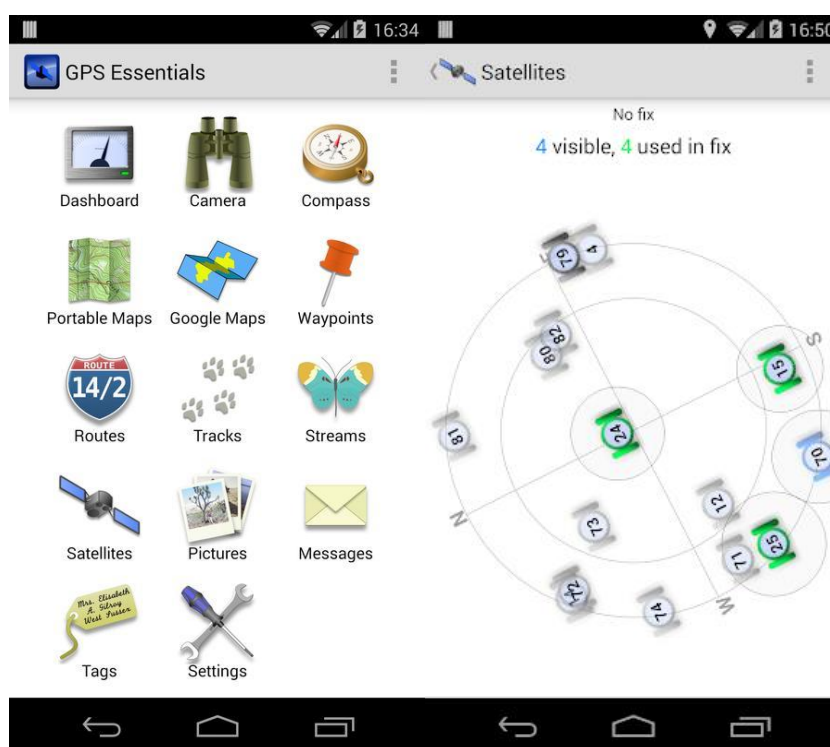


Figura 16. Interfaces do App GPS Essentials

Cada grupo marcou um perímetro de área diferente. Após alguns minutos no ponto, por meio do ícone “Waypoints”, o ponto era marcado e nomeado. Para cada ponto marcado, uma imagem era captada com a câmera fotográfica dos celulares, e assim sucessivamente. Em seguida, em local com internet, os pontos georreferenciados puderam ser visualizados sob um mapa, por meio do ícone “Portable Maps”. Os pontos foram, então, exportados, em diversos formatos (KML, GPX 1.1, GPX1.0 etc.), por e-mail ou outras opções.

Algumas dificuldades se apresentaram, como a precisão que cada celular fornecia, quando comparados os dispositivos, e a intermitência do sinal de internet, disponível apenas para uma determinada operadora e com intensidade bastante baixa. Ainda assim, foi importante observar o interesse dos mais jovens e a facilidade com que conseguiam compreender os detalhes mais técnicos do modo de operar o aplicativo.



Imagem 28 . Quilombolas elaboram os laudos de vistoria de campo. Curso de formação organizado pela EAACONE, ISA, Iniciativa Verde e IDESC. Na imagem, o Técnico do Instituto Florestal de Registro, Ocimar Bin. ETEC André Lopes, outubro de 2018.



Imagem 29. Marcando e exportando pontos georreferenciados pelo GPS Essentials: Técnico da Fundação Florestal, Ocimar Bin e os jovens quilombolas de Ivaporunduva e André Lopes, outubro de 2018.

Importante sublinhar a potência dos diálogos estabelecidos entre quilombolas, gestores ambientais, pesquisadores, agrônomos e lideranças de movimentos sociais durante a realização da oficina. Entre seus esforços estava a tentativa de contribuir para a autonomia dos agricultores quilombolas nos “encontros cartográficos” (Cardoso, 2016, p. 37) com o Estado e como forma de reagir às dificuldades colocadas pela imposição das licenças ambientais para a abertura das roças tradicionais.

Diante de um contexto político, econômico, social e ambiental que vem exercendo pressão sobre os modos de vida quilombola e uma multiplicidade de seres e entidades não humanas que participam do mundo vivido das pessoas nestes lugares, as colaborações e alianças tecidas por quilombolas, pesquisadores, agrônomos e técnicos do Estado, enquanto experimentações calcadas na interação entre distintas práticas de conhecimento, podem ser ilustrativas da proposição cosmopolítica da filósofa belga Isabelle Stengers (1997). Buscando responder aos problemas particulares que enfrentam, sem partir de um acordo preexistente, uma necessária hierarquia ou pretensa superioridade, tais alianças podem proporcionar as condições de criação de um “nós” que existe na diferença. Um “nós” cuja conexão permite que interesses

dísparos sejam potencializados, proporcionando novas questões, obrigações mútuas e conhecimentos fortemente imbricados (Stengers, 1997; Morawska *et al.*, in press). Nota-se, contudo, que tais alianças nunca estão descoladas dos arranjos ecológicos específicos dos quais emergem, daí a ênfase da filósofa na ideia de interação e, sobretudo, engajamento, que se torna coletivo na medida em que um "nós" provisório toma forma (Stengers, 1997, p. 131-134).

Em contextos envolvendo povos indígenas, colaborações entre práticas de conhecimentos científicas e não científicas também têm se mostrado importantes ferramentas para a elaboração de planos de gestão territorial e manejo ambiental. Na “cosmopolítica dos encontros entre diferentes modos de vida” (Cardoso, 2016, p. 34), os diversos atores envolvidos - como populações locais, pesquisadores e técnico-peritos - se engajam perceptiva e politicamente no ato de mapear e produzir conhecimentos, num emaranhado de relações, fluxos de poder e diálogos ontologicamente tensionados.

O foco dessas experiências de colaboração se situa nos diversos procedimentos envolvidos na construção dos chamados etnomapas⁸³. Uma das particularidades de um projeto de mapeamento participativo está em suas técnicas de obtenção e registro de dados espaciais e informações geográficas, cujo objetivo é explorar as especificidades da espacialidade nativa, enfatizando nas categorias locais uma experiência sensível do espaço (Postigo, 2010). Neste contexto, o etnomapeamento se constitui de uma

⁸³ No centro desta abordagem, abre-se a possibilidade de apropriação da linguagem cartográfica por grupos cujos modos de conceber, perceber e produzir o território que habitam, foram historicamente desqualificados. Os etnomapas consistem em modalidades de mapeamento associado à pesquisa etnográfica e abordagens participativas, nas quais as populações locais são envolvidas no processo e autoria da produção cartográfica. Considerado como uma “tecnologia com potencial emancipatório” (Sletto, 2009), projetos de “mapeamento participativo”, “cartografia social” ou “mapeamento de base comunitária”, surgem na década de 1970 e se consolidam na década 1990 como proposição e instrumento “contra-hegemônico” de ordenamento territorial, “gestão da conservação” e “desenvolvimento comunitário”, cujas principais experiências parecem ter sido desenvolvidas na América Latina. Um dos compromissos evidenciados nestes projetos é o de contribuir para um processo de mapeamento territorial que, ao incorporar as distintas perspectivas dos grupos locais, resulte em um documento gráfico mais completo e retoricamente potente à efetivação de direitos territoriais (Sletto, 2009). O que parece estar em jogo nesta tecnologia, para determinados pesquisadores que tratam deste tema, é um “processo de tomada de lugar”, como se as visões e imaginações refletidas nos mapas, reveladas a partir de uma experiência profunda de negociação interna entre saberes ambientais e interpretações da paisagem local, pudessem contribuir, em última instância, para o processo de autodeterminação política desses povos. Esta perspectiva, no entanto, está longe de se produzir como consenso neste debate. Embora o mapeamento participativo seja compreendido como uma tecnologia que reconhece os saberes espaciais e ambientais locais, uma abordagem da cartografia crítica aponta para as experiências de etnomapeamento como um método que, ao combinar o conhecimento local ao uso de tecnologias na confecção dos mapas, os insere em “modelos convencionais de conhecimento” (Acselroad e Coli, 2008).

