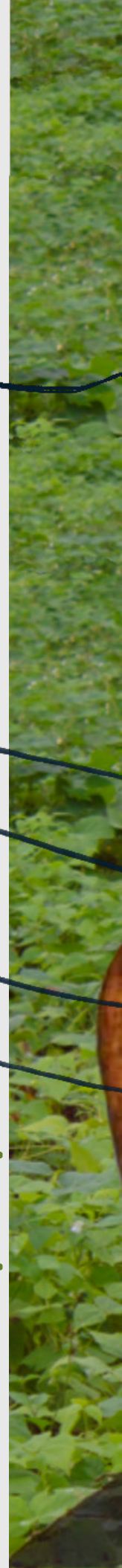




CULTIVAR A VIDA NA FORÇA DA TERRA

Alessandra Regina dos Santos



“A TERRA NÃO PERTENCE
ÀS PESSOAS, ELAS É QUE
PERTENCEM À TERRA”

- Antônio Bispo dos Santos -



RESUMO

Este artigo examina como agricultoras e agricultores quilombolas de Pedro Cubas e Sapatu, em sua relação singular com a terra, preservam e recriam a biodiversidade por meio da capacidade de cultivar, nutrir, compartilhar e engajar-se – de modo corpóreo e afetivo – no manejo de variedades crioulas e não crioulas. Discuto, ainda, as experiências de colaboração entre práticas de conhecimento científicas e quilombolas no Médio Vale do Ribeira, evidenciando a relevância das alianças entre técnicos e conhecedores quilombolas, bem como os desafios pragmáticos e epistemológicos que emergem desse encontro. Essas alianças podem ser interpretadas à luz da noção de ecologia das práticas de Isabelle Stengers. Em um cenário global marcado pela perda de biodiversidade e pelas mudanças climáticas, tais conexões e compromissos experimentais revelam forças criativas para agir, pensar e imaginar futuros comuns. Argumento que os modos de existência quilombolas – o modo como experimentam a vida e o relacionamento que estabelecem com os entes com os quais coabitam esses lugares – contrastam profundamente com a racionalidade estatal que orienta mapeamentos, confecciona licenças e impõe normas de preservação. Procuo demonstrar, por fim, que a luta quilombola pelas roças não se limita à garantia da produção ou da sobrevivência material: expressa, sobretudo, a afirmação de um coletivo e de um modo de vida que se entrelaçam com a terra, tornando-se indissociáveis dela

PALAVRAS- CHAVE

práticas de
conhecimento

cosmopolítica

quilombolas

rio Ribeira de
Iguape

ABSTRACT

This article examines how quilombola women and men from Pedro Cubas and Sapatu, in their singular relationship with the land, preserve and recreate biodiversity through their capacity to cultivate, nurture, share, and engage – in a bodily and affective manner – in the management of creole and non-creole varieties. I also discuss the collaborative experiences between scientific and quilombola knowledge practices in the Médio Vale do Ribeira, highlighting the relevance of alliances between technicians and quilombola knowledge holders, as well as the pragmatic and epistemological challenges that emerge from this encounter. These alliances can be interpreted in light of Isabelle Stengers' notion of ecology of practices. In a global context marked by biodiversity loss and climate change, such connections and experimental commitments reveal creative forces to act, think, and imagine common futures. I argue that quilombola modes of existence – the way they experience life and relate to the beings with whom they co-inhabit these spaces – contrast profoundly with the state rationality that directs mapping, issues licenses, and imposes conservation regulations. Finally, I seek to demonstrate that the quilombola struggle for their roças is not limited to guaranteeing production or material survival: it expresses, above all, the affirmation of a collective and a way of life that intertwine with the land, becoming inseparable from it.

