



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA - UFRB
CENTRO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES - CFP
MESTRADO PROFISSIONAL EM EDUCAÇÃO DO CAMPO -
PPGEDUCAMPO**

**A PRÁXIS CAMPONESA NOS TERREIROS DA NAÇÃO
KONGO-ANGOLA: MEMORIAL BIOCULTURAL COMO
DEFESA DO TERRITÓRIO ANCESTRAL DA COMUNIDADE
DE TERREIRO DO CAMPO BANTU-INDÍGENA CAXUTÉ**

Jefferson Duarte Brandão

**VALENÇA - BAHIA
2018**

**A PRÁXIS CAMPONESA NOS TERREIROS DA NAÇÃO KONGO-
ANGOLA: MEMORIAL BIOCULTURAL COMO DEFESA DO
TERRITÓRIO ANCESTRAL DA COMUNIDADE DE TERREIRO DO
CAMPO BANTU-INDÍGENA CAXUTÉ**

Jefferson Duarte Brandão

Produto final submetido ao Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Educação do Campo como Pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Educação do Campo – Movimentos Sociais, Trabalho e Educação.

Orientadora: Dr^a Ana Cristina Nascimento Givigi

**VALENÇA - BAHIA
2018**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA DE AMARGOSA - CFP/UFRB
Bibliotecário: André Montenegro – CRB-5ª / 1515

B819p

Brandão, Jefferson Duarte.

A Práxis camponesa nos terreiros da nação kongo-angola: memorial biocultural como defesa do território ancestral da comunidade de terreiro do campo bantu-indígena Caxuté. / Jefferson Duarte Brandão. – Amargosa, BA, 2018.

85f.; il. color; 30 cm.

Orientador: Profª. Dra. Ana Cristina Nascimento Givigi.

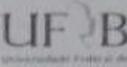
Produto (Mestrado Profissional em Educação do Campo) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. – UFRB – Amargosa, BA. 2018.

Bibliografia: fls. 79-84.

Inclui Apêndices e Anexo.

1. Educação do Campo. 2. Agroecologia. 3. Etnoecologia. I. Givigi, Ana Cristina Nascimento. II. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. III. Título.

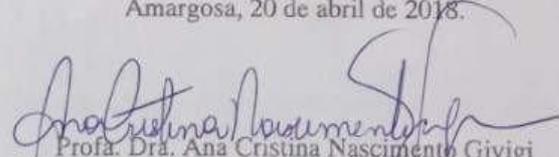
CDD – 379

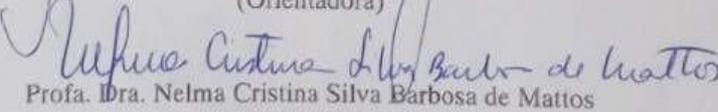
 <p>PPGEDUCAMPO Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo - CFP</p>  <p>CFP CENTRO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES</p>	<p>SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA Centro de Formação de Professores - CFP Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo Site: https://www1.ufrb.edu.br/educacaodocampo/ E-mail: mestrado.campo@cfp.ufrb.edu.br</p>	 <p>UFRB UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA</p>  <p>PPGCI PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO DO CAMPO</p>
--	--	---

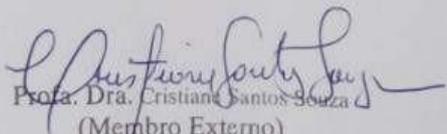
ATA DE EXAME DE DEFESA DO TRABALHO FINAL DE CONCLUSÃO DE CURSO DO MESTRANDO JEFFERSON DUARTE BRANDÃO NO PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO / MESTRADO PROFISSIONAL EM EDUCAÇÃO DO CAMPO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA

Aos vinte dias do mês de abril de dois mil e dezoito, as treze horas e trinta minutos, reuniram-se na sala sete do Pavilhão de Aulas do Centro de Formação de Professores, a Comissão Avaliadora composta pelos Professoras Doutoras Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos e Cristiane Santos Souza (examinadores). E por mim, Professora Doutora Ana Cristina Nascimento Givigi (Orientadora), para examinar o trabalho intitulado: "A Práxis Camponesa nos Terreiros da Nação Kongo-Angola: Memorial Biocultural como defesa do território ancestral da Comunidade de Terreiro do Campo Bantu-Indígena Caxuté", do mestrando Jefferson Duarte Brandão. Após argüição e discussão, a banca examinou, analisou e avaliou o referido trabalho, chegando a conclusão que foi aprovado..... Nada mais havendo a ser tratado, esta Comissão Avaliadora encerrou a reunião da qual eu, lavrei a presente ATA, que após lida e aprovada, vai assinada pelos presentes e encerrada por mim.

Amargosa, 20 de abril de 2018.


Prof. Dra. Ana Cristina Nascimento Givigi
(Orientadora)


Prof. Dra. Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos
(Membro Externo)


Prof. Dra. Cristiane Santos Souza
(Membro Externo)

FICHA TÉCNICA

Fotografias

John Anderson Macedo Santos
Licenciado em História

Dados de Coordenadas Geográficas

José Luiz de Melo Santos
Técnico Agrimensor/ CREA-BA62659-TD

Elaboração de Mapas

Jocimar dos Santos Nascimento
Cadista

Consultoria Bantu-Indígena

Maria Balbina dos Santos
Pedagoga/ Mam'etu Diá Nkisi

DEDICATÓRIA

Dedicado a cada lutadora e lutador do povo que se rebelou contra as injustiças em cada canto do mundo! Dedico também a todas matriarcas que compartilham os fundamentos dos candomblés nos terreiros espalhados por várias partes deste país. Maria Felipa, Presente! Marielle, Presente! Zumbi, presente! Chico Mendes, Presente! Em defesa dos povos e da Biodiversidade!

Demarcação Já! Permanência Indígena e Quilombola na universidade é um direito!

AGRADECIMENTOS

Aos Movimentos Sociais Populares do Campo, das águas e da floresta, em especial o Movimento Por Uma Educação Básica do Campo, que há 20 anos atrás rompeu o silêncio epistêmico e protagonizou a I Conferência por uma Educação Básica do Campo;

À toda família Duarte - do litoral ao sertão - e, em especial à Dona Josefa e Dona Lita, mulheres gigantes e aguerridas, guerreiras que nos inspiram a viver;

À Comunidade de Terreiro do Campo Bantu Indígena Caxuté, em especial à Mam'etu Kafurengá, muki pedagoga do "Tempo". Kiuá Nkongobila! Xetuá Rei das Neves!

À professora orientadora Kiki, por ter topado esse desafio, pela paciência, atenção e compromisso. E as professoras Cristiane e Nelma que participaram da banca examinadora, gratidão pelas contribuições, afeto e apoio;

Aos colegas, professores e servidores da UFRB, em especial aos que fazem do Centro de Formação de Professores uma trincheira de resistência em defesa da Educação;

À todas as turmas da Licenciatura em Educação do Campo – Ciências Agrárias, em especial aos amigos e camaradas da residência. Levarei para sempre o afeto;

À Teia dos Povos, MPP, Povo Tupinambá, Povo Pataxó Ha Ha Hãe pelos aprendizados e construção da luta coletiva, por uma educação para além do capital;

À Organização Parceiros da Sociedade e tod@s camaradas que tecem o amanhã nos inspirando e dando forças para caminhar. Vocês fazem parte da tribo da sensibilidade...

Ao povo da Aldeia de São Fidélis, do Santa Luzia, de Valença - Ba, do Baixo Sul, da Bahia, do Nordeste e da América Latina onde aprendi e ei de aprender muito mais...

Meus modestos agradecimentos ao povo brasileiro por contribuírem diariamente para manter com muito suor o ensino público do nosso país. Cheguei até aqui graças à escola pública da pré- escola à pós-graduação;

Agradeço também a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia pelo apoio.

EPÍGRAFE

“As dores que sentimos, são as liberdades que nos faltam!”
(Manifesto de Córdoba, Argentina 1918)

“Os filósofos se limitam a interpretar o mundo de diferentes maneiras, o que importa e transformá-lo.” (Karl Marx)

“Retomar, aquilombar e aldear, para semear o que virá”
(Taata Sobode)

A PRÁXIS CAMPONESA NOS TERREIROS DA NAÇÃO KONGO-ANGOLA: MEMORIAL BIOCULTURAL COMO DEFESA DO TERRITÓRIO ANCESTRAL DA COMUNIDADE DE TERREIRO DO CAMPO BANTU-INDÍGENA CAXUTÉ

RESUMO: Ao longo desta escrita dialogamos tanto com algumas das categorias presentes na Educação do Campo, como também trouxemos alguns elementos históricos que contextualizam parte do processo de construção da práxis política e cultural dos Povos de Matriz Africana no Brasil, com destaque para o legado dos povos Bantu. Assim buscamos lançar mão de um trabalho alicerçado na perspectiva decolonial, onde trajetória, memória, luta e condução epistêmica se inter-relacionam em uma práxis libertadora e portadora de uma resistência ancestral. Para a realização desse produto, catamos muitas jinsaba e circulamos saberes com anciãos, mestres e mestras comunitários e entramos “mata a dentro” com o Caboclo Rei das Neves (cuidador e protetor da roça do Terreiro Caxuté) construímos um “memorial vivo” com plantas coletadas na comunidade, localizado acima da gameleira do Caxuté. Para isso, elegemos sete plantas nativas da Mata Atlântica, entre as mais utilizadas pela Comunidade. No intuito de conservá-las como patrimônio biocultural do terreiro, apresentamos um mapeamento detalhado do território utilizado para coletar as plantas e realizar outras atividades cotidianas da Comunidade Caxuté durante suas celebrações e práticas camponesas.

Palavras Chave: Etnoecologia; Candomblé; Educação do Campo; Agroecologia; Baixo Sul da Bahia

**THE PEASANT PRAXIS IN THE TERREIROS OF THE KONGO-ANGOLA:
MEMORIAL BIOCULTURAL COMO DEFESA DO TERRITÓRIO ANCESTRAL DA
COMUNIDADE DE TERREIRO DO CAMPO BANTU-INDÍGENA CAXUTÉ**

ABSTRACT: Throughout this writing we have dialogued with some of the categories present in the Field Education, as well as bringing some historical elements that contextualize part of the process of construction of the political and cultural praxis of African Peoples in Brazil, with emphasis on the legacy of Bantu peoples . Thus we seek to use a work based on the decolonial perspective, where trajectory, memory, struggle and epistemic conduction interrelate in a liberating praxis and bearer of ancestral resistance. For the realization of this product, we hunt many jinsaba and circulate knowledge with elders, masters and community teachers and enter "kills in" with Caboclo Rei das Neves (caretaker and protector of the Terreiro Caxuté farm) built a "living memorial" with plants collected in the community, located above the Caxuté gameleira. For this, we chose seven native plants of the Atlantic Forest, among the most used by the Community. In order to preserve them as a biocultural heritage of the terreiro, we present a detailed mapping of the territory used to collect the plants and perform other daily activities of the Caxuté Community during its celebrations and peasant practices.

Keywords: Ethnoecology; Candomblé; Field Education; Agroecology; Southern Bahia Low

LISTA DE ABREVIATURAS

AATR - Associação dos Advogados de Trabalhadores Rurais da Bahia
ABA AGROECOLOGIA - Associação Brasileira de Agroecologia
ACULTEMA - Assoc. Religiosa e Cultural Terreiro Caxuté Tempo Marvila Senzala do Dendê
CEFET - Centro Federal de Educação Tecnológica
CFR - Casa Familiar Rural
CGMA - Coordenação-Geral de Matéria Administrativa
CETA - Movimento de Trabalhadores Rurais Assentados, Acampados e Quilombolas
CVI - Companhia Valença Industrial
EMARC - Escola Média de Agropecuária Regional da CEPLAC
EMITEC - Ensino Médio por Intermediação Tecnológica
EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
Escola Caxuté - Primeira Escola de Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia
FCP - Fundação Cultural Palmares
FEAB - Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasileira
IFBA - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia
IFBAIANO - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano
FUNDEB - Fundo Nacional de Educação Básica
GINI - Índice Utilizado na Avaliação da Concentração de Renda
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IDEB - Índice de Desenvolvimento da Educação Básica
IDH - Índice de Desenvolvimento Humano
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
JA Baixo Sul - Juventude Associativista do Baixo Sul da Bahia
LA VIA CAMPESINA - Articulação Mundial de Camponeses
MPP - Movimentos de Pescadoras e Pescadores Artesanais
MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MLT - Movimento de Luta pela Terra
MSTB - Movimento Sem Teto da Bahia
NTE 06 - Núcleo Territorial de Educação 06
OPS - Organização Parceiros da Sociedade
PRONERA - Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária
RESEX - Reserva Extrativista
SDR - Secretaria de Desenvolvimento Rural da Bahia
SEPROMI - Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade
TEIA DOS POVOS - Articulação de Movimentos Camponeses e Povos e Com. Tradicionais
TEO - Tecnologia Empresarial Odebrecht
UFRB - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
UNEB - Universidade do Estado da Bahia
UNILA - Universidade Federal da Integração Latino-Americana

FIGURAS

Imagem 1: Mapa do Baixo Sul (Superintendência de Estudos Econômicos – SEI).

Imagem 2: Valença - BA, vista do porto.

Imagem 3: Igreja de São Fidélis, Valença – BA.