combinação de técnicas de mapeamento e construção de mapas, que têm entre seus recursos: a) cartas-imagem (satélite) e mapas-base (com informações sobre a hidrografia e toponímia); b) narrativas mito-históricas; c) memória; d) caminhadas-guiadas; e) imagens audiovisuais e registros fotográficos; f) entrevistas; g) produção de etnomapas; h) recursos da cartografia digital e geotecnologias (SIGs, GPS, QGIS); i) sistematização e gestão do material recolhido (Andrello *et al.*, 2012; Cardoso, 2013; Sletto, 2009).

De modo geral, e simplificada, a metodologia envolvida nestas experiências consiste na sensibilização dos grupos locais para a política de registro. Assim, o marco inicial desse processo são as reuniões com os representantes dos diversos atores envolvidos, circunstância em que são apresentadas e negociadas as propostas, planos de trabalho e metodologias. Num segundo momento, são formados os grupos de trabalho com a participação direta dos grupos locais que, como conhecedores de um determinado contexto regional, são convidados a promover registros de suas narrativas e experiências de deslocamentos, de forma a explicitar uma profunda e singular associação entre estas narrativas-histórias e a paisagem, entre conhecimentos e lugares (Andrello *et al.*, 2012).

As etapas seguintes desse processo são a realização de oficinas de introdução às técnicas de cartografia, o registro de narrativas mito-históricas e as expedições (ou caminhadas-guiadas) a lugares importantes, que foram tematizados ou especificamente relacionados a personagens e episódios nas narrativas. Por fim, são registrados em cartas geográficas os topônimos, lugares e elementos da paisagem identificados. Ao longo desse processo são utilizados recursos da cartografia digital e o Sistema de Informação Geográfica (SIG) para cruzar todos os dados e gerar novos mapas de trabalho, permitindo que sejam realizadas continuadas revisões, detalhamentos e ampliação de suas escalas.

O que parece ser estratégico neste processo de mapeamento é o modo como ele é construído e estruturado, isto é, as condições de produção do etnomapa: as oficinas como “performances” participativas e, sobretudo, a “caminhada-guiada”. A “caminhada-guiada” se apresenta nas experiências de etnomapeamento como uma técnica de levantamento de informações e caracterização da paisagem, enfatizando, nesse movimento, uma perspectiva nativa e categorias classificatórias locais sobre a paisagem. Guiados por moradores locais (chamados de agentes locais, informantes-chave, pesquisadores e velhos conhecedores) percorrem-se os espaços significativos

do território. Durante este caminhar, lugares são mapeados, pontos importantes do território são registrados GPS, termos nativos são coletados. As categorias nativas e informações georreferenciadas obtidas na caminhada guiada irão complementar os mapas obtidos em oficinas.

A caminhada-guiada, no entanto, é apenas um dos procedimentos de obtenção de dados espaciais no processo de produção de um etnomapa. A produção de um etnomapa envolve diversas outras etapas técnicas: vetorizações, integrações de dados, correções geométricas etc. (Cardoso, 2013). Procedimentos que visam a padronização do objeto gráfico. Embora se reconheça nesta abordagem de mapeamento um exercício de poder e autoridade, a técnica da “caminhada-guiada” é destacada dentre os procedimentos da prática etnocartográfica como uma experiência singular por meio da qual o ato de mapear se efetua como um processo de conhecer perspectivamente situado no mundo (Cardoso, 2013). Neste sentido, como práticas de conhecimento imersas no mundo, é na circunstância do ato de conhecer e mapear que se desenham no caminhar dos conhecedores locais, pesquisadores e técnico-peritos, por exemplo, que estas razões se aproximam (Postigo, 2010).

Esta compreensão parece ir ao encontro do argumento de Tim Ingold (2000), segundo o qual estes mapeamentos, cujos produtos foram comumente designados de “mapas nativos” ou “mapas de esboço”, expressaria o conhecimento de uma região e a capacidade de seus habitantes em situar sua posição num contexto histórico de deslocamentos anteriores. São antes “histórias condensadas”. Na abordagem de Ingold (2000), os croquis produzidos em oficinas de etnomapeamento, corresponderiam a registros de narrativas de deslocamentos espaciais e experiências sensório-motoras anteriores. Essas narrativas e sensações não estão previamente organizadas ou predefinidas, como num conjunto de coordenadas espaciais indiferentes ao seu deslocamento, mas imersas numa forma específica de “estar no mundo” e conhecê-lo, que se recompõe continuamente à medida que se movem e tecem o mundo.

O que se pode observar nas experiências de etnomapeamento é um esforço em explicitar suas técnicas de produção, seus pressupostos teóricos, acordos, negociações e atores envolvidos. Nesse sentido, interpelar antropologicamente esta tecnologia específica, cuja prática se produz em um complexo intercruzamento de sujeitos e modos de conhecer distintos, envolveria, portanto, reconstituir estes encontros pragmáticos (Almeida, 2013) entre diversas epistemologias - as relações que se dão neste caminhar, que mapeia e tece o mundo.

Projetos de etnomapeamento desenvolvidos entre indígenas e seringalistas apontam para estas experiências como um exercício de inescapáveis equivocções, assimetrias de poder e etnocentrismos (Cardoso, 2013), embora em suas práticas de conhecer e se deslocar, uma possibilidade de "trânsito entre mundos" (Postigo, 2010, p. 23) possa ser considerada.

No entanto, esse intercruzamento entre tecnologias e técnicas sensíveis de percepção espacial oferece ferramentas que criam condições para que a permanência dos coletivos quilombolas em suas terras seja garantida, permitindo que seus habitantes continuem a se deslocar, para firmar seu compromisso contínuo com a terra, com as santas, com as almas de seus antepassados e com suas famílias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A etnografia apresentada nesta tese teve como objetivo compreender o modo como os quilombolas, habitantes do médio Vale do Ribeira, desenham relações, conhecimentos e lugares vitais em colaboração com uma multiplicidade de seres, sejam estes humanos ou não. Essas paisagens entrecortadas pelo rio Ribeira de Iguape são coabitadas por ribeirinhos, quilombolas, caboclos, indígenas e uma diversidade de povos que, em suas formas de existir e resistir aos impactos de projetos desenvolvimentistas que buscam aprisionar a vida, engajam-se coletivamente em defesa das águas e de seu sistema de cultivo itinerante. Um modo singular de se relacionar com a terra que nutre corpos, afetos, relações e colaborações interespecíficas que têm possibilitado que a biodiversidade continue a prosperar nesta região da Mata Atlântica. Entre os esforços deste trabalho estava o exercício de explicitar algumas das múltiplas práticas e a cosmopolítica envolvida na composição de lugares e paisagens historicamente situadas nos fluxos dos encontros das famílias quilombolas com uma pluralidade de seres.