KEYWORDS

knowledge

practices

cosmopolitics

quilombolas

Ribeira de
Iguape river

Introdução

Nas travessias pelas águas do rio Ribeira de Iguape, o ir e vir das famílias quilombolas, de uma margem à outra, inscreve-se em uma longa história de coexistência e experimentação com a diversidade de sementes e formas de vida que brotam, nascem e se recriam nas roças e capoeiras envoltas pela Mata Atlântica. Entrelaçadas por afetos, lutas, memórias, cuidados e saberes, essas práticas de cultivo revelam a intensidade da relação entre humanos, plantas, animais, o rio e forças intangíveis que sustentam a vida cotidiana. Durante o período de convivência e diálogo com os moradores de Pedro Cubas e Sapatu, aprendi que uma roça não se “abre” simplesmente: ela é *fundada* por uma família e mantida em movimento por meio do engajamento de uma multiplicidade de seres – mudas, sementes, gentes, animais, o rio Ribeira, entes protetores e forças intangíveis. A terra em que as roças quilombolas são cultivadas é concebida como uma entidade viva, geradora de “força vital” (Santos, 2016), capaz de se tornar cansada ou descansada, enfraquecida ou fortalecida, a depender da maneira como humanos e outras formas de vida interagem com ela. As reflexões aqui apresentadas derivam dessa experiência e se fundamentam em pesquisa etnográfica realizada entre 2012 e 2018, junto a mais de 160 famílias dessas comunidades autodefinidas como quilombolas, situadas na zona rural do município de Eldorado Paulista¹, no Médio Vale do Ribeira - SP.

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 13.109 pessoas. Consultar: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/sp/eldorado.html>.

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 vi-

tais 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). No Vale do Ribeira, esse modo de cultivar a terra é chamado pelos agricultores quilombolas de *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 conservacionista² de pesquisadores e formuladores de políticas públicas aponta, a prática do Sistema Agrícola Itinerante (SAI) produz alterações de baixo impacto às propriedades químicas, físicas e biológicas dos solos da Mata Atlântica (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

² Nos anos 1990, sistemas de cultivo baseados no corte e queima da vegetação foram considerados pela Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) (1985 apud Ribeiro Filho, 2015) como atrasados e incompatíveis com a conservação da biodiversidade,

sendo apontados como vetores de desmatamento em florestas tropicais da América Latina e Ásia e como fatores que agravaram o aquecimento global.

estudos, cujos procedimentos e metodologias envolveram a participação ativa dos agricultores quilombolas na coleta de dados e na produção das chamadas “roças experimentais”, esses pesquisadores afirmam que “a ciência corrobora com o conhecimento etnoecológico quilombola” (Ribeiro Filho, 2015, p. 102).

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” (Fidelis, 2015; Ribeiro Filho, 2015; Adams *et al.*, 2017) e antropólogos de “multiespecíficas” (Tsing, 2019), se faz a partir do que brota no encontro (Morawska *et al.*, 2022). 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 e 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).

No Médio Vale do Ribeira, essas ideias encontram expressão nas práticas dos quilombolas de Sapatu e Pedro Cubas. Na seção “Temporalidades da terra”, destaco como o cuidado com os roçados expressa conhecimentos sensíveis e dinâmicas espaço-temporais, tecendo relações profundas entre humanos, plantas, sementes e solo. No contínuo ato de 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.

Em seguida, na 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, 2022, p.12), seguimos os ritmos vitais das famílias quilombolas, o rio Ribeira e as sementes.

Por fim, na última seção, “Entre sementes e licenças ambientais”, 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.

Temporalidades da terra: a força da lua e o manejo do fogo

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.

Estas dinâmicas são mais fáceis 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.