Imagem 4: Frondosa Gameleira

Imagem 5: Barracão Terreiro Caxuté

Imagem 6: Mapa dos etnoecossistemas do Caxuté

Imagem 7: Mãos na nsaba

Imagem 8: Murici na mata

Imagem 9: Murici

Imagem 10: Ingá

Imagem 11: Ingá na mata

Imagem 12: Canela de Velho

Imagem 13: Canela de Velho na mata

Imagem 14: Tinteiro Miúdo

Imagem 15: Tinteiro Miúdo na mata

Imagem 16: Bete Cheiroso

Imagem 17: Bete Cheiroso na mata

Imagem 18: Pau-pombo

Imagem 19: Pau-pombo na mata

Imagem 20: Capianga

Imagem 21: Capianga na mata

Imagem 22: Mosaico

Imagem 23: Gameleira

Imagem 24: Gameleira raízes

Imagem 25: Dendezeiro

Imagem 26: Encruzilhada

Imagem 27: Riacho pedrinhas

Imagem 28: Riacho

Imagem 29: Bambuzeiro

Imagem 30: Fonte

Imagem 31: Mangue

SUMÁRIO

1.0 – A rudia que sustenta meu caminhar	15
1.1 – Encruzilhando	17
1.2 – Resistir para decolonizar	18
1.3 - Educação do Campo, ocupando o latifúndio do saber!	22
2.0 – Memória Biocultural	27
2.1 – Etnoecologia	28
3.0 – Baixo Sul da Bahia: chão que cultiva gente	29
3.1 – “Valençanas raízes”	33
4.0 - Candomblé Bantu (Kongo-Angola).....	36
5.0 - Comunidades de Terreiro do Campo: lá na roça tem candomblé.....	39
5.1 – Na fartura de Kabila: o nguédia é sagrado	43
6.0 - Comunidade Caxuté.....	45
6.1 – Nzó Nkasuté de onde vem essa raiz?	46
6.2 – Mam’etu Kafurengá dá a luz ao Caxuté	46
6.3 – Engajamento e Resistência	47
7.0 – Indo no mixitu colher nsaba com Katendê	50
7.1 – Murici (<i>Byrsonima sericea</i>)	53
7.2 – Ingá (<i>Inga edulis</i>)	55
7.3 – Canela de Velho (<i>Miconia albicans</i>)	57
7.4 - Tinteiro Miúdo (<i>Miconia minutiflora</i>)	59
7.5 – Bete Cheiroso (<i>Piper caldense</i>)	61
7.6 – Pau - pombo (<i>Tapirira guianenses</i>)	63
7.7 – Capianga (<i>Vismia guianenses</i>)	65
8.0 – Nas matas da jurema: etnoecossistemas do Caxuté	67
8.1- Gameleira	69
8.2 – Dendezal.....	71
8.3- Encruzilhada.....	72
8.4 - Riacho das Pedrinhas.....	73
8.5 - Riacho do Bambuzal.....	74
8.6 – Fonte.....	75
8.7 – Raiz do Manguezal	76
9.0 - O quanto ainda teremos que caminhar	78
Referências bibliográficas.....	79
Apêndice	84
Anexo	85

1.0 – A rudía que sustenta meu caminhar

“Eu passo, eu passo pela mata eu passo (...)”
(Cantiga entoada pelo Caboclo Rei das Neves)

A “rudía” é o torço de pano muito comum entre as mulheres camponesas nordestinas que o utilizam para carregar a lata de água na cabeça - ao mesmo tempo utilizam-na também nas mãos para segurar crianças e levar objetos. Assim andam léguas conseguindo percorrer o caminho e equilibrar o vaso sem derramar o conteúdo. Peço um pouco de “sabedoria” para essas mulheres - entre elas mainha (Dona lita) e vovó (Dona Josefa) para que a partir das suas rudías sigam[os] ensinando [e aprendendo] um pouquinho mais sobre essa arte do equilíbrio e da força - para que assim caminhe nestas linhas de palavras e potenciais, ações que não de germinar ganhando forma, jeito e relevância em muitas vidas.

Nasci em Valença – Ba, cresci “roceirando” pela Aldeia de São Fidélis e cultivando amor pelo Baixo Sul da Bahia - desde muito cedo tive influências do Candomblé por parte da família de mainha, pois minha bisavó Dona Francisca, mantinha uma “Casa de Santo” no povoado de Burietá, no município de Teolândia – BA (Foi lá a primeira vez que pude fazer parte da mesa de sete meninos para comer caruru). Minha tia-avó Dona Isabel, mantém atualmente um Centro de Umbanda no mesmo distrito. Meu avô materno Hermógenes foi iniciado por Mam’etu Kasanji, chegando a trabalhar alguns anos no sítio que ela possuía no Orobó - povoado de muita cultura e produção agrícola em Valença.

Por parte de vovó Josefa (avó materna) foi onde tive mais contato com tradições de origem africana e indígena - pois, era convidada para ajudar em carurus de várias comunidades, onde logo após as rezas todos/as se juntavam para fazer muita roda de samba e tocar aos caboclos. Ela, muito dedicada, usava as ervas para rezas e benzeduras - possui inúmeros afilhados espalhados em várias comunidades e cidades vizinhas. Através de Sr. Gregório, atual esposo de vovó Josefa - tivemos contato com várias técnicas de pesca e os cestos de samambaia -, saímos muitos finais de semana e pescamos, colocamos laços de açoite e de bater. Desse modo, de muito cedo minha relação com a roça sempre foi um elo com a ancestralidade - desde tirar folhas para vovó rezar [junto as] crianças ou outros membros da Comunidade da Aldeia de São Fidélis, até coletando dendê além de outras plantas

utilizadas tanto para comercialização quanto para uso caseiro - como as folhas de tempero na preparação de pratos típicos da culinária local.

No ensino médio, ingressei na Escola Média de Agropecuária Regional - EMARC da Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira CEPLAC – VA. De lá passei a me envolver com o cooperativismo, a agroecologia para, logo em seguida, atuar junto a militância estudantil e camponesa, concluindo a formação em Técnico em Agropecuária. Iniciei então uma formação em aquicultura no Centro Federal de Educação Tecnológica - CEFET, e me engajei na Juventude Associativa do Baixo Sul - JA Baixo Sul além de outras Organizações Parceiras da Sociedade, atuando com a educação popular e formação política junto a outros jovens.

Em 2009 realizei o sonho de ingressar na primeira turma de Tecnologia em Agroecologia da UFRB - foi muito importante essa conquista, pois alguns anos antes havia participado ativamente das manifestações que sucederam em defesa da criação dessa universidade. Passei a participar do Agrovida - um coletivo que abrigava principalmente filhos de agricultores - da Federação dos Estudantes de Agronomia do Brasil – FEAB e a Associação Brasileira de Agroecologia - ABA. Em 2011, a recém criada Universidade Federal da Integração Latino Americana - Unila abriu seleção com novos cursos, com isso parto rumo à fronteira trinacional, a fim de fortalecer minha aproximação com *La Via Campesina* e os movimentos sociais de luta pela terra - acompanhando atividades em vários países na América do Sul, onde me aproximei da pauta indígena e as cosmovisões Latino-americanas. Em 2014, retornei para Valença após a conclusão do Bacharelado em Desenvolvimento Rural e Segurança Alimentar.

Em relação à Comunidade Caxuté, minha trajetória também se inicia em 2009, onde - a convite de Tata Kisaba Gilberto - passei a frequentar o terreiro com o objetivo de trabalhar junto às plantas. Dediquei-me, então, a realizar andanças com o Caboclo Rei das Neves e, no ano de 2010, Mametu Kafurengá, iniciou os primeiros fundamentos de minha iniciação na Comunidade Caxuté. Em 2012 fui suspenso como Taata Kisaba da roça e completei a obrigação de três anos em dezembro 2017. Ao longo desses anos colaborei com a Primeira Escola de Matriz Africana do Baixo Sul da Bahia – Escola Caxuté, onde o coletivo do terreiro construiu o Projeto Viver Terreiros resultando na Vivência Internacional anual que ocorre durante a Kizomba Maionga.

Estive ativamente participando dos projetos que resultaram nos prêmios de reconhecimentos da Fundação Cultural Palmares (2014) e do IPHAN (2015). Essa dedicação e militância coletiva possibilitaram representar a Comunidade de Terreiro do Campo Bantu Indígena Caxuté, na Teia dos Povos. Tenho estado junto à outros na construção de espaços de militância com as comunidades quilombolas e territórios pesqueiros tradicionais do Baixo Sul da Bahia. Ao longo desses nove anos de caminhada junto às águas, matas e raízes da Gameleira do Caxuté, participando e co-organizando atividades diversas de formação na Escola Caxuté ou em universidades e outras organizações sociais - em espaços de conferências e conselhos municipais e estaduais.

1.1 – Encruzilhando

Para início de conversa evocamos a encruzilhada não como um labirinto - onde quem se encontra diante dela irá se perder -, pelo contrário, em nossa perspectiva ela é um cruzar de estradas que simboliza o encontro - por isso mesmo é que fazemos dela nosso ponto de partida, início do caminhar - a fim de tecer fios, desamarrar nós e abrir caminhos. Este trabalho é movido pela intrínseca relação entre diferentes conhecimentos, tendo em vista que recorreremos tanto ao saber científico como às sabedorias - sendo o primeiro fruto de construções acadêmicas e políticas críticas que buscam romper com narrativas científicas, que tentam subordinar o segundo. Nesse sentido, as sabedorias - para nós - devem ser compreendidas como um fazer ancestral dos povos e comunidades, e sua aplicação se sustenta na “labuta” do dia-a-dia - experiências ao longo da vida transmitidas, muitas vezes oralmente e comunitariamente, de geração em geração.

Trata-se de um fazer que ensina, educa e viabiliza jeitos e modos de conhecer a vida, e resolver situações críticas aprendendo uns com outros. Pretendemos refletir sobre o percurso teórico e orientações metodológicas utilizadas, partindo do princípio de que métodos, técnicas e bases conceituais foram selecionadas conforme a perspectiva teórica eletiva pelo autor - por meio da dinâmica presenciada ao longo da revisão bibliográfica e discursiva sobre o tema em debate. Refutamos o discurso de neutralidade científica que vigora no positivismo ainda muito influente em meio àqueles/as que camuflam suas opções políticas,

partindo de uma suposta racionalidade acadêmica, que prega a dicotomia entre pesquisador e supostos objetos a serem estudados.

Este produto final do Mestrado Profissional em Educação do Campo na UFRB/CFP, é nada mais nada menos do que a certeza de que a rudia de minhas mães trouxeram-me até aqui - desenvolvendo-me junto aos coletivos, colaborando com lutas sociais e ajudando a fazer o “tempo girar” em minha comunidade Caxuté. Antes dele, desenvolvemos uma pesquisa que o fundamenta: *“A Práxis Camponesa nos Terreiros da Nação Kongo-Angola: contribuições etnoecológicas para a Educação do Campo”*, que teve o objetivo de alicerçar reflexões teórico-metodológicas e conceituais, as quais permitiram sistematizar a vinculação da Comunidade Caxuté com os bens naturais, a partir da construção do “Memorial Biocultural: defesa do território ancestral da Comunidade de Terreiro do Campo Bantu-Indígena Caxuté”.

A realização desse trabalho implicou em catarmos muitas jinsaba, circular saberes com anciãos, mestres e mestras comunitários, entramos “mata a dentro” com o Caboclo Rei das Neves - cuidador e protetor da roça do Terreiro Caxuté. Construimos um “memorial vivo” com plantas coletadas na comunidade, localizada acima da gameleira do Caxuté. Para isso, elegemos sete plantas nativas da Mata Atlântica entre as mais utilizadas pela Comunidade. No intuito de conservá-las como patrimônio biocultural do terreiro, apresentamos um mapeamento detalhado do território utilizado a fim de coletar as plantas e realizar outras atividades cotidianas desta Comunidade durante suas celebrações e práticas camponesas.

1.2 – Resistir para decolonizar

Onde estão os elementos particulares e universais acerca do modo de vida dos povos originários antes e depois da chegada dos colonizadores? Como essa discussão está situada e se engendra ao meu trabalho? Por que escolher essa via de encruzilhada, para a qual o campo nos levou? Somente poderemos avançar no debate acerca desses pontos quando refletimos sobre como foi desenvolvido o processo colonial na América Latina - daí perceberemos que, mesmo após mais de cinco séculos de imposição colonial, ainda perpetua desde a gênese dos estados

nacionais Latino-americanos. Temos muito a aprender com a resistência amefricana (GONZALEZ, 1988) e a produção cosmopolítica ameríndia, por exemplo.

Dialogamos com (FANON, 1968) quando este afirma que o colonizador tenta anular os colonizados em todas as dimensões da existência, seja física ou psicologicamente para, assim, anular sua resistência. Neste sentido, a colonialidade implica na anulação do pensar do outro, “povos colonizados”, e a lógica que prevalece é a do colonizador que impõe sua autoridade mediante o poder sendo que “a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado” (QUIJANO, 1999: 99-100). As noções de “raça” e “cultura” operam assim como um dispositivo taxonômico que geram identidades opostas entre si. Neste sentido, o colonizador se investe de poder sobre o outro.

Justamente por contrapor à verticalização e homogeneização do pensamento eurocêntrico, queremos questionar sua hegemonia e lançar mão de conceitos comuns aos povos e comunidades que se expressam a partir das dimensões do sentir e pensar a vida, levando em consideração as mais variadas formas de existência, a fim de romper com “a assimetria desse diálogo entre culturas e epistemologias diversas” (LORA, 2014: 63). Para isto é necessário edificar saberes desde as perspectivas dos sujeitos oprimidos, produzindo e emergindo outros saberes não-coloniais. Como expressam os autores a seguir:

A “decolonialidade” consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492 (COSTA; GROSFUGUEL, 2016: 17).