Para capturar a complexidade das relações e movimentos que conformam as texturas desse mundo, entre os anos de 2017 e 2019, convivi e caminhei com os quilombolas de Pedro Cubas e Sapatu, ocasião em que pude acompanhá-los em suas travessias cotidianas do rio Ribeira, bem como suas interações e narrativas sobre as múltiplas vidas que habitam as suas margens. Ao longo desses percursos, emergiram histórias sobre a constituição dos lugares e suas imbricações, bem como narrativas de expropriações territoriais, conflitos, negociações e antagonismos que fizeram com que os habitantes de Pedro Cubas e Sapatu percorressem, entre o final dos anos 1990 e 2000, os caminhos da Política Nacional de Titulação Territorial, que reconhece às comunidades autoidentificadas como remanescentes de quilombos o direito à titulação coletiva de suas terras.

Ao longo desse caminhar com os quilombolas que Pedro Cubas e Sapatu aprendi que o vínculo profundo que estabelecem com a terra e os lugares não é fixo, nem dado a priori. O que saltava aos olhos eram formas de se relacionar com a terra tal como vivenciada, sentida e lembrada. Envoltas em afetos, lutas, memórias, pertencas e cuidados, a terra em que as roças quilombolas são cultivadas é concebida como uma entidade viva, geradora de “força vital” (Bispo dos Santos, 2016) que pode se tornar cansada ou descansada, fraca ou forte, em relação ao modo como humanos e outras formas de vida interagem com ela. Esta percepção aproxima-se daquela apontada por Antônio Bispo dos Santos (2016; 2018), intelectual quilombola da comunidade Saco do Curtume, no Piauí.

Em seus ensaios Bispo nos ensina que os modos quilombolas de relacionar-se com a terra estão fundamentados em um saber orgânico e circular sobre os espaços, e no entendimento de que “a terra não pertence às pessoas, elas é que pertencem à terra” (idem, 2016)

Partindo destas considerações, na etnografia tecida nesta tese, engajei-me no desafio de descrever como o cultivar da vida nestas paisagens da Mata Atlântica, que biólogos e agrônomos chamam de “agrobiodiversas” (Adams *et al.*, 2017, Ribeiro Filho, 2015, Fidelis, 2015) e antropólogos de “multiespecíficas” (Tsing, 2019, p.226), se faz a partir do que brota no encontro: encontros tecidos pelas agricultoras e agricultores quilombolas no plantar resistente aos processos de expropriação territorial que restringem a livre circulação dos seres (constantemente ameaçados pelas fronteiras das unidades de conservação, da agroindústria e da mineração), nas *parcerias* que, expressas em lutas sociais, defendem o coabitar de uma multiplicidade de vidas, nas alianças estabelecidas entre práticas de conhecimentos quilombolas e científicas, cujos experimentos contribuíram para que as sementes crioulas, e com elas a diversidade da vida, continuassem a circular e prosperar nos quintais e roçados cultivados pelas famílias quilombolas. Na composição dessas paisagens e lugares, desde sempre “povoados de alteridades irreduzíveis e não apropriáveis enquanto recurso” (Marques, in press), os quilombolas de Pedro Cubas e Sapatu ensinaram-me que o modo como experimentam a vida pode ser muito distinto daquele promovido pela razão estatal ao desenvolver políticas de proteção ambiental ou autorizar a implementação de megaempreendimentos hidrelétricos.

Para trazer à tona esses movimentos e práticas de conhecimento dos quilombolas do Médio Vale do Ribeira, os materiais etnográficos e as análises por eles permitidas foram organizados sob o formato de ensaios. Na etnografia desenhada ao longo dos ensaios, as concepções nativas de lugar, paisagem e donos emergiram como conceitos entrelaçadores.

Assim, no primeiro ensaio, intitulado “Cultivar a vida na força da terra”, explorei o material etnográfico em que os quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas nos ensinam sobre a poética existencial no fazer de suas roças, cujo regime de duração está profundamente atrelado aos conhecimentos acerca da *lua*, cuja força incide sobre as sementes e os corpos dos seres, sobre tudo que vive na terra e na água. Em seguida, busquei demonstrar como meus interlocutores quilombolas, em seu modo de se relacionar com a terra, conservam

e promovem a biodiversidade por meio da capacidade de criarem, nutrirem, compartilharem e engajarem-se, corpórea e afetivamente, no cultivo das sementes crioulas e não crioulas. Neste contexto, abordei o debate sobre o Sistema Agrícola Itinerante (SAI). Um tema que tem engajado comunidades quilombolas e científicas na defesa de tal sistema de cultivo, e dos saberes e técnicas a ele associado, como um fator central para a produção da biodiversidade no Vale do Ribeira. Nesta direção, apontei como as experiências e colaborações entre pesquisadores e quilombolas que vêm sendo desenvolvidas no Médio Vale do Ribeira, podem ser pensadas nos termos do que a filósofa belga Isabelle Stengers (1997; 2015) chamou de “Ecologia das Práticas”. Para a autora, estariam nestas conexões e engajamentos experimentais a força criadora e a potência de agir, de pensar, de imaginar um futuro comum, diante do atual contexto de perda da biodiversidade e mudanças climáticas em nível global.

No ensaio seguinte, intitulado “Outras margens: tempo e os lugares dos mortos”, a etnografia percorreu as margens do rio Ribeira de Iguape na tentativa de descrever alguns dos seres não humanos que povoam as narrativas e paisagens quilombolas-ribeirinhas. Caracterizados como *donos* e por possuírem um vínculo fundamental com os lugares, este escopo de entidades com os quais os quilombolas coabitam e negociam seu proceder e movimentos cotidianos - como o acesso a caminhos, rios e animais - “não reivindicam propriedade”, mas possuem “ação eficaz sobre esse mundo” (Fausto, 2008, p.330). Dentre estes seres, está o Negro D’água, entidade das águas com capacidades transformacionais que se apresenta nas cosmologias dos povos que habitam o Médio Vale do Ribeira. Em torno desse ser primordial, diferentes relatos registrados na região relacionam o seu aparecimento das primeiras famílias quilombolas nestas terras à captura de um Negro d’água nas margens do rio Ribeira de Iguape. Neste ensaio argumento que as narrativas sobre os negros d’água expressam o vínculo profundo que os quilombolas estabelecem com o rio Ribeira de Iguape e que poderiam ser compreendidas à luz das relações interétnicas, sobretudo afroindígenas, que há séculos se desenvolvem na região. Num segundo momento, aponto para as margens do rio Ribeira como morada dos mortos e um dos lugares entre os quais as almas e os espíritos circulam, fazendo-se presentes no mundo dos vivos de variadas formas.