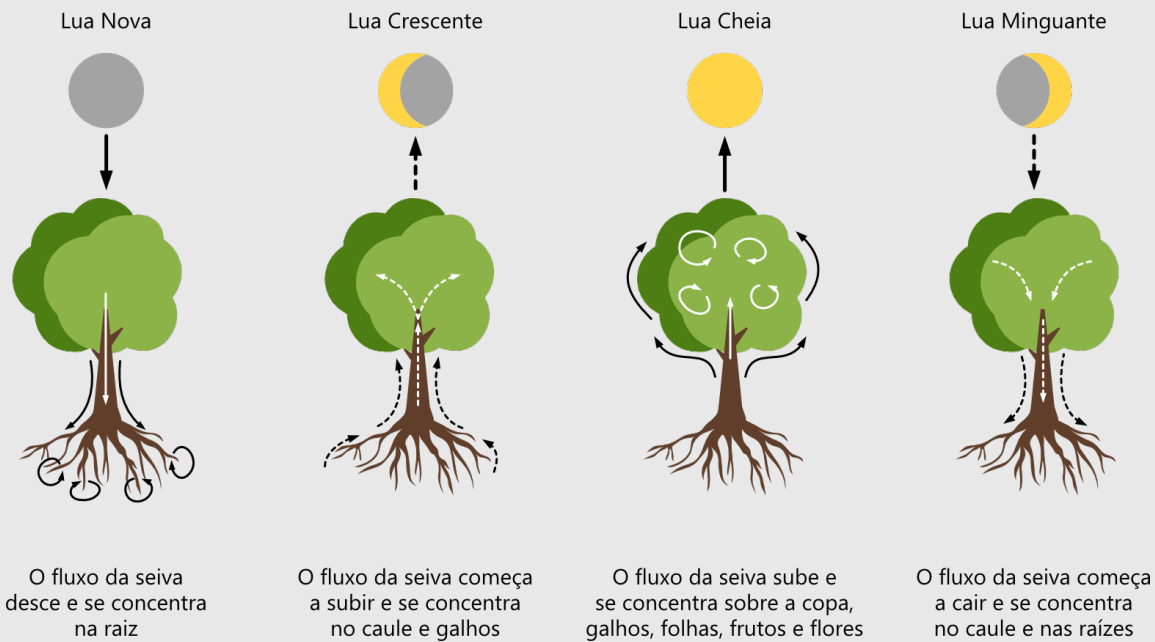


Figura 1: Relações entre os ciclos lunares e o fluxo da seiva. A imagem foi criada com base nas descrições de meus interlocutores e em imagens encontradas em livros de agroecologia. **Fonte:** Elaboração da autora.

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).

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 começa 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 (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.

No entanto, as percepções e concepções quilombolas ultrapassam

estas narrativas 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.

Com a *trocância* da lua cheia para a minguante, no tempo que antecede as chuvas, os habitantes de Sapatu e Pedro Cubas 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 *capu-avas* 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 derubada 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



Tiguera



Figura 2: Classificação local das áreas de vegetação manejada pelos quilombolas. **Fon-
te:** 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).

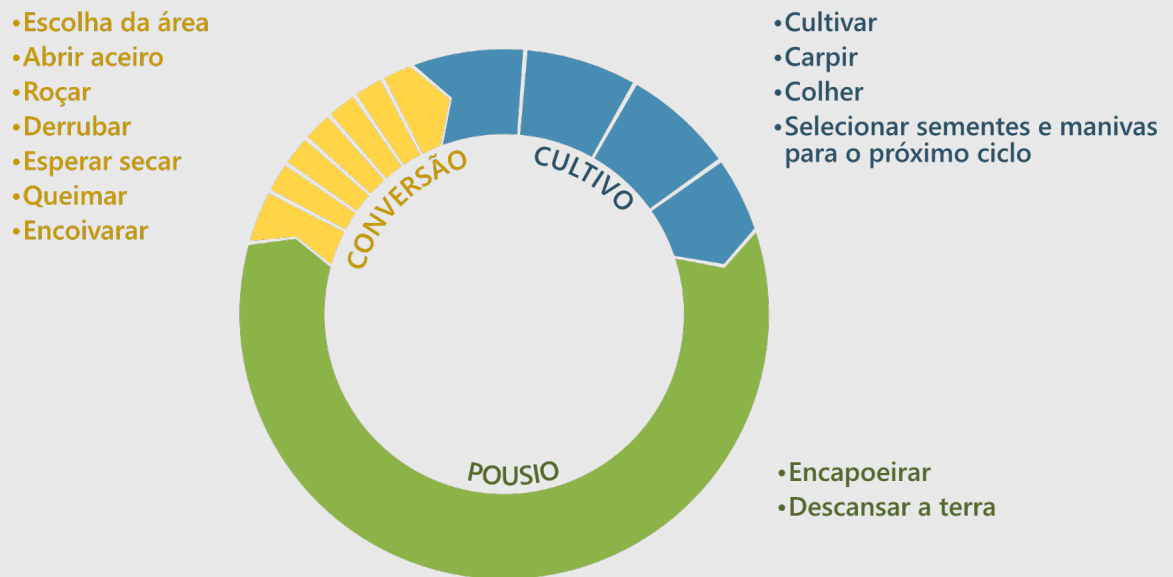


Figura 3: Ciclo das práticas de manejo quilombola em uma roça de coivara. **Fonte:** Elaboração da autora.