Para continuar nossa caminhada, faz-se necessário evocar a ancestralidade - não como mero termo descritivo em um texto, mas princípio portador de um elo que conecta/liga as descendências dos cultos de matriz africana, pois para nós a mesma se traduz como um fio condutor da memória histórica que tece a vida de um povo e, ao mesmo tempo o desloca -, em um diálogo que rompe a fronteira temporal entre passado e presente ao rememorar as tradições que nossos antepassados viveram - às quais expressam a partir do “sentir” - sobre o porquê chegaram até ali, no momento histórico vivido. Podemos destacar o princípio do Bem Viver entre os conceitos e estratégias de luta insurgentes na América Latina, uma expressão

andina derivada dos termos Sumak Kawsay (Quíchua), Suma Qamaña (Aímara) e Teko Porã (Guaraní):

Os indígenas nativos percebem a complementaridade com uma visão multidimensional, com mais premissas do que o Sim e o Não. Inach ou inaj em aimara é um ponto de encontro, de integração de equilíbrio. Na complementaridade da comunidade, o indivíduo não desaparece, mas emerge na sua capacidade natural dentro da comunidade. É um estado de equilíbrio entre comunidade e individualidade. (MAMANI, 2010: 19). [Tradução nossa].

A perspectiva do Bem Viver tem potencializado a luta política dos povos originários na América do Sul em contraposição ao discurso desenvolvimentista e neoliberal, pois:

As muitas nações indígenas nativas do norte ao sul do Abya Yala têm diferentes formas de expressão cultural, mas todas emergem do mesmo paradigma comunitário: concebemos a vida de maneira comunitária, não apenas como uma relação social, mas como uma profunda relação de vida. Por exemplo, as nações Aymara e Quechua concebem que tudo vem de duas fontes: Pachakama ou Pachatata (pai cosmo, energia ou força cósmica) e Pachamama (Mãe Terra, energia ou força telúrica), que geram todas as formas de existência. (MAMANI, 2010: 19). [Tradução nossa].

O que temos visto na última década é uma ampla discussão dessa concepção nos países andinos além de uma emergência contínua desse debate na América do Sul, com forte protagonismo das comunidades tradicionais, destacadamente os povos ameríndios. Ainda assim tem ocorrido variadas críticas principalmente quando o Estado tenta dialogar com esses conceitos na esfera institucional.

O bem viver germina sendo cultivado pela cosmologia dos povos andinos e desabrocha em múltiplas construções que tem potencializado as lutas do povo negro, campesino e moradores das periferias por toda América Latina. Por isso, não se trata de uma filosofia homogeneizadora, mas pelo contrário tem se constituído em um embrionário despertar de epistemologias e cosmovisões conectadas às resistências contextualizadas dos povos e seus territórios. Podemos também estabelecer um diálogo com a perspectiva *ubuntu* que emerge da África - Bantu - e tem avançado como uma episteme potente no enfrentamento ao pensamento colonial. *U"buntu* e filosofia do viver, sentir e pensar: “ubu-ntu” é a categoria fundamental ontológica e epistemológica do pensamento africano dos falantes da

língua bantu. É a indivisível un-idade e total-idade da ontologia e epistemologia” (RAMOSE, 2002: 2).

O termo tem origem na África Bantu e expressa um sentido de coletividade substancial sem o qual não podemos expressar a plenitude da nossa humanidade “só somos, sendo todos juntos” (NOGUEIRA, 2011: 3):

O provérbio *Gikuyu, Kiunuhu gitruagwo* - A avareza não alimenta - diz muito da perspectiva *ubuntu* e pode facilmente ser associado à ética *ubuntu*, porque se a realização de uma pessoa passa pelas outras, significa que a capacidade de partilhar com as outras é fator indispensável na construção individual. Neste sentido, a generosidade é exaltada num sentido cada vez menos convencional, não se trata de ofertar, doar recursos ou fazer das outras pessoas um objeto da caridade individual (Ibidem).

O que podemos notar a partir da prática do saber viver *ubuntu* é que a compreensão de fazer parte do mundo, necessariamente encontra-se aliada com o princípio de estar junto a outras pessoas - não há como estar no mundo e exercer nossa humanidade se não fizermos isso de maneira coletiva assim como nos alerta o povo da etnia Zulu “Umuntu Ngumuntu Ngabantu” - Uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas (Ibid.: 1).

Apesar da recente ampliação dessas concepções nos espaços políticos e intelectuais, é necessário que façamos a crítica contundente sobre como o saber colonial influência e atravessa hierarquicamente a construção do conhecimento, pois não é à toa que - a despeito da internet e todo aparato técnico-informacional do presente -, ainda tenhamos imensa dificuldade de fazer girar estes conceitos seja em África ou na América Latina, por exemplo - dentro do continente Latino-americano não percebemos essa partilha epistemológica, principalmente, na academia, que segue refém da episteme hegemônica colonizadora. Tão importante quanto revolucionar a forma de pensar e de se comunicar é também perceber e descobrir outras formas de sentir, por tanto, para abalar a ordem colonial e romper com a submissão à não-vida “do mundo das mercadorias”, aceitamos e espalhamos o convite de defesa da natureza feito pelos Yanomamis ao traduzirem, e nos convidarem para ouvirmos os espíritos que se zangam com a morte da floresta: “Gostaria de lhes fazer ouvir a voz dos xapiripê (...). Assim, talvez eles queiram a defender conosco?” (KOPENAWA & ALBERT, 2010 *apud* TIBLE, 2012: 165).

1.3 - Educação do Campo, ocupando o latifúndio do saber!

“Se não existe uma vinculação espiritual entre o que ensina e o que aprende, todo ensino é hostil e por conseguinte infecundo. Toda a educação é uma longa obra de amor aos que aprendem (...)” (Manifesto de Córdoba, 1918).

Este trabalho é fruto de um processo histórico empenhado por diversos sujeitos coletivos que, desde os variados “cantos” de atuação - movimentos sociais, universidades, escolas públicas, militância política etc. -, se empenharam na construção de um projeto ao qual somamos no compromisso de defender e ampliar o legado de uma educação emancipadora. O Mestrado Profissional em Educação do Campo da UFRB foi criado em 2012, e é a primeira pós-graduação *stricto sensu* nesta área em todo o país - surgiu com a co-participação de organizações, movimentos sociais e pesquisadores, sendo que os processos de seleção têm contado com candidatos de quatro entre as 5 regiões do país: Norte, Nordeste, Centro-oeste e Sudeste - além disso, tem sido ocupado por membros de organizações sociais, profissionais da rede pública de ensino e outras instituições que atuam no campo.

Sua proposta metodológica de alternância e construção de produtos têm possibilitado a atuação de sujeitos que, historicamente, estiveram à margem da universidade brasileira - principalmente quanto à pesquisa e pós graduação, ainda tão elitizadas no país. A Educação do Campo surge justamente como contraponto à hegemonia imposta pela educação bancária, emergindo das entranhas dos movimentos sociais de luta pela terra em vários rincões do país em meio à ocupações, marchas, jornadas de luta, acampamentos e assentamentos, reivindicando "o direito de pensar a pedagogia desde a sua realidade específica, mas não visando somente a si mesmos: a totalidade lhes importa, e é mais ampla do que a pedagogia" (CALDART, 2012: 264).

Torna-se, assim, uma educação que surge enquanto contestação à lógica excludente e opressora da escolarização burguesa e urbanocêntrica, onde os conteúdos transmitidos por meio do currículo, pedagogia e estrutura física das escolas públicas reforçam a exploração pelo sistema capitalista. A Educação do Campo se contrapõe ao projeto de educação hegemônico na sociedade brasileira, questionando suas bases política e curriculares - que são patrocinadas pelo Estado,

e impulsionadas pelo neoliberalismo, o qual concebe a educação enquanto mercadoria. O projeto reivindicado pelos sujeitos mobilizadores da I Conferência Nacional: “Por uma Educação Básica do Campo”, realizada na cidade de Luziânia - GO, de 27 a 31 de julho de 1998, lançaram uma carta final abrangendo um conjunto de desafios e compromissos que foram desde a vinculação da Educação do Campo em um projeto popular de desenvolvimento nacional até a luta por políticas públicas de direito à educação (FERNANDES et al., 1998).

Ao longo dos anos, os Movimentos Sociais vêm produzindo reflexões sobre sua história e memória, concepções, valores e projetos de sociedade, de campo e de transformação social (ARROYO, 2007 *apud* SOUZA; BELTRAME, 2010), construindo a Educação do Campo desde a práxis das contribuições teóricas da Pedagogia socialista - alicerçada no materialismo histórico dialético e na luta de classes, além de experiências praticadas em levantes revolucionários -; Pedagogia do oprimido - sustentada na educação popular e libertadora -; Pedagogia do movimento - síntese das duas primeiras, e fruto das experiências educativas sistematizadas a partir da luta social no campo brasileiro.

O Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária - PRONERA, a Pedagogia da Terra, as Licenciaturas em Educação do Campo e Centros de formação são frutos desta luta que os movimentos sociais populares do campo - notadamente o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST - tem construído desde a dimensão formativa, pautando uma “ressignificação dos processos educativos escolares, na perspectiva da formação de sujeitos da transformação social e autotransformação humana” (CALDART, 2006 *apud* LIMA, 2011: 122). Não apenas ocupando as instituições de ensino mas, principalmente, construindo uma práxis formativa nas organizações sociais e sujeitos que nelas militam. Quando reconhecemos a dinâmica histórica da questão agrária no Brasil, percebemos que houveram dois povos inicialmente atacados na “aventura colonial sangrenta” de Portugal contra as terras do novo mundo.

De um lado, os povos originários - indígenas - que tiveram suas terras roubadas e, por outro, os povos africanos que foram sequestrados, retirados de suas terras. Compreendendo o caráter perverso dessa invasão parece oportuno trabalhar uma Educação do Campo que reconheça o papel do povo negro e suas contribuições para o território camponês brasileiro. A Lei Nº 10.639/2003 e o seu substitutivo - Lei Nº 11.645/2008, que este ano completa 10 anos traz uma

possibilidade importante de trabalharmos história e cultura afro-brasileira e indígena nas instituições de ensino do país. Entretanto, um conjunto de pesquisas a exemplo de (CRUZ, 2008; FERNANDES, 2013) têm constatado que existem ainda inúmeras dificuldades para a implementação dessa lei bem como como desafios vinculados à formação de professores, no enfrentamento da negação do Estado laico em instituições de ensino não confessionais etc.

Outro ponto que nos interessa muito é caracterizar a escassez de trabalhos que apresentem referenciais didáticos e pedagógicos envolvendo a aplicação da lei 11645/08 no ensino das ciências agrárias, exatas e biológicas. Essa dificuldade é fruto de simultâneas violações históricas que revelam as “cidadanias mutiladas” pelo Estado brasileiro (SANTOS, 1996). Nossa tarefa é realmente árdua - quando nos damos conta de que o campesinato já se encontra à margem da educação pública oficial. O que dizer acerca das comunidades negras do campo? Imaginemos então pensar em encontrá-las presentes nos currículos dos estabelecimentos de ensino oficial, conteúdos que retratam modos de vida e a contribuição histórica do campesinato negro - ainda que tenhamos aprovada nas diretrizes curriculares da base nacional para a educação escolar quilombola, desde 2012, um grande avanço!

Por si só, as leis não garantem nem a formação dos professores nem que os projetos pedagógicos das escolas deem conta de tamanha demanda política e social, pois como destaca (ARRUTI, 2017) existe um conjunto de escolas em áreas quilombolas no Baixo Sul da Bahia, por exemplo, que foram simplesmente impulsionadas pela municipalidade a fim de ampliarem o repasse de recursos do Fundo Nacional da Educação Básica - FUNDEB, sem que isso alterasse necessariamente a forma da instituição se relacionar com as comunidades.

Diversas comunidades negras têm lutado pelo reconhecimento das suas especificidades e a elaboração de políticas públicas que lhes garantam direito à educação, destacamos o caso das pescadoras e pescadores artesanais - que têm construído estratégias de formação política e educacional a partir do Movimento de Pescadores e Pescadoras Artesanais MPP - desde a Escola das Águas, com experiências que levam em consideração os saberes da população pesqueira tais como as dinâmicas das marés e a lua, indicando assim qual o dia de aula e qual o dia de pesca. Nesse sentido, destacamos a importância de uma educação contextualizada às especificidades das Comunidades de Terreiro. Conforme o mapeamento da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial do Governo do Estado

da Bahia - SEPROMI (2012), nos terreiros do Baixo Sul mais de 77% dos residentes e mais 84% das lideranças não possuem ensino fundamental completo.

Como enfatizou a grande Yalorixá baiana Mãe Beata do Ilê Omi Oju Aro, em Nova Iguaçu - RJ: “Se a escola excluir os alunos de candomblé, a escola não merece nenhum respeito!”. Com vistas a ocupar e subverter a ordem desses espaços em que vigora o racismo institucional, destacamos também a experiência da Comunidade de Terreiro do Campo Bantu Indígena Caxuté, localizado em Valença – Ba, que mantém a Escola Caxuté há 14 anos e, em 2014, recebeu o prêmio Culturas Afro-Brasileiras pela Fundação Cultural Palmares. Em 2015 foi premiado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, pela prática de salvaguarda deste patrimônio imaterial que consiste na Escola Caxuté. O Memorial Biocultural construído neste trabalho busca contribuir com a sistematização das experiências ancestrais desta Comunidade por meio das relações com os bens naturais localizados no território utilizado pela Comunidade Caxuté.

Especificando as múltiplas trajetórias e estratégias elaboradas no campo desta educação - reivindicada pelos sujeitos coletivos do campo e de comunidades tradicionais -, que afirmamos a importância do reconhecimento das várias formas de conhecimentos gestadas por esses povos que, ao longo do tempo, conduziram sua resistência podendo assim serem postas hoje à serviço de uma ampla aliança em defesa de uma educação contra-hegemônica e emancipadora, portadora de um saber descolonizado:

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos. Distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão se comprometendo, na práxis, com a sua transformação; segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação (FREIRE, 2005: 40).