No terceiro ensaio, intitulado “Santas que caminham, rios que correm” chamei a atenção para a origem aquática das santas e santos dos quais os quilombolas do Médio Vale do Ribeira dedicam devoção. Esta relação entre imagens santas e os rios apontam

para a centralidade das águas doces em ritos e práticas de cura entre os quilombolas da região. Associadas a procissões, rezas e símbolos cristãos, as águas que correm nos rios e ribeirões do médio Vale do Ribeira colocam em operação práticas de cura muito potentes. As águas emergiram como veículo de *benção* em um grande número de relatos etnográficos sobre as chamadas *garrafadas* ou *preparados* utilizados por *curandores*, benzedores ou rezadores do médio Vale do Ribeira. Ao longo deste ensaio propus observar estas práticas e rituais de cura, como experiências coletivas de afeto. Compreensão que permitia transpor as dimensões transcendentais do sagrado e do profano, dos dualismos conceituais que separam corpo e mente, colocando em perspectiva o que ocorre na superfície: a maneira como os corpos circulam, são constituídos e atravessados pela afecção de outros corpos.

No quarto ensaio, “insurgências e composições coletivas”, elaborei uma reflexão em torno das estratégias de resistência e alianças que enredam povos e comunidades tradicionais como os quilombolas, ribeirinhos caboclos, indígenas e caiçaras na defesa do rio Ribeira de Iguape, alvo de projetos desenvolvimentistas visando à construção de megaempreendimentos hidrelétricas desde os anos 1950. Inspirada pelas narrativas e movimentações de meus amigos e interlocutores quilombolas *com* o rio Ribeira, propus compreender etnograficamente as relações e composições políticas que os quilombolas fazem viver e (re)pensar ao evocarem o rio como um protagonista no engajamento cosmopolítico por suas terras. Nestas mobilizações, ao evocarem o rio Ribeira de Iguape a partir das noções de *vida*, *corpo*, e *casa comum*, entre outros termos inabilitados pelo vocabulário e práticas discursivas de movimentos ambientalista e de esquerda, meus interlocutores parecem apontar para formas de fazer política e modos de afrontamento ao Estado que perturbam e deslocam as categorias habituais com as quais nos acostumamos a pensar a política (como prática e categoria). Nesse sentido, propus pensar a luta contra as barragens no Vale do Ribeira, nos termos do engajamento vivenciado pelos quilombolas e outros povos para além da denúncia do impacto de grandes obras e projetos desenvolvimentistas, permitindo que novas questões e problemas comuns possam ser formulados.

No quinto ensaio, “Terras de *forças* e afetos”, apresentei uma reflexão sobre os modos de fazer política das mulheres quilombolas no Médio Vale do Ribeira. Um modo singular de compor coletivamente protagonizado por mulheres como Chules Princesa, Rosa Machado e de tantas outras mulheres negras que abrem caminhos no Vale do

Ribeira. A questão que guia este ensaio é: o que move e o que nos ensinam as mulheres quilombolas do Médio Vale do Ribeira, que vivem o cotidiano das violações que incidem sobre os seus corpos negros e femininos, mas também das relações de cuidado com a terra, do conhecimento partilhado pelas mãos que semeiam, curam e tecem lutas, e dos projetos coletivos de futuro que extrapolam a reivindicação territorial?

No sexto ensaio, intitulado “Dona da terra”, elaborei reflexões em torno de uma formulação recorrente entre meus interlocutores de Sapatu, que designam sua Associação quilombola como a *dona da terra*. Seguindo esta compreensão, propus pensar que tal como os diversos *donos* que atuam no mundo de meus interlocutores possibilitando que a vida circule, a Associação enquanto *dona da terra* ao certificar a presença na terra, negociar com instituições, adquirir bens coletivos, intermediar conflitos, zelar pelas áreas comuns, emitir documentos que garantem direitos, recursos, licenças e projetos, também propiciaria os ritmos da convivialidade daqueles que habitam e circulam em seus domínios, e que fazem daquela gente uma só, coletivos quilombolas com uma mesma história e luta.

No último ensaio, intitulado “*A semente não espera a demora do estado*”, procurei demonstrar que não é apenas da garantia da produção ou da sobrevivência que se trata a *luta* quilombola por suas roças - é, antes, pela existência do coletivo como tal e a afirmação de seu modo de vida, indissociável de sua *terra*. Aponto para a importância das alianças tecidas entre agrônomos, gestores ambientais e conhecedores quilombolas e os desafios de ordem pragmática e epistemológica envolvidos em uma experiência de autodemarcação de roças para fins de licenciamento. Como busquei argumentar, o modo como experimentam a vida e o relacionamento que estabelecem com os entes com os quais coabitam esses lugares são muito distintos daquele experimentado pela razão estatal ao desenvolver projetos de mapeamento, autorizar a implementação de barragens ou criar leis de preservação ecológica. Tomando como fio condutor as *lutas* em torno das licenças ambientais para a abertura das roças tradicionais quilombolas e a persistência desses coletivos em seu modo de existir, indissociável de sua *terra*, experimento aqui pensar as críticas quilombolas às práticas, aos discursos e à gestão de ilegalidades de órgãos ambientais estaduais, que têm levado à frente ações etno/genocidas de redução da multiplicidade de modos de vida. É para o que esses coletivos enfrentam e clamam hoje que este texto chama a atenção.

Ao longo desta etnografia, o desafio que me moveu foi o de compor com minhas interlocutoras e interlocutores, chamando a atenção para aquilo que compreendi lhes parecer importante em suas lutas. Como esforços de antecipação para sobreviver à destruição iminente, suas lutas são, elas próprias, experimentações com distintas práticas de conhecimento ora colocadas em rota de choque, ora articuladas como forma de engajamento. É isso o que aprendi com os quilombolas do Vale do Ribeira, que se aliam a cientistas, pesquisadores, ambientalistas e suas técnicas de geoprocessamento, confecção e circulação de documentos para conter a expansão das Unidades de Conservação, do Agronegócio e da chegada de grandes projetos de desenvolvimento. “Há, em todas estas lutas, um engajamento com práticas de conhecimento alheias, estrangeiras, em uma aliança feita não apesar, mas na e pela diferença” (Morawska *et al.*, in press).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSELRAD, Henri & COLI, Luis R. 2008. *Disputas territoriais e disputas cartográficas*. In: *Cartografias Sociais e Território*. Henri Acselrad (org.). Rio de Janeiro, RJ: UFRJ/IPPUR.

ACSELRAD, Henri. 2010. *Mapeamento, identidades e territórios*. In: *Acselrad, Henri. (Org.). Cartografia Social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.

ADAMS, C.; RIBEIRO FILHO, A.; TAQUEDA, C.; IANOVALI, D.; PRADO, H.; MUNARI, L; PEDROSO JUNIOR, N.; SERENI, R. 2017. *O sistema agrícola itinerante quilombola no contexto do Vale do Ribeira (SP)*. In: *Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira – SP. Volume II*.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1994. *Carajás: A guerra dos Mapas*. Belém: Editora Falangola.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1987. Terras de preto, terras de santo, terras de índios - posse comum e conflito. *Humanidades (Brasília)*, Brasília: UNB, v.15, p. 42-49.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2002. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Catarino (org.), *Quilombos, Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p.43-81.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 2008. Terras Tradicionalmente Ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babuçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto. Coleção Tradição e Ordenamento Jurídico*, vol. 2, PPGSCA – UFAM, Manaus.

ALMEIDA, Mariléa. 2018. *Território de Afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas.

ALMEIDA, Mauro W.B. 2004. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.19, n.55, p.33-53.

ALMEIDA, Mauro W.B. 2013. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf Acesso em 24 de janeiro de 2016.

ALVES, Yara de Cássia; MOURTHÉ, Pedro Henrique. 2015. Multiplicidades do movimento: um experimento etnográfico sobre duas caminhadas quilombolas. *Cadernos de Campo*, v.24, n.24, p.183-201.