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 *pujuvás* (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” (Munari, 2009; Ianovali, 2015; Ribeiro Filho, 2015; Adams *et al.*, 2017).

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. 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. No diagrama abaixo, adaptado das pesquisas elaboradas por Ribeiro Filho (2015, p. 91) sobre o Ciclo do Sistema Agrícola Itinerante, é possível visualizar o fluxo de nutrientes convertidos no “complexo solo/vegetação” em uma roça experimental de coivara:

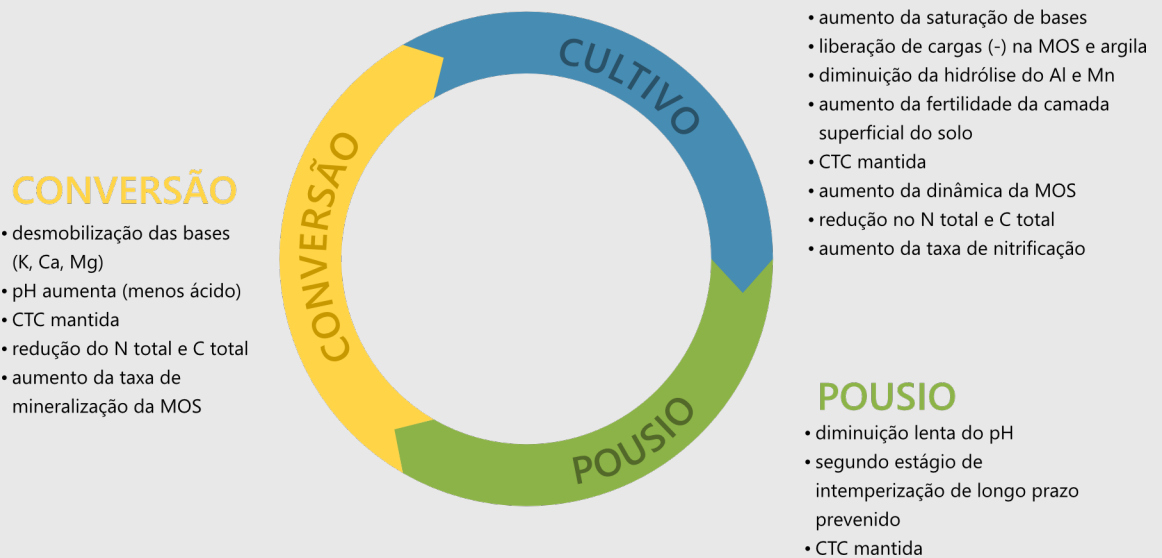


Figura 4: Fluxo de nutrientes convertidos no complexo solo/vegetação de uma roça experimental de coivara. **Fonte:** Elaborado pela autora com base no diagrama adaptado apresentado por Ribeiro Filho (2015, p. 91) em suas pesquisas sobre o Sistema Agrícola Itinerante (SAI).

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 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”³ (Ribeiro Filho, 2015; Adams *et al.*, 2017). 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 praticadas nas florestas tropicais da Mata Atlântica, permanecem como tema controverso no debate científico e nas políticas de gestão da biodiversidade⁴. Nesse sentido, o manejo do fogo constitui uma dimensão técnico-política crucial na discussão sobre as roças de coivara. Se, por um lado, o manejo do fogo aparece como tema controverso nos debates científicos e políticos, por outro, os agricultores e agricultoras quilombolas nos ensi-

³ Os componentes básicos do 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).

⁴ Um estudo desenvolvido entre agricultores quilombolas do Jalapão destaca a relação entre a diversida-

nam que 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*.

Na escuta dos meus interlocutores, aprendi que a queimada encontra seu tempo mais propício na *força da lua minguante*, quando as sementes adormecidas no chão tardam a brotar. 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.