É fundamental a emergência de novas alianças e estratégias para o engajamento dos setores populares na busca de uma Educação do Campo fortalecida, que dialogue a partir da aplicação da Lei Nº 11.645/2008; Diretrizes Curriculares Étnico-raciais; educação quilombola; as emergentes “pedagogias”; pedagogia do Terreiro e demais pedagogias populares -, elaborando orientações e mobilizações que tenham entre seus objetivos o alicerce de projetos educacionais,

que sirvam de referência para a proposição de práticas e currículos capazes de denunciar a discriminação secularmente sofrida pelas populações negra e indígena no país. E, ainda, para mostrar que esses povos apesar do não reconhecimento vem contribuindo historicamente para a construção de saberes que são imensamente relevantes para a sociedade por isso necessitam ser socializados nos espaços educativos.

2.0 – Memória Biocultural

Em um futuro não muito distante, um “proletariado ambiental” – cujos sinais já aparecem – surgirá quase inevitavelmente da combinação de degradação ecológica e dificuldades econômicas, particularmente na base da sociedade (Foster, 2015).

Cada vez mais os Povos e Comunidades Tradicionais têm reivindicado seus territórios ancestrais - no sentido de que suas histórias, memórias e modos de vida estão umbilicalmente entrelaçados no trato com a natureza. A terra e a vida são, assim, resistência e base estratégica de luta, antídoto para a superação da “amnésia biocultural” (PETERSEN, 2015) que se materializou na desterritorialização dos povos, marcadas pela poluição e artificialização da vida. Compreender a memória biocultural possibilita estabelecer um elo de diálogo íntimo com a natureza, pois permite um retorno à conexão que infelizmente tem se tornado cada vez mais escassa por parte de uma imersão cada vez maior da humanidade dentro de um modelo econômico global, capitalista e industrial.

Nesse sentido, dois importantes pesquisadores mexicanos, precursores da etnoecologia, afirmam que:

Como indivíduos e povos, a espécie humana também tem memória, e isso permite revelar as relações que a humanidade estabeleceu com a natureza, deu suporte e se constituiu em referência para sua existência, ao longo da história. Embora todas as espécies possuam, em teoria, uma memória que lhes permita manter e sobreviver no cenário mutável da história natural, a espécie humana é a única que pode tornar-se consciente, revelando a si mesma, as memórias que compõem sua própria história com a natureza. A memória da espécie humana é, pelo menos, tripla: genética, linguística e cognitiva, e expressa-se na variedade ou diversidade de genes, línguas e conhecimento ou sabedoria (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2008: 13). [Tradução nossa].

Para superar a monocultura da mente que é “ultradominadora e colonizadora” (SHIVA, 2003: 21), os povos têm que manter viva a sua memória biocultural, lutando incessantemente pelo direito ao território, autonomia política, soberania econômica e produtiva, defendendo a biodiversidade e semeando suas tradições culturais às novas gerações.

2.1 – Etnoecologia

A etnoecologia traz uma proposta de compreensão do uso cultural dos bens ambientais de certo grupo de sujeitos em dado território, a partir das “eco-lógicas” - endógenas -, saberes e fazeres de uma comunidade ou determinado povo organizado ao longo de gerações, possibilitando um processo de co-evolução entre sociedade e natureza dentro de determinado espaço. A etnoecologia busca compreender as conexões existentes entre plantas, território e modos de vida de um grupo, por exemplo. Podemos compreender a etnoecologia como “estudo do complexo integrado pelo sistema de crenças - *kosmos* -, o conjunto de conhecimentos - *corpus* - e de práticas produtivas - *práxis*” (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009: 41), possibilitando uma compreensão das relações estabelecidas entre a interpretação bem como uma leitura dos processos envolvidos no uso e manejo dos sistemas naturais.

A perspectiva etnoecológica está ligada umbilicalmente como “lida” diária das populações tradicionais no manejo e nas relações sociais comunitárias estabelecidas desde uma profunda aliança com a natureza, contrapondo-se, assim à visão ludibriadora do mito moderno da natureza intocada, criticado por (D IEGUES, 2000), no qual esta deveria ser isolada da convivência humana - para a sua preservação em áreas naturais - a partir de reservas, parques ou similares. Por este motivo, reafirmamos o fato de que compreender as realidades dos povos desde a etnoecologia significa tecer diálogos com os diferentes modos de vida co-evoluídos ao longo dos tempos, em um contato direto entre humanidade e natureza permitindo o estabelecimento de relações sócio-bio-culturais, que se traduzam em um verdadeiro patrimônio comum.

O território do Baixo Sul da Bahia é formado por quinze municípios, dos quais sete compõem a Costa do Dendê: Valença, Taperoá, Cairu, Nilo Peçanha, Ituberá, Igrapiúna e Camamu - juntamente com o município de Maraú, território do Litoral Sul -, e tem na agricultura uma das principais atividades visto que a maior parte dos municípios que o compõem possuem população rural maior que a urbana, conforme dados do IBGE (2010 *apud* CGMA, 2015). Destacamos que a população do campo representa mais de 45% (quarenta e cinco) por cento dos habitantes do Baixo Sul da Bahia. No entanto, mesmo com mais de 22 mil estabelecimentos da agricultura familiar, cerca de 1.400 famílias assentadas, aproximadamente 100 (cem) comunidades pesqueiras artesanais, uma aldeia indígena, dezenas de Comunidades Quilombolas (SDR, 2015) e 116 (cento e dezesseis) terreiros de variadas nações, temos ainda dados socioeconômicos preocupantes.

A maior parte dos municípios possui Índice de Desenvolvimento Humano - IDH abaixo de 0,599, caracterizando como baixo desenvolvimento humano. Além disso, mais de 80% da população se encontra vulnerável à pobreza (CGMA, 2015). Esses dados contrastam com a diversidade de sujeitos do campo que possuem saberes e fazeres ligados à rica biodiversidade local, que torna o território abundante em cobertura vegetal, rios, cachoeiras - e um belíssimo estuário marinho de exuberante fauna e flora conforme ilustram os mapas hidrográfico e de cobertura vegetal da (BAHIA, 2007). Em parte esse contraste se deve à visão urbanocêntrica que pauta o modelo de desenvolvimento adotado por gestores públicos e empresários, os quais exploram economicamente o local atingindo diretamente os povos e comunidades que constroem seus modos de vida em co-evolução com a natureza.

No território do Baixo Sul encontramos inúmeras escolas no campo apenas com as séries iniciais do ensino fundamental. À medida em que a população busca a continuidade dos estudos vai se tornando difícil o acesso a esse direito básico - muitos moram nas Ilhas e áreas rurais afastadas das cidades. Quanto ao ensino médio, só há escolas no campo no município de Valença - BA, onde duas das três escolas são Quilombolas. Já em Ituberá, no Assentamento Josiney Hipólito, tem um anexo escolar onde o MST vem reivindicando há algum tempo o apoio do governo estadual para a consolidação da Escola Técnica em Agroecologia Luana Carvalho. Outro fator preocupante é a presença das Casas Familiares Rurais e similares em alguns municípios do Baixo Sul, pois todas estas emergiram com o apoio da

Fundação Odebrecht, e possuem como parte de seus pressupostos pedagógicos a TEO, fazendo parte de toda uma cadeia de organizações - Cooperativas, ONGs e Fundações - atuantes na produção agrícola empresarial ligadas ao conglomerado da Organização Odebrecht, contradições que foram salientadas por RIOS, 2014).

Dados referentes à educação neste território revelam parte dos desafios a serem superados: a média da população em situação de analfabetismo é de 23%, sendo que dois municípios estão com índices acima de 30%, e nenhum alcançou o Índice de Desenvolvimento da Educação Básica - IDEB, igual a 5 - numa escala que varia de 0 a 10. Ao voltarmos mais uma vez o olhar para Educação do Campo, nos preocupamos, já que parte das escolas estaduais que atendem a população do campo têm passado por um processo de anexação - quando uma escola geralmente urbana desmembra algumas salas de aula para uma área rural - além disso, temos visto o início da implantação do Ensino Médio com Intermediação Tecnológica - EMITEC, onde as aulas são ofertadas à distância, provocando um distanciamento ainda maior com relação à realidade local.

Apesar da Bahia ter o maior número de escolas em áreas quilombolas do país e mais 66% dos municípios do Baixo Sul possuírem Comunidades Quilombolas, notamos que não há uma ação coordenada por parte do poder público a fim de cumprir a legislação em vigor. De acordo com (ARRUTI, 2017), as municipalidades muitas vezes impulsionam a certificação sem uma ampla participação das comunidades apenas para receberem um aumento de repasse do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação - FUNDEB. Nesse sentido, instituições como a UFRB, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia - IFBA, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano - IFBaiano, NTE 06 e Universidade do Estado da Bahia - UNEB, junto aos Movimentos Sociais com atuação local; MST; MPP; Associações; Movimento Estadual de Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas - CETA; Movimento de Luta pela Terra - MLT; Movimento Sem Teto da Bahia - MSTB, sindicatos e Colegiado Territorial, têm papel fundamental na construção de estratégias que visem superar tamanhas contradições.

Análises sobre as comunidades quilombolas do Baixo Sul mostram que este é um território que se constitui em um importante foco de aquilombamento, tendo em vista que durante todo o período colonial houveram importantes construções destas

resistências (FERNANDES, 2013). De acordo com números divulgados pela Fundação Cultural Palmares (FCP, 2017), o território possui 47 Comunidades Quilombolas Certificadas - chegando a 53 comunidades quando acrescentamos toda área da Costa do Dendê -, no entanto, este número não retrata toda realidade, pois segundo (GOMES, 2015) seriam 66 comunidades - de acordo com o cruzamento de várias fontes utilizadas neste trabalho alcançamos o número de pelo menos 76 comunidades - e, fazendo o recorte a nível da Costa do Dendê, chegamos até 82 Comunidades Quilombolas.

Tais desajustes no número Comunidades Quilombolas não são meras coincidências, antes, revelam desde os limites das normas burocráticas adotadas pelos órgãos públicos responsáveis pela certificação como também retratam em parte o conflito de interesses sobre os bens naturais do território, que vão desde a interferência de empresas nacionais até investidores do capital internacional (PORTO, 2016) materializados em empreendimentos ligados a setores do turismo, imobiliário, hidronegócio, agronegócio e exploração de petróleo e gás - Organizações Globo, Andrade Galvão Engenharia, Michelin, Ouro Preto – gás e petróleo, Mangaba Cultivo de Coco, Maricultura S/A e algumas figuras públicas de destaque no cenário estadual e nacional. Conforme (AATR, 2017), para alcançar os objetivos, alguns dos atores citados utilizam esquemas de grilagem.

Essas interferências elucidam o fato de que temos até o momento apenas a Comunidade Quilombola de Boitaraca, em Nilo Peçanha, com área titulada em todo o Baixo Sul - registro concedido por órgãos estaduais. Apesar de vários processos estarem tramitando no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, ainda não foram concluídas titulações no território. Outro fato importante é que apesar da enorme biodiversidade, o local não possui nenhuma Reserva Extrativista - RESEX ou outro instrumento que dê preferência de uso às comunidades tradicionais locais, contrariando assim convenções internacionais das quais o Estado brasileiro é signatário, a exemplo da Convenção 169 da Organização Mundial do Trabalho que trata sobre povos tribais.

3.1 – “Valençanas raízes”



Imagem: Porto de Valença. Fonte :Amauri F. Leal

Imagem:Igreja de São Fidélis. Fonte: Hélio F.Q.

Valençanas, Raízes

Esta é a minha terra,
 Beleza tamanha está a guardar,
 Desde as Serras Grande e do Abiá,
 Às ilhas do Piáu, que no Rio Una vem desaguar,
 Da Atlântica mata que as capoeiras preservaram a sua volta,
 Com o tatuí, o teiú e o sabiá coca,
 Quantos segredos se guardam ao nosso redor,
 Seja na Varzêa, Gereba, Jequiriça ou no Orobó,
 Tantas coisas se escondem em tua imensidão,
 Quem quer desvendar é só perguntar ao dono do fação,
 Que conhece do pau pombo à sucupira e do murici ao cocão,
 Êta terra grande, tú es sem par,
 No Tento tem pescado, carangueijo tem no Mutá,
 De Cajaíba à Graciosa tem jaca, tem Nkisi e Orixá,
 Minha Valença pedaço de terra latina,
 Quem te sombreia são os dendezeiros,
 Quem te bronzeia é sol de Guaibim,
 Com suas águas cristalinas.

(por: Jefferson D. B.)

O município de Valença - BA, surge a partir do desmembramento da Vila de Nossa Senhora do Rosário de Cairu, então, pertencente à Capitania de Ilhéus - BA - tinha como principal fator de produção econômica a pesca e cultivos agrícolas de “subsistência”, com destaque para a cultura da mandioca utilizada para fazer farinha e ser comercializada principalmente no Recôncavo - que, no período colonial/imperial, dedicava a maior parte de suas terras ao monocultivo da cana-de-açúcar, contexto que passa a ser alterado gradativamente após a implantação da primeira fábrica têxtil do Brasil, em 1848, e foi quem colaborou para a elevação de Valença à determinação de cidade, em 1949 (SANTOS, 2016).

A fim de conectar o comércio entre as Capitanias de Ilhéus e da Bahia, forças do império português impuseram grandes esforços para colonizar o território litorâneo mais ao norte, na Capitania de Ilhéus, tendo sido foco de grande resistência indígena - Aimorés e Tupinambás - com revoltas e expulsão dos “invasores”. O último reduto oficial de enfrentamento aos indígenas, em Valença, aconteceu a partir do aldeamento de São Fidélis, que fora dirigido pela Ordem dos Frades Menores Capuchinhos com o objetivo de:

Defesa do gentio bárbaro, que muito combateu e destruiu os moradores desta freguesia e depois que a esta aldeia se fundou, por meio dela se conseguiu, ou melhor, por intercessão do Senhor São Fidélis (...) alcançaram Deus Nosso Senhor (...) (SILVA *apud* MOTT, 2010: 216).