ALVES, Yara de Cássia. 2016. *A casa raiz e o vôo de suas folhas: Família, Movimento e Casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

ALVES, Yara de Cássia. 2018. *Sob a luz e o calor do fogo: a criação entre os moradores de Pinheiro e as interconexões entre casas, famílias e corpos*. In *Alquimias do Parentesco: casas, gentes, papeis, territórios*. Org. MARQUES, A. C e LEAL, N. S. Rio de Janeiro: Gramma /Terceiro Nome, 2018.

AMORIM LIMA, Ana Gabriela. 2017. *A cultura da Batata Doce: cultivo, parentesco e ritual*. MANA 23(2): 455-490.

ANDRELLO, Geraldo; MARTINI, André; ALVES, Renata; OLIVEIRA, Ana Gita de. 2012. *Mapeando Lugares Sagrados. Patrimônio imaterial, cartografia e narrativas em Iauaretê*. In: ANDRELLO, Geraldo (org.) Rotas de Criação e Transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 1997. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, Rio de Janeiro, v.3, n.2, p.7-38, 19.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. 2006. *Mocambo. Antropologia e História do Processo de Formação Quilombola*. EDUSC, Bauru, SP.

BACHELARD, Gaston. 1998. *A água e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação da matéria*. Martins Fontes, Coleção Tópicos, São Paulo, SP.

BALÉE, William. 1993. *Biodiversidade e os índios amazônicos*. In: CARENIRO DA

BERLANGA, Maria Suely. 2017. Conflitos nos Quilombos. Vale do Ribeira SP/PR. In Lutas Sociais no Campo. *Observatório dos Conflitos Rurais no Estado de São Paulo 2014/2015*. IFCH/Unicamp.

BIM, Ocimar. 2012. Mosaico do Jacupiranga – Vale do Ribeira, São Paulo: conservação, conflitos e soluções socioambientais. 267p. Dissertação (Metrado em Ciências), Universidade de São Paulo.

BORGES, Antonádia. 2011. Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea Anuário Antropológico [Online], I | 2011, posto online no dia 17 novembro 2015, consultado no dia 19 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/aa/1057> ; DOI : 10.4000/aa.1057

BORGES, Antonádia. 2013. Mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul. *cadernos pagu* (40), janeiro-junho de 2013:197-227.

BRASIL. Constituição (1988). 2015. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/> Acesso em: 10 outubro de 2020.

BRASIL. DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm Acesso em 10 de outubro de 2020.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. 2016. *Mundo de Roças e Florestas*. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131, jan.-abr.

CARDOSO, Thiago Mota. 2013 *Malhas cartográficas técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas*. Disponível em: <http://4react.files.wordpress.com/> Acesso em 26 de setembro de 2020.

CARDOSO, Thiago Mota. 2016. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese (Doutorado). Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.

- CARNEIRO, Edison. 1936. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARSTEN, J. 2004 (ed.) *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARSTEN, J. 2013. *Blood will out: essays on liquid transfers and flows*. Journal Royal Anthropological. Willey, p.s1-23.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1998. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. Rio de Janeiro: Ediouro.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 2017. *Traditional Peoples, collectors of diversity*. J. Lewis and M. Brightman (eds), *The anthropology of sustainability: beyond development and progress*. Palgrave Macmillan, Springer Nature.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 2019. Antidomestication in the Amazon Swidden and its foes. HAU: Journal of Ethnographic Theory. Volume 9, number 1: 126–136.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. e AMORIM LIMA, A.G. 2017. *How Amazonian indigenous peoples contribute to biodiversity*. Brigitte Baptiste, Diego Pacheco, Manuela Carneiro da Cunha and Sandra Diaz (eds). *Knowing our Lands and Resources: Indigenous and Local Knowledge of Biodiversity and Ecosystem Services in the Americas*. Knowledges of Nature 11. UNESCO: Paris. pp. 176
- CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. 1995. *Terra de Negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de História.
- CARVALHO, Maria C. P. 2006. *Bairro Negros do Vale do Ribeira: Do “Escravo” ao “Quilombo”*. 2006. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas.
- CHAGAS, Mirian de Fátima. 2001. A política de reconhecimento dos “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)/ UFRGS, ano 7, n.15, p.209-235.
- CHIODI, R.; ALMEIDA, G; ASSIS, L. 2019. *O Mercado Convencional da Banana Sujeição da Agricultura Familiar no Vale do Ribeira-SP*. Editora Unijuí – In: *Desenvolvimento em Questão*.
- COMERFORD, John Cunha. 1999. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política.
- COSTA AQUINO, Manuela Martins. 2019. *Os Impactos Socioambientais Da Mineração: Um Estudo Sobre O Pólo Mineroquímico Em Cajati Cajati-Sp*. 94f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) UNESP, Araraquara.
- CRUZ, C.M. 2019. *ENTRE GIROS E CAPOVAS: Política do Movimento e Território no Quilombo João Surá*. 286f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: Universidade de Campinas.

- D'ALMEIDA, Sabrina Soares. 2019. D'Almeida. "Para que todos tenham vida, e vida em abundância": a atividade missionária católica em defesa dos direitos de comunidades negras e quilombolas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 39(2): 100-121.
- DE LA CADENA, M. 2010. *Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics"*. In: *Cultural Anthropology*, Houston, v.25, n. 2, p. 334-370.
- DE LA CADENA, M. 2018. Natureza Incomum: histórias do antropo-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n.69, p. 95-117.
- DE LA CADENA, M. 2019. Cosmopolítica indígena nos Andes. Reflexões conceituais para além da "política". Maloca. *Revista de Estudos Indígenas*. Campinas, SP, v. 2, p. 1 – 37.
- DESCOLA, Philippe. 1986. *La Nature domestique*. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- DIEGUES, Antônio Carlos. 2006. Ex-votos marítimos da basílica de Bom Jesus de Iguape. In Diegues, C (org). *Enciclopédia Caiçara. Festas, Lendas e Mitos Caiçaras*. São Paulo: Editora HUCITEC – NUPAUB-CEC/USP. Volume 5. p229-252.
- EMPERAIRE, Laure. 2017. *Saberes tradicionais e diversidade das plantas cultivadas na Amazônia. How Amazonian indigenous peoples contribute to biodiversity*. Brigitte Baptiste, Diego Pacheco, Manuela Carneiro da Cunha and Sandra Diaz (eds). *Knowing our Lands and Resources: Indigenous and Local Knowledge of Biodiversity and Ecosystem Services in the Americas*. Knowledges of Nature 11. UNESCO: Paris. pp. 176
- EVARISTO, Conceição. 2017. Ponciá Vicêncio. Editora: Pallas; 3ª edição.
- FAUSTO, Carlos. 2008. *Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia*. MANA 14(2): 329-366.
- FAUSTO, Carlos e NEVES, Eduardo. 2018. *Timeless Gardens: deep indigenous history and the making of biodiversity in the Amazon*. In: *Tropical Forest Conservation. Integrating Natural and Cultural Diversity for Sustainability. A Global Perspective*. UNESCO.
- FAGUNDES, Guilherme M. 2019. *Transformações Tecnopolíticas na Conservação do Cerrado (Jalapão, TO)*. 444f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade de Brasília.
- FAKIH, Tamires Arruda. 2018. *Políticas Públicas e Comunidades Quilombolas. O modo de vida quilombola na Comunidade de Sapatu*. 221f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulos, São Paulo.
- FEIJÓ, R.G; VIEGAS, S.M. 2017. *O lugar dos mortos: geografias móveis e os monumentos aos mártires em Timor-Leste*. In: *Movimentos, espíritos e rituais: gestões da morte em cenários transnacionais* /org. Clara Saraiva, Simone Frangela, Irene Rodrigues. - Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