Decorrida a etapa 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

de de regimes de fogo e a diversidade de formas de vida, enfatizando o papel ecológico e cultural dessas práticas na promoção da biodiversidade no bioma do Cerrado (Fagundes, 2019).

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. Aí 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).

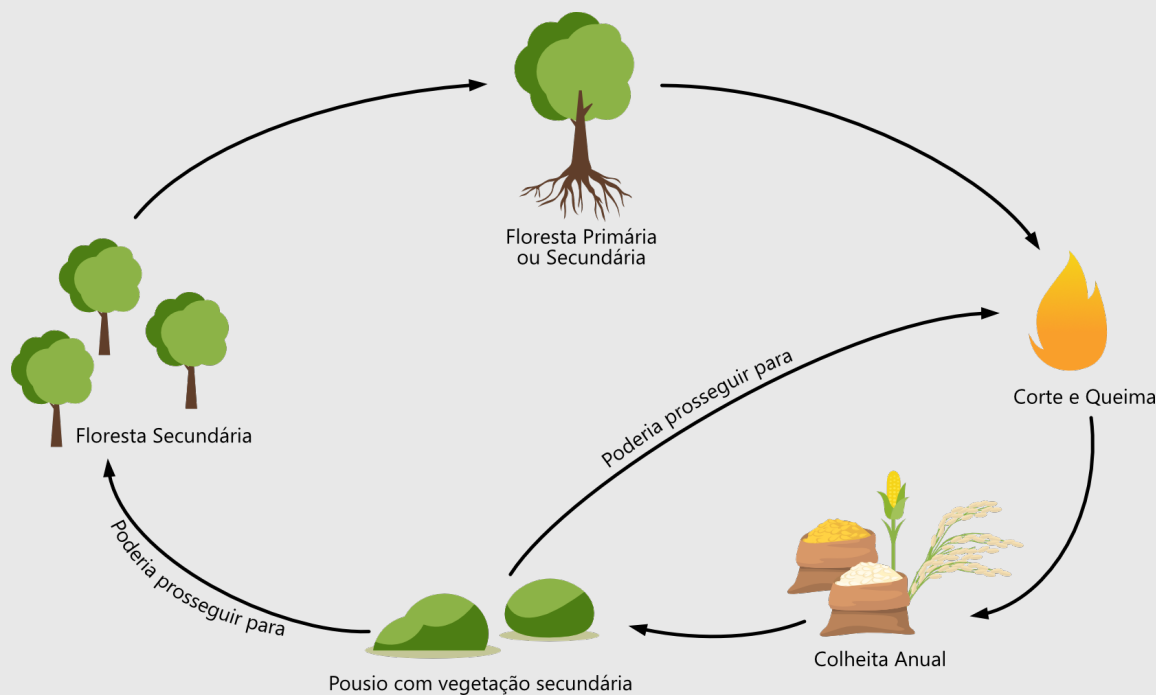


Figura 5: Ciclo da Roça Quilombola. **Fonte:** Elaboração da autora.

A multiplicidade 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*.

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, desenha-se no compasso de práticas de cuidado que seguem ritmos vitais e dinâmicas espaço-temporais, entrelaçam roças e florestas em uma única tessitura. 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, possibilitando formas específicas de vida.

O que brota no encontro: experimentação, colaboração e coexistência

Para os moradores de Pedro Cubas e Sapatu 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 *gostoso*, 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, 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 pró-

ximo 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 *maiados* 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-mãe⁵. Esta técnica permite às agricultoras e agricultores quilombolas conservar características apreciadas nas plantas, árvores frutíferas e variedades agrícolas. Biólogos e agrônomos designam este mecanismo de reprodução das plantas como “propagação vegetativa ou clonal”⁶. 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 vegetais. Pequenas manivas ou estacas (20 a 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

⁵ No entanto, como descreve Manuela Carneiro da Cunha (2017), 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.

⁶ Estes dados foram obtidos no site da Agência de Informa-

ções Embrapa e encontram-se disponíveis em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br> Acesso em: 02 de junho de 2020.

plântio 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 plântio. 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 cultivos. 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 vidas⁷.