Cabe destacar a importância da participação negra no local, onde segundo (SANTOS, 2014), a parte considerável dos escravizados atuavam no cultivo da mandioca e nas casas de farinha.

Esta autora chamou a atenção para o dado revelado no censo IBGE de 1872, constatando que 90% da população local eram de “pessoas livres”, e a maioria destes eram pardos, pretos e mulatos. Ao todo, Valença possui mais de 88 mil habitantes dos quais cerca de 24.300 estão na área rural (IBGE *apud* CGMA, 2015) com 3 escolas estaduais no campo, sendo 2 delas quilombolas além de mais 80 escolas rurais e 12 quilombolas, na rede municipal. Apesar disso nota-se a pouca estrutura bem como um contínuo fechamento destas instituições - muitas destas sendo o único equipamento público mais próximo das respectivas comunidades. O município conta também com uma forte presença da cultura negra com pelo menos

34 terreiros, conforme a (SEPROMI, 2012) e 17 Comunidades Quilombolas, de acordo com (GOMES, 2015).

Apesar desses sujeitos protagonizarem inúmeras expressões culturais, ainda existem escassez dos conteúdos supracitados nos currículos escolares (CRUZ, 2008), levando à uma perda da memória e identidade local. Nesse sentido, as instituições públicas de ensino presentes no município devem se co-organizar com atores sociais a fim de criarem estratégias participativas de socialização e reconhecimento da história desses povos e comunidades tradicionais.

4.0 - Candomblé Bantu (Kongo-Angola)

“Que noite mais funda Kalunga (...)”
(Yaya Masseмба, Roberto/Capinan)

Oficialmente datam de mais de quatro séculos a vinda dos primeiros povos africanos ao continente americano. (RIBEIRO, 1995) estima que, para fazer esse moinho de triturar e gastar gentes, cruzaram as águas do atlântico aproximadamente 12 milhões de seres humanos, trancafiados nos porões de navios ibéricos sob o controle de espanhóis e portugueses, lançados ao mar com destino ao Brasil sendo submetidos a atrocidades que iam desde violência física e massacres até a subjugação dos processos políticos, sociais e culturais construídos milenarmente em solo africano. No entanto, ao serem submetidos aos horrores das senzalas brasileiras, esses povos criaram inúmeras estratégias de resistência.

Uma das iniciativas de maior expressão que foi duramente combatida na época foi o ‘aquilombamento’ - processo que desencadeou na formação de territórios denominados quilombos, habitados por negros livres, negros “fugidos”, indígenas e mestiços. A organização dos quilombos era um processo que se chocava diretamente com interesses dos detentores do poder, pois ao libertar escravizadas e escravizados eram desestruturados não só o trabalho nas lavouras, mas também ameaçava os negócios conduzidos pelos controladores do tráfico negreiro. Em que pese toda forma de perseguição e repressão, os povos negros começaram a reconstruir múltiplas formas de manter suas tradições e seu legado histórico que, por sua vez, acabaram por serem tratados como heresias frente a coroa portuguesa, íntima aliada da Igreja Católica.

Em meio a este cenário que se estruturam os primeiros cultos afro-brasileiros, os quais futuramente seriam consolidados como Candomblé, fruto de uma síntese das múltiplas expressões ritualísticas trazidas pelos povos negros dos territórios da costa africana que chegaram até o Brasil no período do tráfico negreiro. Dentro das variações do culto ao Candomblé, se encontram em maior número de “seguidores” as nações oriundas dos seguintes troncos etno-linguísticos: Bantu, Yoruba e Ewe- fon, representando respectivamente as nações de Candomblé: Congo-Angola; Nagô-Queto-Ijexá e Jeje-Mina (CASTRO, 1983). Além disso, é possível observar nos cultos desde as influências indígenas até algumas práticas cristãs oriundas do catolicismo e o espiritismo.

Os primeiros povos de origem africana que cruzaram o atlântico em situação de diáspora tendo sido arrancados de suas terras com o objetivo de serem escravizados no Brasil, foram de origem Bantu - tronco etnolinguístico utilizado para designar povos oriundos do continente africano em alguns territórios situados abaixo da linha do Equador - e, pelo fato de sua mão de obra ser majoritariamente empregada nas lavouras, o contato mais amplo com o território brasileiro se deu nos espaços agrícolas.

É a partir do campo que o povo africano vai aos poucos (re)construindo e adaptando seus saberes e fazeres ancestrais nas dimensões políticas, econômicas e culturais constantes. Isto permitiu a reorganização da cosmovisão através do vínculo com a natureza, fazendo com que emergisse territórios africanizados dentro do Brasil, seja por meio das roças no entorno das senzalas, nos quilombos através do contato com os povos originários da terra e, até mesmo nos espaços onde aconteciam os rituais de matriz africana.

No território que hoje é denominado de Baixo Sul da Bahia, a forte presença desses povos foi destacada durante o levante de negros e indígenas ocorrido na Vila de Camamu, em 1691, onde:

(...) Neste cenário teríamos mulatos (mesmo que fossem minoria) liderando um movimento no qual participaram escravos (e talvez libertos) crioulos e africanos, estes últimos na maioria bantu-falantes, sobretudo da região Congo-Angola, de onde vinha a maior parte dos escravos neste período (SANTOS, 2004: 71).

Outro ponto muito importante a ser destacado e que ainda é muito pouco estudado, seriam as alianças ocorridas entre negros e indígenas durante o período colonial, que chegou a ser considerada um problema grave para os planos coloniais nas Vilas do Baixo Sul:

(...) como parece ter sido o caso, por exemplo, de dois negros “fugidos do gentio” que chegaram a Maragogipe e em Camamu, isso pode ter acontecido, sobretudo após a dispersão de seus povos e ocupação de seus territórios tradicionais. Em grande parte, foi a atenção sobre o aspecto potencialmente perigoso destas alianças que levou autoridades régias e colonos à prática sistemática de opor uns aos outros. (SANTOS, 2004: 70).

Por certo que esses encontros afro-indígenas também resultaram em processos de trocas de saberes e fazeres agrícolas, políticos e sócio-culturais.

Essas construções podem ser observadas em todo o país e, no Baixo Sul, fica evidente a partir dos sistemas produtivos agrícolas de cultivo e beneficiamento

da mandioca e também através das práticas da pesca artesanal. Já nas tradições religiosas e na cosmovisão, podemos ter ideia destas relações a partir dos cultos aos Caboclos, por exemplo, que ocorrem em diversos terreiros de candomblé além de outros espaços de devoção popular no território. Uma forte expressão dessas relações foi identificada no Baixo Sul já no século XVI, provocando a fúria dos colonizadores e inquisidores à serviço do império português. Como relata um depoimento citado por (SILVA, 1995), em estudos sobre a “Santidade de Jaguaripe”:

No sertão desta capitania para as bandas de jaguaripe se levantou uma errônea idolatria gentílica, a qual sustentava e fazia os brasis deles pagãos, e deles cristãos, e deles forros, e deles escravos, que fugiam a seus senhores para a dita idolatria (...) e tinham um ídolo de pedra, a que faziam suas cerimônias e adoravam dizendo que vinha já o seu Deus a livrá-las do cativeiro em que estavam, e fazê-los senhores da gente branca, e que os brancos haviam de ficar seus cativos (Depoimento de Gonçalo Fernandes ao Santo Ofício - BA, 1592 *apud* AZZI, 1987: 87).

Em se tratando da presença Bantu no Baixo Sul da Bahia podemos citar um conjunto de práticas e expressões que seguem vivas até hoje. É o caso das marujadas, cheganças, samba de enrolar, zambiapunga e, nas casas de Candomblé de Nação Kongo-Angola, frequentemente: o culto aos Caboclos, o dendê, as plantas nativas e o manguezal são elementos de sacralização e celebração desses cultos que estão espalhados em todo o território. Conforme levantamento realizado pela (SEPROMI, 2012), foram identificados 116 templos de Matriz Africana e Afro-Brasileira no Baixo Sul e, dentre esses, 29 lideranças informaram que seus terreiros são do Candomblé da Nação Angola, Bantu ou Angola e Kongo.

Quando ampliamos o olhar e acrescentamos as tradições que incorporam as expressões de origem bantu como: Angola; Jongo; Quimbanda ou então somente o culto aos Caboclos, alcançamos uma marca de 45 espaços de culto. Enquanto 19 ilês se denominam apenas Ketu, 39 se denominam somente como Umbanda ou Umbanda - mesa branca -, 12 lideranças citaram outra denominação e 01 não fez menção. Ainda assim, cabe destacar o grande número de espaços que se reconhecem como Umbanda junto a outras denominações - Umbanda e Angola, Umbanda e Ketu etc. -, totalizando 11 espaços e tornando a umbanda a denominação mais citada entre os entrevistados. O mapeamento ainda apresenta que mais de 60% das lideranças entrevistadas são do sexo feminino e, ao menos 40 terreiros, são rurais.

5.0 - Comunidades de Terreiro do Campo: lá na roça tem candomblé



Imagem: Gameleira Branca. Fonte: John A. M. Santos

Debater sobre os sujeitos que compõem o rural brasileiro é sempre um desafio, pois a colonização impôs desde as origens do país o regime latifundiário, monocultor e exportador e, apesar de ter suas bases no período colonial esses elementos ainda que travestidos de “agro é pop”, permanecem hegemonizando a política e economia agrícolas até os dias atuais - utilizando de práticas mais arcaicas desde a exploração sem limites dos bens naturais, até o uso de relações precárias de trabalho análogo à escravização. São muitas as análises e reflexões sobre a questão agrária e o campesinato brasileiro, no entanto, o que estamos propondo aqui é um breve diálogo sobre um uso específico do espaço camponês ainda pouco analisado e, por isso, bastante invisibilizado: as comunidades de terreiro do campo. Nos fazendo compreender que a luta pela reforma agrária, deve passar pelo direito aos territórios tradicionais, por isso projetos que visem estabelecer marco temporal ou mesmo dificultar ou rever demarcações de territórios tradicionais e áreas de preservação ambiental devem ser derrotados por mobilizações dos Povos e Comunidades Tradicionais juntamente com os movimentos de luta pela terra.

Como se dá o uso da terra pelos terreiros? Quais as dificuldades dessas comunidades acessarem os territórios ancestrais? Quais os impactos decorrentes de um conjunto de sujeitos que, além de sofrerem o estigma da discriminação racial, ainda estão no espaço do campo, tornando-os ainda mais “invisíveis” pelo Estado e expostos aos interesses comerciais da especulação imobiliária e fundiária do agronegócio? O agronegócio vive uma promíscua relação com o Estado brasileiro desde o período colonial. Naquela época, a alta influência das oligarquias agrárias atuavam fortemente junto ao império a fim de conseguir políticas e leis que beneficiassem seus interesses.

Destacamos aqui, entre vários outros processos, a implantação da Lei de Terras em 1850, que legitimou a propriedade privada da terra no Brasil, criminalizando e excluindo indígenas, quilombolas e pequenos posseiros. Outra imposição das oligarquias agrárias resultou na prorrogação da escravatura no país, que foi o último a “abolir” oficialmente este regime nas Américas. Nos dias atuais, aliados às grandes multinacionais do setor agrícola internacional, a “bancada da boi” segue exercendo no Congresso Nacional uma hegemonia nos rumos da política agrária brasileira, que resultaram em iniciativas como: a criminalização dos movimentos de luta pela terra; o desmonte da política indigenista; os processos judiciais contra a demarcação dos territórios quilombolas; a flexibilização do código

florestal, a ampliação da liberação do uso de agrotóxicos e até mesmo a tentativa de alteração na legislação que proíbe o regime de trabalho análogo ao trabalho escravo.

Por outro lado, temos a especulação imobiliária como um fator de fortíssimo impacto nas Comunidades de Terreiro, pois à medida em que foram se estabelecendo as cidades, os espaços de culto foram se deslocando cada vez mais para as regiões periféricas dos centros urbanos devido a essa especulação, cada vez mais atenta contra os interesses das comunidades, principalmente devido a cobertura vegetal resguardada por estas. Para compreender melhor a importância do espaço de cultivo nas comunidades de terreiro, elucidamos que os povos africanos já mantinham larga experiência com a agricultura em área tropical e, isto foi um fator relevante na definição dos povos que a coroa portuguesa decidiu usar como mão-de-obra escravizada, no novo mundo (CARNEY, 2001).

No entanto, devido ao sistema de monocultivo:

As civilizações que conviveram com os ecossistemas naturais, em equilíbrio homeostático como, por exemplo, as *etnias* africanas Yorubá, Núbia, Oyo, Banyoro e Bantu, ao longo de milhares de anos, tiveram seu conhecimento tradicional renegado (GOMES, 2010: 83).

No caso dos terreiros, devido à sacralização e alimentação com base no manejo de plantas e animais utilizados nos rituais, que envolvem as expressões da cosmovisão dos povos que cultuam as religiões de matriz africana (BOAES & OLIVEIRA, 2011; VERGARA, 2008) estes apontam elementos que reforçam uma relação íntima entre Orixás e natureza. Somos impulsionados, assim, a pensar os espaços de “roça” dessas comunidades a partir do enfoque agroecológico.

Reivindicando o que (MARTINEZ, 2014) chamou de “ecologismo dos pobres”, apontando a ecologia política e a economia ecológica como ferramentas de estudo e atuação sobre a complexidade emergente, resultante dos conflitos ambientais em diversas partes do globo. No sentido de explicitar as causas desse processo predatório de ampliação e reprodução do capital no espaço geográfico, (SANTOS 2006) situa instantaneamente o “jogo dialético” entre o local e o global, e de que maneira este último atua sobre o primeiro, por meio da técnica, estabelecendo, assim, “verticalidades”.