- FIDELIS, Lourival. 2015. *Família, Trabalho e Terra: Sementes da Autonomia na Agricultura em Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira Paranaense*. 210f. Tese (Doutorado em Engenharia Agrícola), Universidade Estadual de Campinas.
- FRANÇA, Maria Cecília. 1975. *Pequenos Centros Paulistas de Função Religiosa*. São Paulo: FFLCH/USP. Volumes 1 e 2.
- FRIZO, C.G.A. 2015. *Prospecção de obstáculos à bananicultura sustentável*. 115f. Dissertação (Mestrado em Ciência - Fitotecnia). Escola Superios de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo.
- FLORES, Luiza Dias. 2018 “A Morada é uma curandeira”: o feminino enquanto força. In Dossiê: *Políticas Feministas da Vida*. CAMPOS V.19 N.2.
- GARAVELLO, M. E. de P. E., Molina, S. M. G., da Silva, M. R., & Costa, E. E. M. (2010). Artesanato com Fibra de Bananeira: Uma Experiência no Vale do Ribeira, SP. *Revista De Cultura E Extensão USP*, 3, 31-36. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9060.v3i0p31-36>
- GIRALDIN, O. 2012. A morte, o morrer e o morto entre os Timbira. 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil.
- GOLDMAN, Marcio. 2014. *A relação afroindígena. Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 23(23), 213-222. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/98442> Acesso em 02 de março de 2021.
- HOOKS, Bell. 2015. *Mulheres Negras. Moldando a teoria feminista*. Revista Brasileira de Ciência Política, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 193-210.
- IANOVALI, Daniela. 2015. A agricultura quilombola no Vale do Ribeira: comparação entre as agriculturas itinerante e permanente. 148p. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aplicada) Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz” – USP.
- IANOVALI, D.; ADAMS, C; RIBEIRO FILHO, A. A.; KHATOUNIAN. C.A. 2018. *Produtividade agrícola e mudanças socioculturais: a agricultura quilombola no Vale do Ribeira – SP Brasil*. Disponível em: bdpi.usp.br. Acesso em 13 de julho de 2019.
- IMUÊ. 2019. *A abordagem etnográfica e o desafio das composições coletivas*. São Carlos: Instituto Mulheres e Economia.
- INDURSKY, Freda; 2014. O ritual da mística no processo de identificação e resistência. In: RUA [online]. Edição Especial - ISSN 1413-2109/e-ISSN 2179-9911. Consultada no Portal Labeurb – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade. <http://www.labeurb.unicamp.br/rua>
- INGOLD, Tim. 1988. *What is an animal?* London: Routledge.
- INGOLD, Tim. 2000. To Journey along a way of life: maps, wayfinding and navigation. In. *The Perception of the environment: Essays livelihood, dwelling and Skill*. Reino Unido: Routledge, p. 219-242.
- INGOLD, Tim. 2007. Up, Across and Along. In: *Lines: A Brief History*. Reino Unido: Routledge, p. 45-54.

INGOLD, Tim. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London and New York: Routledge's Taylor & Francis Group.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2013. *Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira*. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/pdf-publicacao-final_inventario.pdf. Acesso em 07 agosto de 2018.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2015. Dossiê: *O Sistema Agrícola Itinerante Quilombola No Contexto Do Vale Do Ribeira (SP)*. Relatório Técnico Elaborado para o para Solicitação de Registro do Sistema Agrícola Quilombola como Patrimônio Imaterial do Brasil junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL 2017. Dossiê Sistema Agrícola Quilombola. Volume II.

INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO. 1998. *Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas*. São Paulo.

INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO. 2000. Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Sapatu, São Paulo.

INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE SÃO PAULO. 2003. Relatório Técnico Científico da Comunidade Remanescente de Quilombo de Pedro Cubas de Cima, São Paulo.

LEITE, Ilka Boaventura. 2000. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Lisboa, v. IV, n. 2, p. 333-354.

LEMOS, Chélen Fischer. O Rio Ribeira do Iguape continua correndo livre: quinze anos de lutas contra a barragem de Tijuco Alto. I ENCONTRO “CIÊNCIAS SOCIAIS E BARRAGENS” Disponível em: http://www.ecsb2007.ufba.br/layout/padrao/azul/ecsb2007/arquivos_anteriores/st2_03.pdf Acesso em 05 de junho de 2021.

LOTIERZO, Tatiana. 2018. Dos corpos, a terra: notas sobre a criatividade no trabalho de Rosa Tisoy. In Dossiê: *Políticas Feministas da Vida*. CAMPOS V.19 N.1.

McCALLUM, C. 2015. Espaço, pessoa e movimento na socialidade ameríndia: sobre os modos Huni Kuin de relacionalidade. In: *Revista de antropologia*, São Paulo, v. 58, n.1.

MACHADO, Juliana. 2012. *Lugares de Gente. Mulheres, Plantas e Redes de Troca no Delta Amazônico*. 350f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MANTOVANELLI, Thais. 2016. *Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos*. 258f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

MANTOVANELLI, Thais. 2020. “Quanto vale a vida?” Os Mēbengôkre-Xikrin do Bacajá e os Juruna da Volta Grande do Xingu contra a engenharia de cálculo e setores técnico-empresariais da hidrelétrica de Belo Monte. In: Villela e Vieira (orgs). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. [E-book] / organizadores,

Suzane de Alencar Vieira, Jorge Mattar Villela. - Goiânia: Editora da Imprensa Universitária.

MARQUES, A.C. Ana Claudia. 2002. *Intrigas e Questões. Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

MARQUES, A.C. Ana Claudia. 2013. *Founders, ancestors, and enemies: memory, family, time, and space in the Pernambuco sertão*. Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 19, 716-733. Royal Anthropological Institute.

MARQUES, A. C. D. R.; LEAL, N. 2018. *Alquimias do Parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Rio de Janeiro: Gramma/Terceiro Nome.

MARQUES, A. C. (no prelo). *Por uma antropologia atingida por projetos de existência*. In: MORAWSKA, C (org.). *Engajamentos Coletivos nas Fronteiras do Capitalismo*.

MARQUES. M.H.A.G. 2014. Para não perder o inço. Práticas, discursos e conflitos em torno da guarda de sementes. Tese (Doutorado em Antropologia) ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa.

MARTINS, Homero. 2017. *Nós temos nosso direito que é o certo: significados das lutas por reconhecimento entre comunidades do Vale do Ribeira, São Paulo*. 310f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MIRALES, Rosana. 1998. A identidade quilombola das comunidades Pedro Cubas e Ivaporunduva. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica (PUC). São Paulo.

MORAWSKA, C; MANTOVANELLI, T.; RIBEIRO, M.; PERIN, V.; SANTOS, A.; LIMA, J.; COSTA, P. (in press). *Engajamentos Coletivos nas Fronteiras do Capitalismo*.