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 cultivos 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 (Wendling, 2003; Pelwing *et al.* 2008). 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”⁸. 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.

⁷ 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 .

⁸ 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 1: 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. **Fonte:** Acervo da autora.

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, “A fecundação cruzada, que consiste na reprodução sexual com um indivíduo diferente, é fundamental para a produção de diversidade. A reprodução vegetativa, por outro lado, é uma ótima maneira de conservar variedades e é bastante comum na Amazônia” (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).

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 na seção anterior. 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 multipli-

cidade de seres promovem e contribuem ativamente para a diversidade da vida. Para os quilombolas parte das plantações é ofertada ao não serem colhidas. Esse gesto 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).

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 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)⁹ 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). 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).

⁹ É importante lembrar, entretanto, que a hibridação também ocorre historicamente no campo, realizada por agricultores e agricultoras como parte de práticas tradicionais de seleção e melhoramento de plantas. Trata-se de um processo intrínseco ao desenvolvimento da prática agrícola.

Como apontou o agrônomo Lourival Fidelis, em sua pesquisa entre os quilombolas do Alto Vale do Ribeira – PR, 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 introduzidas nas comunidades (cerca de 34,4% das sementes cultivadas) corresponde a variedades de hortaliças. Ainda 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, seu cultivo associado às variedades crioulas não implica em perda de variabilidade (Fidelis, 2015).

Embora grande parte das sementes industriais que chegam aos quilombolas sejam programadas para produzirem apenas uma safra, algumas mudas são selecionadas pelas famílias e cultivadas por meio de sua propagação vegetativa. Assim, 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). 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, portanto, 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” (Santos, 2016; 2018). Pode-se dizer que o *acrioulamento*, neste sentido, é o brotar da vida a partir do encontro e engajamento com a diferença.

Entre sementes e licenças ambientais

Entre os quilombolas do Médio Vale do Ribeira, a derrubada de uma capoeira para a abertura das *roças de coivara* ocorre mediante negociação constante com órgãos fundiários e ambientais, cujas ações ora restringem e criminalizam essas práticas, ora as submetem ao regime de obtenção das “licenças ambientais” – os laudos técnicos que autorizam a supressão da vegetação florestal em áreas destinadas ao cultivo. Por muitos anos, essas práticas chegaram a ser terminantemente proibidas.

Nesse contexto, é importante diferenciar os tipos de roça presentes na região. São consideradas *roças tradicionais* aquelas cultivadas há centenas de anos pelas comunidades do Vale do Ribeira, por meio de um manejo específico que envolve períodos de abandono e rotação da área, conforme descrevo na primeira seção deste artigo. Em contraste, as *roças convencionais* correspondem a áreas cujo manejo não prevê tais períodos de descanso nem a rotação do cultivo – nesse sistema, o uso do fogo é proibido. Por se tratar de um cultivo permanente, a roça convencional depende fortemente de insumos externos, como adubos químicos, e dificilmente retorna ao estado de floresta natural.

O conflito em torno das licenças ambientais para o cultivo de *roças tradicionais* insere-se, assim, em uma situação ainda mais complexa no Vale do Ribeira, onde diversas Unidades de Conservação (UCs) foram criadas ao longo das últimas décadas sem considerar a presença de povos indígenas, quilombolas, caboclos, caiçaras e outras comunidades tradicionais que historicamente habitam a região¹⁰. Desde que começaram a ser delimitadas e implementadas, as UCs passaram a provocar cortes, alterar fluxos e, muitas vezes, interromper passagens pelas quais circula uma multiplicidade de vidas. De acordo com dados da Berlanga (2017), o

¹⁰ Na legislação brasileira não há um conceito único para área protegida, sendo um termo utilizado em diferentes con-

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 já apontaram (Munari, 2009; Bim, 2012; Ribeiro Filho, 2015), 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 UCs 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 tradicionais¹¹ 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 quilombolas¹².

O processo de licenciamento de roças tradicionais nesta região envolve, portanto, 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 serem emitidas pelos órgãos responsáveis, levando à perda das sementes. O tempo da emissão das licenças para a supressão de vegetação é incompatível, portanto, com o tempo das mudas, das sementes e dos ciclos de plantios

textos 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.