Quando buscamos as bases do manejo presente nas culturas agrícolas cultivadas ancestralmente pelos povos africanos, percebemos que a interação

dessas comunidades com a natureza traz uma grande contribuição para a Agroecologia. Segundo a cosmovisão das nações de candomblé Bantu, há um culto ancestralizado às forças - muki - que emanam das folhas - nsaba -, essa potência se dá a partir das energias - nguzu - de Katendê, seu poder brota da matas - mixitu - e, por isso, existem ervas que alimentam, acalmam e curam. Por isso:

Os territórios tradicionais compreendidos como os espaços necessários à reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica são a base da organização social e da identidade cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. A questão fundiária e a preservação do patrimônio cultural são temas centrais para a promoção do desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. (PLANO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA, 2013: 36).

Se, na Agroecologia, temos a unidade espacial chamada de agroecossistemas, na cosmovisão Bantu/Indígena, temos os territórios ancestrais das “roças e matas”, que podem ser compreendidos como etnoecossistemas. Os Caboclos têm papel fundamental por serem considerados os “nativos da terra”, em algumas cosmovisões, por isso são ancestrais que conhecem profundamente os segredos das plantas. Os Caboclos de Pena estão associados às florestas tropicais; os Caboclos Boiadeiros são ancestrais que remetem à convivência com o sertão, à caatinga e o cerrado; já os Caboclos Marujos, possuem forte relação com o modo de vida ribeirinho e os saberes dos pescadores. Para compreendermos a importância e os desafios das matas e roças manejados por terreiros no Baixo Sul da Bahia, dados da (SEPROMI, 2012) apresentam que a existência de árvores sagradas em áreas contíguas utilizadas pelos terreiros correspondem a 52% dos espaços analisados.

No entanto, apenas 34% das comunidades dispõem de acesso às áreas de mata. O estudo também avaliou que 25% dos terreiros dispõem de fontes e nascentes em suas áreas de uso e 16% dispõem de lagos ou lagoas. No entanto, 56,1% possuem escritura própria do imóvel e, somente 3,7% possuem escritura de doação. Mais de 1/3 das comunidades possuem formas de posse precárias, enquanto que 8% não quiseram ou não souberam informar sobre a propriedade. Cerca de 30% das lideranças se reconhecem como agricultores e 2% delas como trabalhadores agrícolas (SEPROMI, 2012).

5.1 – Na fartura de Kabila: o *nguédia* é sagrado

A concepção de soberania alimentar é defendida principalmente pela plataforma de lutas dos movimentos sociais que compõem a Via Campesina - movimento internacional de organizações camponesas que atuam em todos os continentes. No Brasil, tem destaque na agenda do plano camponês defendido pelo Movimento de Pequenos Agricultores – MPA. De acordo com Declaração Final do Fórum Mundial de Soberania Alimentar, assinada pela Via Campesina, em Havana - Cuba, em 2001, a soberania alimentar consiste no:

Direito dos povos de definir suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos (...). A soberania alimentar favorece a soberania econômica, política e cultural dos povos (CAMPOS; CAMPOS, 2007: 7).

Para falar de soberania alimentar na cosmovisão dos *candomblés* recorreremos à (CARDOSO, 1982), quando nos fala sobre uma possível brecha camponesa no sistema escravista, onde os negros escravizados exerciam práticas camponesas sobretudo ligadas ao cultivo de subsistência, no interior de algumas fazendas onde serviam seus "senhores". Estas atividades eram desenvolvidas geralmente aos domingos e dias considerados "santos". Segundo (CARNEY, 2001), os africanos trazidos para o Brasil contribuíram imensamente para a cultura alimentar e agrícola do país, especialmente, nos alimentos cultivados pela agricultura familiar camponesa brasileira, que tem uma parte importante de sua produção derivada dos conhecimentos etnobotânicos afro-indígenas.

Os saberes acerca das plantas e também da preparação de alimentos pelos povos africanos estão marcados na culinária brasileira, e tem um forte protagonismo do matriarcado negro:

No que se refere à segurança alimentar, relativa ao segmento de povos de santo, já existia um processo de discussão da questão fundiária no Brasil, quando os processos de tombamentos dos terreiros mais antigos e tradicionais apontavam uma perspectiva de arrefecer a especulação imobiliária. Essa discussão teve início em Salvador, porém ainda centrada no ponto de vista dos terreiros como bens culturais, sem uma reflexão maior, por parte de instituições como o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), acerca do seu impacto sobre as práticas alimentares que preservam o meio ambiente e o quanto elas são fundamentais para os povos de terreiro (CARVALHO, 2011: 40).

Dessa forma, observamos os desafios e riscos que as comunidades de terreiro vêm passando: à medida em que vão perdendo sua soberania alimentar são forçadas a se sujeitar à compra de alimentos industrializados, seja em sistemas agroalimentares hegemônicos pelo agronegócio ou cadeias comerciais, produzidos a partir de agrotóxicos e transgênicos. Ameaçam, assim, não somente a saúde das comunidades de terreiro, mas também o seu mutuê, pois afronta as tradições ancestrais que mantêm vivos os candomblés, uma vez que o culto aos ancestrais deve ser feito com todo respeito à natureza.

Na cosmovisão trabalhada nos Candomblés da nação Kongo-Angola, podemos dizer que a soberania alimentar é simbolizada pelo princípio da “fartura”, regido por Mutakalômbô; Kabila; Ngongobila, que são ancestrais ligados ao muki da caça no mixitu e da pesca. Nos terreiros de Kongo-Angola, a fartura está associada à comida boa - kúdia/nguedia - em abundância para toda comunidade. Cabe ressaltar que as celebrações dos povos Bantu são sempre regadas de uma ampla variedade na culinária, pois os pratos fazem parte do culto aos ancestrais, alimentando o corpo e a alma (BRANDÃO, 2015).

Por isso, a importância de fortalecer os terreiros do campo, potencializando a produção de alimentos sagrados por meio de políticas públicas de Segurança Alimentar e Nutricional, uma vez que estas ultrapassam a dimensão puramente nutricional, se baseando na garantia de “práticas alimentares promotoras da saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis” (BRASIL, 2013: 24). Além disso, é possível que os terreiros possam construir circuitos curtos de comercialização - como feiras e canais de compra direta -, onde os produtos agrícolas produzidos por uma comunidade possam ser acessados por outras comunidades de candomblé, permitindo que fortaleçam redes de solidariedade, troca de saberes e fazeres ancestrais.

6.0 - Comunidade Caxuté

“Lembá, Lembá... rei Nkasuté (...)
(Trecho de zuela em saudação ao Nkisi Lembá)



Imagem: Nzo Nkasuté. Fonte: John A. M. Santos

6.1 – Nzó Nkasuté de onde vem essa raiz?

Um dos principais alicerces do Terreiro Caxuté é sua vinculação ancestral com o Terreiro Diandelê construído por Mam’etu Kasanji (Mãe Mira), que ainda criança saiu de Amargosa – Ba para Valença onde a partir de muito cedo começa ter contato nos “mangues da Costa do Dendê” com sua ancestralidade e desde então com o apoio da sua mãe biológica (Mãe Bela), começando sua trajetória religiosa no Candomblé em 1941, inicia Mãe Mira. Então no ano de 1949 Mam’etu Kasanji se torna sacerdotisa, com uma longa e marcante atuação no Baixo Sul da Bahia e em na capital do estado, sendo durante algum tempo delegada regional da Federação de Cultos Afro-Brasileiros - FENACAB. Conforme ressalta, (BARBOSA, 2017), certamente o Terreiro Diandelê foi um do pioneiros do Candomblé Angola de Valença – Ba, décadas mais tarde, o Caxuté emana destas férteis águas de Mam’etu Kasanji.

6.2 – Mam’etu Kafurengá dá a luz ao Caxuté

Mametu Kafurengá (Maria Balbina), popularmente conhecida como “Mãe Bárbara” é iniciada por Mam’etu Kasanji e a partir de 1994 começa à construir os alicerces da Nzó Nkasuté que no ano 2000 se estabelece definitivamente no Povoado de Cajaíba, rua Graciosa na zona rural de Valença-Ba. A partir de então “tijolo por tijolo” vai sendo erguido e por intermédio de seus ancestrais essa mulher negra, junto com pessoas dedicadas aos Mikisi vai dando forma à Comunidade de Terreiro do Campo Bantu-Indígena Caxuté, pois “As manifestações, rituais, fazeres e saberes vividos no terreiro são compartilhados na vivência cotidiana no Caxuté, herança dos mais velhos da tradição Banto e Indígena, que vão sendo propagadas e enriquecidas (...)” (MAM’ETU KAFURENGÁ, 2017).

No caso do Terreiro Caxuté os saberes e fazeres camponeses estão fortemente presentes no seu cotidiano, pois em todas práticas realizadas em seu território, evidenciamos elementos da lida com a roça, isso se dá não só por está situado em um espaço rural, mais também porque grande parte dos sujeitos que o constitui são, moradores do campo ou descendentes destes, que inclusive ao vivenciarem o território ancestral do Caxuté, vão aos poucos reconectando com sua memorial biocultural de lida com a terra, com as águas, plantas e com os animais.

No intuito de se aproximar do sagrado que o Caxuté convida todos à botarem “as mãos na massa” e retomarem suas origens ocupando o seu lugar de cuidado e respeito com a natureza, pois no terreiro:

O filho do nkisi ele é obrigado a aprender e desenvolver o trabalho das folhas sagrada, aprender como curar, aprender para que serve, aprender qual é o dever de cuidar das plantas (...) Porque as nossas plantas são: cada uma os remédios que se encontram nas farmácias e que essas farmácias, saem de dentro das comunidades tradicionais que perdem o seu valor para o científico, mas dentro da nossa comunidade, nós temos o valor da nossa medicina artesanal (...) (MAM'ETU KAFURENGÁ, 2018).

Assim como se constitui seu legado camponês, o Caxuté também retoma sua identidade indígena, neste sentido a figura dos caboclos são centrais, pois estes ancestrais mantêm vivas as conexões que os povos Bantu construíram ao partilharem experiências “por fora” da ordem colonial com os povos nativos da terra. Nesse processo compreendermos o por que o Caxuté tem na figura do Caboclo Rei das Neves Pena Branca (caboclo orientador de Mam'etu Kafurengá) um guia fundamental nos afazeres cotidianos do Terreiro Caxuté.

6.3 – *Engajamento e Resistência*

A Comunidade Caxuté vem buscando firmemente contribuir para ampliação do legado Bantu no Brasil, neste sentido reivindicar as categorias: camponesa, bantu e indígena torna-se imprescindível para demarcar espaço no enfrentamento às opressões impostas pela colonialidade, onde por meio da negação e inferiorização dos saberes de povos com culturas milenares as forças colonizadoras tentam impor seus valores a partir da opressão, exploração e discriminação sob os todas/os sujeitos que trilharem caminhos contrários aos interesses do sistema capitalista aliados à razão colonial onde o “progresso” utilitarista e ilimitado do “ter” é “vendido” em detrimento do ser quem se é.

A Comunidade Caxuté tem buscado construir diálogos com sujeitos coletivos que busquem tecer redes de autonomia pautadas na defesa do território, respeito a natureza, educação como ferramenta de emancipação e combate às violências e ao racismo. Neste sentido além de participar de fóruns, redes, conselhos, conferências e atuar na defesa de políticas públicas para os Povos e Comunidades Tradicionais, mulheres, negras/os e jovens. Também co-construímos articulações políticas com

outros atores sociais como: Teia dos Povos, Mutirão dos Territórios do Baixo Sul e movimento negro, pois o “Caxuté é a reunião de comunidades tradicionais como pescadores, marisqueiras, pessoas que trabalham com o dendê, artesãos, filhos deste terreiro, que valorizam a terra e a natureza como espaço sagrado de memória biocultural, necessária para a vida material e espiritual.” (MAM’ETU KAFURENGÁ, 2017).

Para fortalecer esse processo de diálogo com a sociedade é que desde 2004 foi fundada a Primeira Escola de Cultura de Matriz Africana do Baixo Sul – Escola Caxuté e no ano de 2017 implantou-se o Museu Afro-Indígena da Costa do Dendê. A Escola Caxuté e o Museu são ferramentas para girar saberes e intercambiar experiências junto aos mais diversos sujeitos que constituem relações com a comunidade. Neste sentido cabe ressaltar alguns momentos que estão no calendário oficial da Comunidade Caxuté e que a cada ano buscam estabelecer conexões e ampliar o leque parcerias estratégicas para superação do preconceito, racismo e discriminação.

Kizoomba Maionga: ritual dedicado ao Nkisi Kitembu (Sóba do Terreiro Caxuté e ancestral de iniciação da Mam’etu Kafurengá) o momento sempre ocorre em agosto e é precedido pelas Vivências Internacionais, fruto do Projeto Viver Terreiro (que consiste em espaços permanentes de visita e interação com a sociedade, compartilhando as experiências vividas no terreiro) desenvolvido pela Escola Caxuté, Associação Cultural e Religiosa Tempo Marvila Senzala do Dendê - ACULTEMA e demais parceiros engajados socialmente.

Encontro Afro-Ecumênico: atividade dedicada ao diálogo pluriétnico e inter-religioso onde um dos objetivos é denunciar a violência étnica e religiosa. Ao final deste evento saudamos aos ancestrais dos caminhos e a Nkisi Matamba. Ocorre no mês de dezembro. Menha na Kambuka: momento em que a Comunidade Caxuté, reuniu-se para preparar seus corpos e mutuê’s para iniciar o ciclo anual. No último dia ocorre uma celebração para o Nkisi Lembá que é um dos ancestrais de iniciação regem o Nzó Nkasuté.