MOURTHÉ, Pedro Henrique A. C. 2021. *Andanças, movimentos e luta quilombola no Norte de Minas Gerais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

MUNARI, Lúcia, 2009. *Memória social e ecologia histórica: a agricultura de coivara das populações quilombolas do Vale do Ribeira e sua relação com a formação da Mata Atlântica local*. 217f. Dissertação (Mestrado em Ciências) Universidade de São Paulo.

NARDIN, Ana Luísa. 2019. *O território quilombola é dela sobre Nossa Senhora, santos e quilombolas na Vila – Bairro do Carmo São Roque -SP*. 131f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

NÓBREGA DE OLIVEIRA, Márcia Maria. 2019. *Andar “mais eu”. Os modos de composição entre terra, correntezas e povoações na Ilha do Massangano, PE*. 307p. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

O'DWYER, Eliane C. 1995. *Terras de Quilombo*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

- O'DWYER, Eliane C. (Org.). 2002. *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.
- O'DWYER, Eliane C. 2010. *O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers.
- OLIVEIRA, João Pacheco. 1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana* vol.4 n.1 Rio de Janeiro.
- PAES, G. S. M. 2007. *A "Recomendação das Almas" na Comunidade Remanescente de Quilombo Pedro Cubas*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- PAES, G. S. M. 2014. *Venturas e Desventuras no Rio Ribeira de Iguape*. Tese (Doutorado), Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- PAES, G. S. M. 2019. *Os negros d'água do rio Ribeira de Iguape: mito e história numa narrativa elaborada por comunidades negras do Vale do Ribeira*. In *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 39, nº 81. P. 71-91.
- PANAGIOTOPOULOS, A. 2017. *A morte em movimento: uma abordagem teórica sobre a morte e suas possíveis implicações em contextos transnacionais*. In: *Movimentos, espíritos e rituais: gestões da morte em cenários transnacionais*. Orgs. Clara Saraiva, Simone Frangela, Irene Rodrigues. - Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- PEDROSO JUNIOR, Nelson; MURRIETA, Rui; ADMS, Cristina. 2008. A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 3, n. 2, p. 153-174, maio-ago.
- PEIXOTO, L. B. L. 2019. A mulher e seu quintal, caminhadas por um universo mágico-místico-transformacional. In *Dossiê: Políticas Feministas da Vida*. CAMPOS V.19 N.1.
- PELWING, A.; FRANK, L.; BARROS, I. 2008. *Sementes crioulas: o estado da arte no Rio Grande do Sul*. *Rev. Econ. Sociol. Rural* vol.46 no.2 Brasília.
- PINTO, Maria A. M. 2014. *MOAB. A saga de um povo*. Edição: Gráfica Soset.
- POSTIGO, Augusto de Arruda. 2010. *A Terra Vista do Alto. Usos e percepções acerca do espaço entre os moradores do Rio Bagé, Acre*. Campinas, SP: [s,n], Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- PUIG DE LA BELLACASA, M. 2017. *Soil Times: The Pace of Ecological Care*. In: *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. Posthumanities; 41 Minneapolis: University of Minnesota Press, London. 169- 217.
- QUEIROZ, R. S. 1983. *Caipiras negros no Vale da Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
- RAMOS, Arthur. 2007. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

- RODRIGUES, Nina. 2004. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Ed. UnB.
- RIBEIRO FILHO, Alexandre. 2015. *Impactos do Sistema Agrícola Itinerante sobre os solos de remanescentes de Mata Atlântica com uso e ocupação por Comunidades Quilombolas no Vale do Ribeira (São Paulo, Brasil)*. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, São Paulo.
- SANTOS, A. R. 2014. *Nesse solo que vós estais, lembrai-vos que é de morrer. Uma etnografia das práticas de caminhar, conhecer e mapear entre os habitantes de Pedro Cubas*. 122f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal de São Carlos.
- SANTOS, A. R. 2017. *Nas texturas da terra: movimentos e práticas conhecimento entre os quilombolas do Vale do Ribeira*. Seminários Temático: "A ecologia política das paisagens mais que humanas: etnografias, engajamentos e práticas de conhecimento", VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, v. 3 n.3, 2017.
- SANTOS, A. R. 2018. *Movimentos que tecem o mundo: experiências de deslocamentos e práticas de conhecimento entre os habitantes de Pedro Cubas*. In *Alquimias do Parentesco: casas, gentes, papéis, territórios*. Org. MARQUES, A. C e LEAL, N. S. Rio de Janeiro: Gramma /Terceiro Nome.
- SANTOS, Antônio Bispo. 2015. *Colonização, Quilombos. Modos e Significações*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa.
- SANTOS, Antônio Bispo. 2016. *Modos quilombolas*. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 09, página 58 – 65.
- SANTOS, Antônio Bispo. 2018. *Somos da terra*. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, página 44 – 51.
- SANTOS, Maria Walburga Dos. 2013. *Festas Quilombolas: Entre a Tradição e o Sagrado, Matizes da Ancestralidade Africana*. *Revista Histedbron-Line*, Campinas, Nº 50 (Especial), P. 286-300.
- SAUMA, Julia F. 2014. *Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena*. In: *Cadernos de Campo*, volume 23.
- SCHNEIDER, D. 1968. *American Kinship. A cultural account*. Chicago: The University Chicago Press.
- SHIRATORI, Karen. 2019. *O olha envenenado: da metafísica vegetal Jamadi (médio Purus, AM)*. 413f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SILVA, Carolina. 2019. *Com quantos medos se constrói uma bruxa? Demonização e criminalização das mulheres no Brasil Colonial*. In *Dossiê: Políticas Feministas da Vida*. CAMPOS V.19 N.2.
- SLETTTO, Bjørn Ingmann. 2009. *We Drew What We Imagined - Participatory Mapping, Performance, and the Arts of Landscape Making*. In: *Current Anthropology Volume 50, Number 4*, p. 443-479.

- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- STENGERS, Isabelle. 1997. *Cosmopolitiques VII - Pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte; Le Plessis-Robinson,
- STRATHERN, Marilyn. 2014. “Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen”. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify: 23-76.
- STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naif.
- STENGERS, Isabelle. 2018. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464.
- TAQUEDA, Carolina. 2009. *A Etnoecologia dos Jardim-quintal e seu papel no Sistema Agrícola de Populações Quilombolas do Vale do Ribeira, São Paulo*. 213f. Dissertação (Mestrado em Ciências), Universidade de São Paulo.
- TODESCO, Carolina. 2010. “Presença ausente e ausência presente do Estado na produção do espaço para o turismo no Vale do Ribeira paulista”, *Confins* [Online], 9 | 2010, posto online no dia 23 julho 2010, consultado em 02 abril 2021. URL: <http://journals.openedition.org/confins/6484>.
- TÓFOLI, Ana Lucia Farah. 2020. “*Faz Tempo Que Disseram Que Não Era Mais Pra Pegar Menino Nos Matos*”: *Narrativas De Partos Entre Indígenas Tapeba E Tremembé No Ceará*. 293f. Tese (Doutorado em Antrpologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.
- TOSOLD, Léa. 2020. Por uma vida sem barragens: corpos, território e o papel da autodeterminação na desnaturalização da violência. *Rev. antropol.* (São Paulo, Online), v. 63 n. 3: e178182, USP.
- TSING, Anna. 2015. *Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras*. Ilha – Revista de Antropologia, 17 (1), pp. 177-201.
- TSING, Anna. 2019. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Ed. Thiago Mota Cardoso / Rafael Victorino Devos. Brasília: IEB Mil Folhas.
- WENDLING, Ivar. 2003. *Propagação Vegetativa*. Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/50925/1/Wendling.pdf> Acesso em 17/11/2020.
- VIEGAS, Susana de Matos. 2007. *Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- VIEGAS, Susana de Matos. 2016. Temporalities of Ownership: Land Possession and its Transformations among the Tupinambá (Bahia, Brazil). Brightman, M., Fausto, C., & Grotti, V. (Eds.). (2016). *Ownership and Nurture: Studies in Native Amazonian Property Relations*. NEW YORK; OXFORD: Berghahn Books. doi:10.2307/j.ctvpj7h8p
- VIEIRA, S. A. 2015. *Resistência e Pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no alto sertão de Caetité*. 419f. Tese (Doutorado em Antropologia Social).