¹¹ 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 de 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.

¹² Para uma revisão sobre trabalhos que tratam do manejo do fogo, ver Fagundes (2019), um importante estudo desenvolvido

entre agricultores quilombolas do Jalapão (Tocantins). A pesquisa 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.

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.*

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*.

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 Instituto Socioambiental (ISA), a Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira (EAA-CONE), o Instituto de Terras do Estado de São Paulo (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. Praças e ruas centrais ocupadas, hotéis, lanchonetes e restaurantes movimentados. Durante as feiras, 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 2018, pude acompanhar a décima primeira edição dessa feira, que trazia como tema o Sistema Agrícola Tradicional 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 foi precedida por reuniões com representantes das Comunidades Quilombolas de Eldorado, em 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 IPHAN e a 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, podemos compreender 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:

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 (...). 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, Quilombo Maria Rosa, Iporanga-SP, Notas do Caderno de Campo, agosto de 2018).

As falas das lideranças quilombolas neste seminário expressavam 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 2: 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). 11ª Feira de Sementes e Mudanças Tradicionais, Eldorado, agosto de 2018. **Fonte:** Acervo da autora.



Imagem 3: Dona Leide, Quilombo Pedro Cubas. 11ª Feira de Sementes e Mudas Tradicionais, Eldorado, agosto de 2018. **Fonte:** Acervo da autora.



Imagem 4: Quilombolas de Cangume (Itaoca-SP). Oficina: Sementes Florestais. 12ª Feira de Troca de Sementes & Mudas Tradicionais das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, 16 de agosto de 2019. **Fonte:** Acervo da autora.

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.) quilombolas¹³.

¹³ Refiro-me ao Inventário das Referências Culturais de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira – SP, documento elaborado pelo ISA no ano de 2013. Amparado na metodologia do IPHAN, o projeto levantou de forma participativa os bens culturais materiais e imateriais em dezesseis comunidades quilombolas do Vale do Ribeira (ISA, 2015).

O processo de registro do Sistema Agrícola Tradicional das Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro 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 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, portanto, a importância da colaboração entre coletivos qui-

lombolas 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 da crise da biodiversidade.

Considerações Finais

A etnografia aqui apresentada buscou compreender como os quilombolas do Médio Vale do Ribeira desenham relações, conhecimentos e lugares vitais em colaboração com uma multiplicidade de seres, humanos e não humanos. Inspirada nas reflexões de Antônio Bispo dos Santos, poeta e intelectual quilombola, esta escrita se ancora na concepção de que “a terra não pertence às pessoas, elas é que pertencem à terra” (Santos, 2016; 2018), evocando modos orgânicos e circulares de conhecer e habitar o mundo. Minha intenção, ao trazer uma perspectiva etnográfica para o debate sobre o SAI é fazer saltar à vista “a relação com a terra tal como vivida, sentida, lembrada, narrada, imaginada por aquelas e aqueles que remanesçam porque compõem com outros seres” (Morawska et al, 2022, p.24), também eles praticantes com quem estabelecem obrigações recíprocas para um futuro comum. 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.

Nos roçados de Sapatu e Pedro Cubas, aprendi a poética existencial de um cultivo orientado pela lua, cuja força incide sobre sementes, corpos e águas. Neles, conservar e promover biodiversidade é gesto de criar, nutrir, compartilhar e engajar-se, corpórea e afetivamente, no cultivo de sementes crioulas e não crioulas. Nesse horizonte, o debate em torno do SAI emerge como eixo central da defesa da biodiversidade, aproximando comunidades quilombolas e cientistas em diálogos que podem ser pensados como uma ecologia das práticas (Stengers, 1997; 2015). Nessas colaborações, brotam forças criadoras e possibilidades de imaginar futuros comuns diante da crise climática global.

A luta quilombola pelas roças, contudo, não se reduz à produção ou à sobrevivência: é afirmação da própria existência coletiva, indissociável da terra. Nesse percurso, alianças com agrônomos, gestores ambientais e conhecedores quilombolas enfrentam desafios pragmáticos e epistemológicos, como os processos de autodemarcação para fins de licenciamento. Esses modos de experimentar a vida contrastam com a razão estatal, que georreferencia, mapeia, licencia e legisla, frequentemente operando práticas etno/genocidas ao reduzir a multiplicidade de modos de vida.