Na comunidade as atividades são mediadas pela potente pedagogia do terreiro que consiste em uma permanente gira de saberes “compartilhados na vivência cotidiana no Caxuté, herança dos mais velhos da tradição Banto e Indígena, que vão sendo propagadas e enriquecidas na experiência do ensinar/aprender” (MAM’ETU KAFURENGÁ, 2017).

Memorial Biocultural: defesa do Território Ancestral da Comunidade de Terreiro do Campo Bantu-Indígena Caxuté

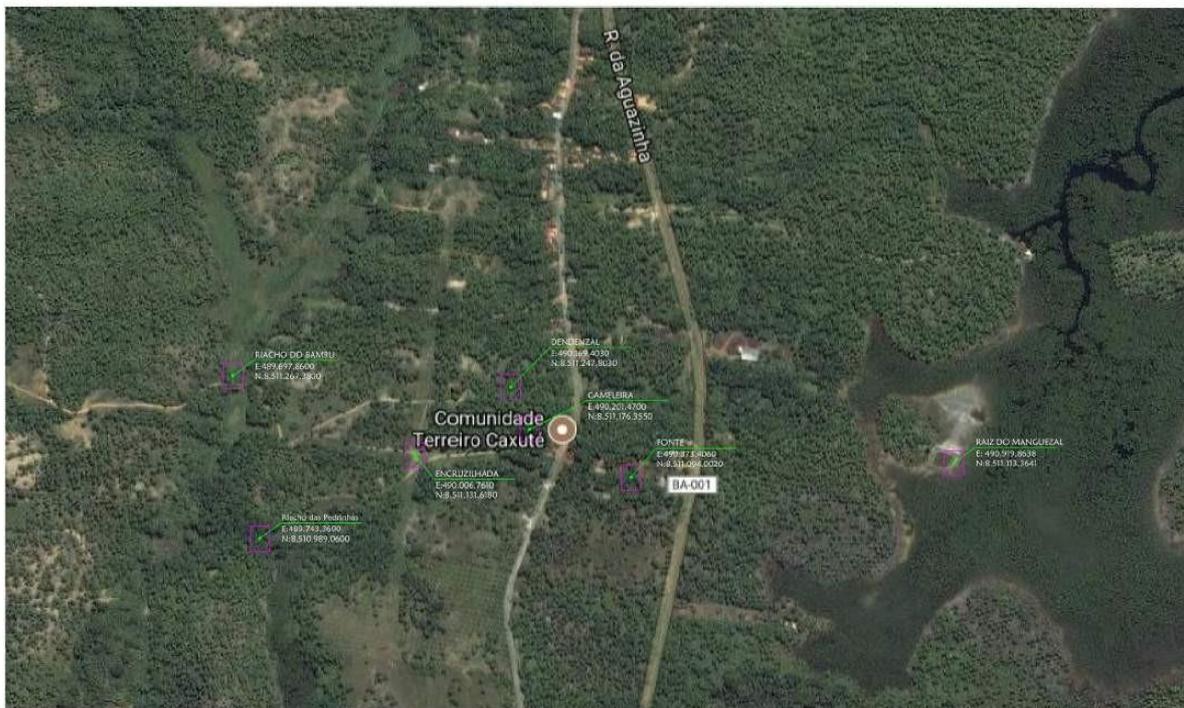


Imagem: Território Ancestral do Caxuté. Fonte: Google earth

Aos Bantus, que o Caxuté mantém vivo, ao sabor do tempo

(Jefferson D. Brandão)

Ao passar pelas terras de Cajaíba,
 Entre as jaqueiras, os manguezais e os dendezeiros,
 Encontramos uma figura inusitada,
 Que por lá esta o ano inteiro,
 Um ser que habita uma dimensão,
 Em que os homens não tem poder sobre o seu andamento,
 Assim ele põe seu facão e como um guardião,
 Se diz filho do tempo,
 Tempo que escorre pelos relógios e pela vida...

O que pode se esconder do tempo?
 Se ele é de uma dimensão infinita,
 Que voa e ecoa por todos os elementos...
 Ao saudar esse guardião do tempo,
 Que muitos filhos têm para olhar,
 Ao caboclo Rei das Neves,
 Quero logo pedir para me abençoar,
 Com seu grande conhecimento vem nos agradecer,
 Benzendo e rezando através das folhas e dos chás,
 Guardando o Terreiro Nzó Nkisi Nkaxuté Kitembu
 Marvila(...).

7.0 – Indo no mixitu colher nsaba com Katendê

“Apanha folha por folha Taata miró, apanha que eu quero ver Taata miró” (Trecho da zuela cantada durante o uso das plantas nas celebrações na Comunidade)



Imagem: Nsaba na mako. Fonte: John A. M. S.

“Katendê ngangá kuruzu(...)”
(Trecho de zuela volvada para Katendê)

A partir de agora iremos listar algumas das plantas nativas do Brasil, utilizadas nos Candomblés da Nação Angola, reforçando assim a dimensão Bantu-Indígena presente nestes terreiros. O uso das jinsaba no cotidiano dos terreiros é uma das fortes marcas camponesas que estes territórios possuem, pois são nas celebrações, na culinária, na medicina e farmacopeia popular compartilhada ancestralmente que se mantém o legado das tradições do candomblé angola.

Para se entender a importância das jinsaba nos saberes e fazeres da ndanji Nkasute destacamos os Kijingu que têm a permissão de manejar as ervas utilizadas nos fundamentos do candomblé (Mam’etu e Taata ria Nkisi; Mam’etu e Taata Maionga; Mam’etu e Taata Kisaba; Mam’etu e Taata Pemba; Mam’etu Kafumulá). Conforme as tradições dos candomblés da Nação Angola, todas as forças ancestrais cultuadas possuem sua nsaba de acordo com cada finalidade ritualística, no entanto, destacamos aqui que Mutakalombo, Katendê e os Caboclos são ancestrais intimamente ligados ao nguzo das matas, sendo este o território fundamental da sua celebração:

O sistema de classificação moderno se diferencia dos sistemas tradicionais por trabalhar o indivíduo e suas partes e, em geral, separado de seus usos e significações culturais. (...) As rezas, banhos, feitiços, comidas, remédios e mitos são extraídos e extraditados dos sistemas de classificação dos vegetais. Saberes botânicos de povos não-europeus perdem seu valor em nome da ciência colonizadora que desabrocha e impõe seu táxon dominante. (GOMES, 2010: 85)

Barros (2014), realizou um levantamento minucioso sobre o uso das folhas nos cultos de origem Jeje-nagô, ele destaca diversas etapas do processo ritualístico utilizado para que uma planta revele seu potencial sagrado no candomblé, para isso o autor estabelece um sistema de classificação das plantas envolvendo seu nome ritualístico (expresso em idioma Yorubá), bem como os significados dos mesmos.

Nos candomblés da Nação Angola a figura do Taata Kisaba, possui um importante papel nos fundamentos realizados pelos terreiros, pois, esta função é ofertada a uma pessoa que se tornará encarregada pela coleta das folhas que serão utilizadas nos preparos candomblé, “todo trabalho em um terreiro da Nação Angola, começa nas matas”, para que uma folha se torne nsaba e assim possa ser utilizada em um ritual Bantu, são empregados um conjunto de ritos que vão desde antes de

entrar nas matas, envolvendo um cerimonial que passa pela “purificação” do corpo até a entoação de zuelas específicas para pedir “bandagira” as folhas e aos seus guardiões ancestrais, ou seja, envolve muitos elementos que vão além dos processos desenvolvidos pela botânica convencional, pois, não se limita a simples coleta.

As plantas que serão aqui apresentadas estão localizadas nos diversos etnoecossistemas sob o uso da Comunidade Caxuté, ao longo deste trabalho, mapeamos sete etnoecossistemas de onde a Comunidade coleta plantas e realiza cerimônias ancestrais para manutenção das suas tradições Bantu-Indígenas. As sete espécies de plantas coletadas ao longo desta pesquisa participante são todas nativas da Mata Atlântica, pertencentes a seis famílias e seis gêneros botânicos e foram e foram selecionadas pelo fato de não terem destacada importância econômica, sendo pouco estudadas pela Agronomia.

É muito importante destacar que estas plantas são coletadas em seu habitat natural, ainda não sendo encontradas informações técnicas que evidenciem o seu cultivo, ainda sim observamos que a comunidade, realiza um extrativismo baseado em um manejo de baixo impacto das espécies coletadas, uma vez que as plantas nunca são eliminadas da área em que se encontra, pois, facilita o retorno em outros momentos que se necessite de uma nova coleta, além do mais notamos que às partes mais utilizadas das espécies pesquisadas são: folhas e frutos.

Às formas de uso das plantas analisadas podem ser diversas a depender da espécie e da sua recomendação de uso podemos utilizá-las a partir de: banho, cataplasma (ou infusão), xarope, compressa, inalação, maceração, tintura, óleo, pó, chás e etc. Destaca-se que sempre é recomendado utilizar no preparo recipientes de vidro, louça ou barro para que não altere os efeitos do preparado e mantenha o sabor natural. A seguir faremos um levantamento de cada planta contendo as seguintes informações: Registro fotográfico; Uso ritualístico realizado pela Comunidade; Potenciais usos medicinais; Informações botânicas e ecológicas da espécie.

7.1 – Murici (*Byrsonima sericea*)

“Ngongobila mutalê, Ngongobila mutalêo(...)”
(Trecho da zuela destinada ao Nkisi Ngongobila)



Imagem: Murici na roça. Fonte: John A. M. Santos

O Murici é uma planta consagrada ao Nkisi Mutakalombo, utilizada para maionga, para forrar o ndemburo dos iniciados e mona's de Nkisi em trabalhos de obrigação, sendo utilizada também para forrar o chão do barracão. Os caboclos de Pena e Boiadeiros também utilizam estas folhas para limpezas e outros trabalhos.



Imagem: Flor de Muricí. Fonte: John A. M. Santos

Potencial medicinal

O estudo desta espécie que tem um uso etnofarmacológico tradicionalmente reconhecido por comunidades e povos tradicionais do campo brasileiro, está mais voltado para a área da terapia dermocosmética, no entanto segundo (RODRIGUES & CARVALHO, 2001 apud SILVA, 2015), é comum a utilização da casca do caule de plantas deste gênero como antifebril e adstringente, os ramos e as folhas possuem função diurética, são também largamente utilizados para combater a sífilis e os frutos são laxantes.

Botânica e ecologia

O nome científico do Murici encontrado nos etnoecossistemas do Caxuté é *Byrsonima sericea* e pertence ao gênero *Byrsonima* que é composto por cerca de 150 espécies, pertence à família Malphigiaceae e está amplamente distribuída na América Central e do Sul. Seus frutos são utilizados com finalidade alimentícias e as espécies deste gênero possuem indicações terapêuticas tradicionais anti-asmática e para infecções na pele. Dentre as espécies do gênero, existem poucos estudos fitoquímicos relacionados principalmente à espécie *Byrsonima sericea*.

7.2 – Ingá (*Inga edulis*)

“Ndandalunda no duré Ndanda (...)
(Trecho da Zuela para a Mam’etu Nkisi Ndandalunda)



Imagem: Pé de Ingá. Fonte: John A. M. Santos

A Ingá é uma planta ligada a Nkisi Ndandalunda utilizada nos rituais da Comunidade Caxuté para banhos, fundamentos dedicados a celebração da água doce e em preparos medicinais.



Imagem: Ingá. Fonte: John A. M. Santos

Potencial medicinal

De acordo com (MARIANO, 2012) apresenta atividade anti-hipertensiva dependente de sua atividade vasodilatadora e possui um enorme potencial para utilização no tratamento de doenças cardiovasculares.

Botânica e ecologia

A *Inga edulis* pertence à família Fabaceae e gênero *Inga*, cresce entre 10 à 20 metros, é uma espécie secundária inicial, característica de florestas secundárias em geral. Pode ser encontrada em matas perturbadas e capoeiras, em matas ciliares (próximas aos rios), fertiliza os solos com nitrogênio e possui um delicioso fruto armazenado dentro das suas vagens (SAMBUICHI, 2009).

7.3 – Canela de Velho (*Miconia albicans*)

“Nsumbo êh, Nsumbu nanguê (...)”
(Trecho de zuela para a terra, saudando Tat’etuKavungu)



Imagem: Canela de Velho. Fonte: John A. M. Santos

Dentre os usos da canela de velho observados na comunidade, a planta é empregada para maionga, limpezas e fundamentos dedicados ao Nkisi Kavungu, podendo ainda em casos específicos ser dedicada ao Nkisi Lemba. As folhas desta planta são ainda usadas para cobrir ou ornamentar pratos dedicados à culinária ancestral dos Mikisi e caboclos. Está nsaba é também utilizada para forrar barracão e a dixisa, além de ter uma grande importância nos trabalhos de Caboclos.



Imagem: Flor da Canela de Velho. Fonte: John A. M. Santos

Potencial medicinal

Na medicina popular as folhas são tomadas sob infusão e usadas como anti-inflamatório, para reduzir dores nas articulações, como tônico e até mesmo para limpeza de sangue. De acordo com a literatura científica disponível, a espécie *Miconia Albicans*, possui flavonóides (poderoso antioxidante) e propriedades antimicrobiana e é potencial antitumoral. (FERREIRA, 2010); (ALMEIDA, 2016).

Botânica e ecologia

Pertencente à família Melastomataceae e ao gênero *Miconia*, são plantas de estágio sucessional pioneiro de porte arbustivas podendo chegar a até sete metros de altura, podem ser encontradas nos Biomas: Mata Atlântica, Caatinga, Cerrado, Amazônia propagando-se a partir de sementes, com o auxílio da fauna local, espécie de crescimento rápido ou moderado, com importante potencial apícola e floração durante estação chuvosa. (CHAGAS, 2012).