VIEIRA, S.A.; MAIZZA, F. 2018. *Políticas Feministas da Vida, palavras finais*. In Dossiê: Políticas Feministas da Vida. CAMPOS V.19 N.2.

VILLELA, J. M. 2004. *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

VILLELA, J. M. 2009. Família como grupo? Política como agrupamento? O sertão de Pernambuco no mundo sem solidez. *Revista de Antropologia*, v52. n.1, p.201-245.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 2: Iss.1, Article 1. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1/> - 18/02/2017.

ANEXOS

Situação dos Remanescentes de Quilombo – Fonte: ITESP

Nº	Comunidade Quilombola	Município	Famílias	Área total (ha)	Ano do reconhecimento
1	Ivaporunduva	Eldorado	98	2.754,36	1998
2	Maria Rosa	Iporanga	25	3.375,66	1998
3	Pedro Cubas	Eldorado	40	3.806,23	1998
4	Pilões	Iporanga	63	6.222,30	1998
5	São Pedro	Eldorado/Iporanga	39	4.688,26	1998
6	Cafundó	Salto de Pirapora	24	209,64	1999
7	Caçandoca	Ubatuba	50	890	2000
8	Jaó	Itapeva	53	165,77	2000
9	André Lopes	Eldorado	76	3.200,16	2001
10	Nhunguara	Eldorado/Iporanga	91	8.100,98	2001
11	Sapatu	Eldorado	82	3.711,62	2001
12	Galvão	Eldorado/Iporanga	34	2.234,34	2001
13	Mandira	Cananéia	16	2.054,65	2002
14	Praia Grande	Iporanga	34	1.584,83	2002
15	Porto Velho	Iporanga	19	941	2003
16	Pedro Cubas de Cima	Eldorado	22	6.875,22	2003
17	Capivari	Capivari	17	6,93	2004
18	Brotas	Itatiba	32	12,48	2004

19	Cangume	Itaóca	37	724,6	2004
20	Camburi	Ubatuba	39	972,36	2005
21	Morro Seco	Iguape	47	164,69	2006
22	Poça	Eldorado/Jacupiranga	41	1.126,14	2008
23	Ribeirão Grande/Terra Seca	Barra do Turvo	77	3.471,04	2008
24	Cedro	Barra do Turvo	23	1.066,11	2009
25	Reginaldo	Barra do Turvo	94	1.279,68	2009
26	Pedra Preta/Paraiso	Barra do Turvo	80	3.280,26	2009
27	Sertão de Itamambuca	Ubatuba	31	509,94	2010
28	Peropava	Registro	25	395,98	2011
29	Bombas	Iporanga	16	2.512,73	2014
30	30. Aldeia	Iguape	17	7.350,63	2014
31	Abobral Margem Esquerda	Eldorado	38	3.459,23	2014
32	Engenho	Eldorado	15	534,11	2014
33	Ex Colonia Velha	Cananéia	10	2.399,02	2015
34	Biguazinho	Miracatu	9	792,47	2018
35	Piririca	Iporanga	14	1.081,50	2018
36	Ostra	Eldorado	17	238,63	2018
			1.445		

Figura 17. Situação dos Remanescentes de Quilombo – Fonte: ITESP

**Terras, poéticas e lutas nas
margens do rio Ribeira de Iguape:
modos quilombolas de conceituar e
manejar o mundo**

Pedro Cubas
Sapatu
Quebra Canela
Aracê
Penteados
Bromo

Laranja Azeda
Catas Altas
Quebra Canoa
Batatal
Rio Ribeira
Cafezal
Ouro Leve
Indaiatuba
Rapoza
Chico Ramos

biju
balaio
gamela
Tipiti
Cordas
cará
Rio Pedro Cubas
Apa

Cachoeira do Meu Deus
Rio Ivaporunduvinha
Caverna do Diabo
Eldorado
Xiririca

Fandango
Capuava
Balaio
Nossa Senhora
do Rosário dos
Homens Pretos

Mãe D'água
Graciana
Mãe de Ouro
Saci Saperê
Negro D'água
Nossa Senhora Aparecida
Recomendação das Almas
Visagens

Curupira
Corpo Seco
Cuscuz
Bom Jesus
de Iguape

Fervedor
Santa Luzia
Figueira
Santa Catarina

São Benedito
Pilhão
mandioca
Puxirão
Pijuca
Lua minguante

Saltinho
Nha Maruca
São Gonçalo
Iguape
Cachoeira do Sapatu

Taquara
Congada
Capora
Nossa Senhora da Guia
Curandeiro



Imagem 30. Recomendação das Almas. Pedro Cubas, Eldorado, 2017.



Imagem 31. Bertolino e Maria, Pedro Cubas, Eldorado, 2017.



Imagem 32. Leide e sua cozinha, Pedro Cubas, Eldorado, 2017.



Imagem 33. Leide e a roça de Feijão, Pedro Cubas, Eldorado, 2017.



Imagem 34. Cacilda e seu fogão de taipa, Pedro Cubas, Eldorado, 2017.



Imagem 35. Marcos Furquim, Pedro Cubas, Eldorado, 2017.



Imagem 36. A circulação da Bandeira do Divino em Indaiatuba, Quilombo Sapatu, Eldorado, 2018.



Imagem 37. Laura Furquim e a casa de farinha, Núcleo Cordas, Sapatu, Eldorado, 2018.



Imagem 38. Gilda Pedroso e o rio Ribeira, Núcleo Indaiatuba, Sapatu, Eldorado, 2018.



Imagem 39. João Rosa toca para a circulação da bandeira do Divino, Sapatu, Eldorado, 2018.



Imagem 40. Pedrina Machado, Núcleo Indaiatuba, Quilombo Sapatu, 2018.



Imagem 41. João Rosa acompanha estudante até o rio Ribeira de Iguape, 2018.



Imagem 42. Ivo Rosa, monitor ambiental, Sapatu, 2018.



Imagem 43. Dançarinas Nha Maruca, Feira de Sementes, Eldorado 2019.



Imagem 44. Moradores do Quilombo Bombas expõem milho de palha roxa na feira de sementes



Imagem 45. Equipe MOAB visita o Quilombo Aldeia, Iguape, 2018.



Imagem 46. Sala de Ex-Votos, Igreja Matriz Bom Jesus de Iguape, Iguape, 2018



Imagem 47. Foz do rio Ribeira de Iguape, Iguape, 2018