O desafio desta etnografia foi compor com interlocutoras e interlocutores, fazendo eco ao que se mostra vital em suas lutas: alianças e experimentações que articulam diferentes práticas de conhecimento. Com eles compreendi que resistir é também aliar-se a cientistas, pesquisadores e ambientalistas, mobilizando técnicas de geoprocessamento, mapas e documentos para conter a expansão das UCs, do agronegócio e dos grandes projetos de desenvolvimento. Nessas alianças, como lembram Morawska *et al.* (2022, p.25), a diferença não é obstáculo, mas condição: “há, em todas estas lutas, um engajamento com práticas de conhecimento alheias, estrangeiras, em uma aliança feita não apesar, mas na e pela diferença”.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Cristina *et al.* O sistema agrícola itinerante quilombola no contexto do Vale do Ribeira (SP). In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (Org.). **Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira – SP**. v. 2, 2017.
- 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. **Mosaico do Jacupiranga – Vale do Ribeira, São Paulo: conservação, conflitos e soluções socioambientais**. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antidomestication in the Amazon: Swidden and its foes. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 9, n. 1, p. 126–136, 2019.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Traditional Peoples, collectors of diversity. In: LEWIS, Jerome; BRIGHTMAN, Marc (Ed.). **The anthropology of sustainability: beyond development and progress**. New York: Palgrave Macmillan, Springer Nature, 2017.
- FAGUNDES, Guilherme M. **Transformações tecnopolíticas na conservação do Cerrado (Jalapão, TO)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- FIDELIS, Lourival. **Família, trabalho e terras: sementes da autonomia na agricultura em comunidades quilombolas do Vale do Ribeira paranaense**. Tese (Doutorado em Engenharia Agrícola) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.
- IANOVALI, Daniela. **A agricultura quilombola no Vale do Ribeira: comparação entre as agriculturas itinerante e permanente**. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aplicada) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2015.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Dossiê: o sistema agrícola itinerante quilombola no contexto do Vale do Ribeira (SP)**. Relatório técnico elaborado para solicitação de registro do sistema agrícola quilombola como patrimônio imaterial do Brasil junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. São Paulo: ISA, 2015.
- MARQUES, Ana Cláudia. Por uma antropologia atingida por projetos de existência. In: MORAWSKA, Catarina (Org.). **Engajamentos coletivos nas fronteiras do capitalismo**. São Carlos: EdUFSCar, 2022. p. 11-14.
- MARQUES, Maria Helena A. G. **Para não perder o inço: práticas, discursos e conflitos em torno da guarda de sementes**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE), Lisboa, 2014.

- MORAWSKA, Catarina et al. Antropologia e engajamentos nas fronteiras do capitalismo: a aliança etnográfica como aliança técnico-política. In: MORAWSKA, Catarina (Org.). **Engajamentos coletivos nas fronteiras do capitalismo**. São Carlos: EdUFS-Car, 2022. p. 15-36.
- MUNARI, Lúcia. **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**. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- PELWING, Andréia; FRANK, Lúcia; BARROS, Ingrid. Sementes crioulas: o estado da arte no Rio Grande do Sul. **Revista de Economia e Sociologia Rural**, v. 46, n. 2, Brasília, 2008.
- RIBEIRO FILHO, Alexandre. **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, 2015.
- SANTOS, Alessandra Regina. Nas texturas da terra: movimentos e práticas de conhecimento entre os quilombolas do Vale do Ribeira. **Seminários Temáticos: 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, Antônio Bispo. Modos quilombolas. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 9, p. 58–65, 2016.
- SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44–51, 2018.
- STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques VII – Pour en finir avec la tolérance**. Paris: La Découverte; Le Plessis-Robinson, 1997.
- STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TSING, Anna. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- WENDLING, Ivar. **Propagação vegetativa**. 2003. Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/50925/1/Wendling.pdf>. Acesso em: 17 nov. 2020.