7.4 - Tinteiro Miúdo (*Miconia minutiflora*)

“Eu passo, eu passo, pela mata eu passo (...)”
(Trecho de cantiga entoada pelo caboclo rei das neves)



Imagem: Folha de Tinteiro. Fonte: John A. M. Santos

No Terreiro Caxuté é uma planta amplamente utilizada durante os trabalhos realizados pelos caboclos e ao culto destes em geral. Também é comum seu uso em alguns fundamentos destinados a celebração de Mam'etu Kalunga, da Nkisi Ndandalunda e do Tat'etu Mutakalombo. Usada para maionga, sacudimentos, forrar o barração e a dixisa de iniciadas/os.



Imagem: Ramos de Tinteiro. Fonte: John A. M. Santos

Potencial medicinal

A família Melastomataceae destaca-se por possuir propriedades antimicrobiana, antitumoral, analgésica e antimalárica. *Miconia* é o maior gênero da família Melastomataceae e compreende 1/4 das espécies conhecidas. De acordo com (SANTANA, 2015), possui destacado potencial anti-inflamatório.

Botânica e ecologia

De porte arbustivo ou árvore variando de um metro à seis metros. Ocorre desde o sul do México e Caribe até o sudeste do Brasil, determinada como uma planta secundária, pode ser encontrada em maior frequência na borda de florestas e cerrados, pode ser encontrada com flores a partir de fevereiro e com frutos de fevereiro à maio. (MARTINS, 2009).

7.5 – Bete Cheiroso (*Piper caldense*)

“(…)Êh, Luango angolê, (…) é um taata malembê”
(Trecho de zuela em celebração a Luango)



Imagem: Bete Cheiroso. Fonte: John A. M. Santos

Na Comunidade Caxuté, a planta é conhecida como bete cheiroso e é sacralizada ao Nkisi Nzazi, a nsaba coletada deste vegetal geralmente é utilizada para maionga, para forrar dixisa e nos fundamentos do Tat'etu Luango.



Imagem: Folha do Bete. Fonte: John A. M. Santos

Potencial medicinal

Na Comunidade encontramos também algumas outras variedades deste gênero, a exemplo da Pariparoba (*Piper gaudichaudianum* Kunth), utilizada na medicina tradicional para combater dores e inflamações. A espécie possui efeitos antimicrobianos e em alguns trabalhos sobre o gênero *Piper* que indicam seus potenciais: antifúngico, antitumoral e antioxidante (BARDELLI et.al, 2008).

Botânica e ecologia

A espécie identificada pertence à família piperaceae arbusto variando de meio metro à três metros de altura. Pode ser encontrada em floresta ombrófila densa, às vezes nas margens de córregos onde possa penetrar luz difusa. Ocorre também muito raramente em área de pasto, arbusto com distribuição das Regiões Nordeste a Sul do Brasil. (GUIMARÃES & MONTEIRO 2006; SILVA, 2013).

7.6 – Pau - pombo (*Tapirira guianenses*)

“(…)Na jurema deu e na jurema dá, guerreiro bom pra trabalhar”
(Trecho de um canto entoado pelo povo Tupinambá)



Imagem: Pau-pombo. Fonte: John A. M. Santos

Pau-pombo no candomblé é usado nas roças de candomblé para múltiplas funções: sejam elas medicinais, como lenha no preparo de pratos destinados à culinária ritualística dos Mikisi e até mesmo para uso em construções provisórias durante às celebrações na Comunidade.



Imagem: Folhas de Pau-pombo. Fonte: John A. M. Santos

Potencial medicinal

Dentre suas aplicabilidades medicinais destacam-se seu potencial tônico, além do uso da casca e das folhas, em decocto, empregadas contra dermatoses (como a lepra por exemplo), diarreia, nos tratamentos antissifilíticos e depurativo. (RODRIGUES & CARVALHO, 2001 apud SILVA, 2015; SILVA, 2011).

Botânica e ecologia

Esta planta pertence à Família anarcadaceae e ao gênero *Tapirira*, é considerada uma espécie secundária inicial, pode ser localizada em florestas ombrófilas secundárias, matas perturbadas, capoeiras, matas ciliares e restinga arbórea e usadas em sistemas agroflorestais. Pode chegar até quinze metros de altura e até 60 cm de diâmetro, seus frutos são bastante apreciados pela fauna local, com destaque para pássaros. (SAMBUICHI, 2009).

7.7 – Capianga (*Vismia guianenses*)

“(...)Eá Matamba de kakurukaje, eá nzingue(..)”
(Trecho de zuela em saudação para Matamba)



Imagem: Capianga na roça. Fonte: John A. M. Santos

Na ndanji Nkasuté, a capianga é utilizada com finalidade medicinal, usada para maionga, sacudimentos, limpezas, para ferrar a dixisa e o chão do barracão, além dos múltiplos usos durante os fundamentos e celebrações consagradas à Nkisi Mam'etu Matamba.



Imagem: Folhas de Capianga. Fonte: John A. M. Santos

Potencial medicinal

Esta espécie se destaca pela aplicação de sua resina amarelo-avermelhada denominada vulgarmente como “goma-lacre” e do uso das suas folhas em infusão no combate de uma variedade de micoses cutâneas como: o pano branco (*Pitiríase versicolor*), impingem (*Tinea corporis*) e ferimentos por inseto (sendo destacado seu potencial antimalárico). O decocto e infusão das suas folhas e cascas são utilizados contra reumatismo, como tônico febrífugo (OLIVEIRA, 2009 apud SOUSA, 2014).

Botânica e ecologia

A espécie pesquisada pertence à família Hypericaceae e ao gênero *Vismia*, constitui-se em pequenas árvores e arbustos de estratificação secundária ou pioneira tardia no estágio sucessional e pode ser encontrada em alguns países da América do Sul (Colômbia, Guiana e Venezuela), no Brasil ocorre em abundância nas regiões do Norte e Nordeste. (SOUSA, 2014).

8.0 – Nas matas da jurema: etnoecossistemas do Caxuté

“Lá nas matas da jurema é uma lei severa (...)
(Trecho de cantiga entoada pelo Caboclo Rei das Neves)



Imagem: Etnoecossistemas do Caxuté. Fonte: John A. M. Santos

As matas da jurema são cada pedaço de terra sagrado, utilizado pela Comunidade Caxuté, são nestes espaços que cada “mona de Nkisi” iniciado na ndanji do Terreiro Caxuté passaram pelos fundamentos, participaram dos rituais e celebrações que os puseram para navegar nas águas do candomblé de Nação Angola. Foi destes sete cantos (e outros mais) que saíram: a lama, a terra, às pedras e também foi em meio aos dendezeiros, às águas doce e da maré que banham a localidade, que brotaram as plantas nativas que através dos fundamentos se tornaram jinsaba, marcando assim um aprendizado e a conexão ancestral entre as culturas de origem Bantu e indígenas celebrada ao longo de várias gerações que habitaram e habitam não só a Costa do Dendê, mais todo o Baixo Sul da Bahia. 0

O objetivo deste levantamento é localizar às áreas onde são manejados os etnoecossistemas territorializados a partir dos usos ancestrais desenvolvidos pela Comunidade Caxuté. As plantas citadas no capítulo anterior, estão localizadas nos referidos etnoecossistemas e são coletadas nestes espaços para o uso nos “fundamentos” do candomblé Bantu-Indígena ancestralizado na Comunidade Caxuté.

Durante o mapeamento dos etnoecossistemas, coletamos às plantas utilizadas nesta pesquisa participante em um raio aproximado de cento e cinquenta metros (150 m) delimitando assim à área de abrangência entre o ponto mapeado e localização das espécies. Às coordenadas (E) significam ponto ao Leste e (N) ponto ao Norte.

No entanto, destacamos que os rituais e os manejos dos bens naturais celebrados pela Comunidade Caxuté, também são realizados em outras áreas como: às margens direita e esquerda do Rio Graciosa e às margens do Rio Camurugi (ambos em Taperoá – Ba), além disso alguns rituais são realizados nos distritos de Guaibim e Serra Grande (ambos em Valença- Ba) estes territórios possuem etnoecossistemas igualmente utilizados tradicionalmente pela Comunidade.

Os etnoecossistemas utilizados tanto pela Comunidade Caxuté, como por outros Povos e Comunidades Tradicionais, podem ser compreendidos através das:

“identidades dos etnoagroecossistemas locais (...) a existência desta matriz sociocultural pode aportar um elemento essencial na configuração de um potencial endógeno humano que mobilize a ação social coletiva em que se embasa a agroecologia”. (GUZMÁN, 2011: 51).

Por isso mesmo em nossa concepção, os etnoecossistemas se caracterizam como espaços da práxis biocultural, do bem viver e fazer ancestral. São locais derivados da conexão vivenciada a partir da experiência ancestral do manejo, contato e “lida” com os bens naturais, trata-se por tanto de um território onde a memória biocultural é acionada para mediar o diálogo entre comunidade e natureza onde elementos (bióticos, abióticos e práticas socioculturais se conectam e co-evoluem) de maneira que as “subjetividades dos aprendizados históricos se concretizam na prática atual. A seguir caracterizaremos cada um dos sete espaços através de fotos, mapas e descrição de atos/celebrações que ocorrem nos mesmos).

8.1- Gameleira

“Tempo êrê, rê, rê... tempo ara, ra, ra (...)”
(Trecho de zuela dedicada ao Nkisi Kitembu)

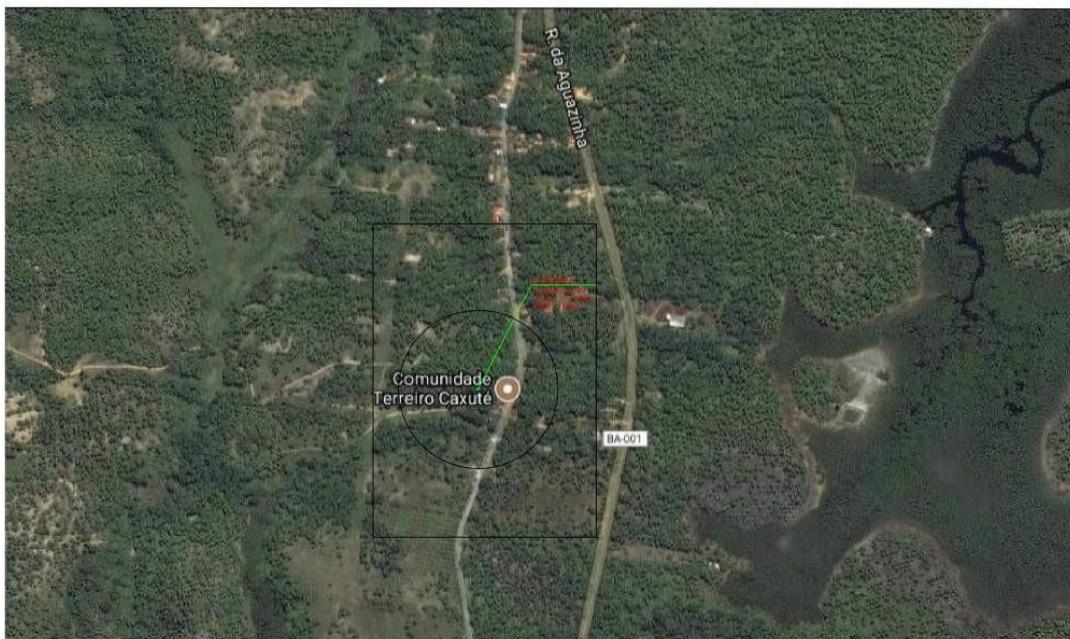


Imagem: Coordenadas do etnoecossistema Gameleira: E:490.201,4700 e N:8.511.176,3550

Fonte: Google Earth

A Gameleira é um espaço sagrado para a Comunidade Caxuté, deste recanto ancestral emana um nguzu que fortalece o vínculo com a Nzo, pois, diante a Gameleira passaram todas mona Nkisi do terreiro. É sob a sombra da gameleira que se desenvolve parte dos aprendizados, saberes e fazeres da Comunidade, também é nesse território de nguzu que ocorre uma das principais celebrações da Ndanji Nkasuté, a Kizoomba Maionga.

Este etnoecossistema, ocorre no entorno da frondosa árvore (mais de 20m de altura) da gameleira (*Ficus Gomelleira*) que conforme estudos há uma gama de utilizações das plantas pertencentes a família Moraceae, neste sentido destacamos duas espécies nativas do gênero *Ficus*: *Ficus glabra* e *Ficus Gomelleira* estas plantas são usadas para fins religiosos (no Terreiro Caxuté está planta representa o Soba Kitembu), sombra, matéria-prima para utensílios domésticos, adubação, alimentação, lazer e medicinal “é usado por via oral como medicação tônica, depurativa e antissifilítica e externamente para tratamento de úlceras por meio de lavagens”. (LORENZI & ABREU MATOS 2002 apud SOUZA, 2014 p. 120).



Imagem: Gameleira de Tempo. Fonte: John A. M. Santos

No entorno do etnoecossistema Gameleira manejado pela Comunidade Caxuté, encontramos mais de doze espécies de plantas utilizadas no cotidiano da comunidade tanto para alimentação, quanto para rituais e usos medicinais. Para que se mantenha um bom equilíbrio deste etnoecossistema, sugerimos que não sejam depositados materiais orgânicos (como alimentos e outros) ou inorgânicos (plásticos, objetos de vidro, velas e outros materiais de difícil decomposição) em contato com o tronco ou raízes da planta, pois, pode gerar fungos ou mesmo atrair insetos e outros agentes causadores de doenças.

8.2 – Dendezal

“Dende sanga, dende sanga (...) karamensua”
(Trecho de zuela em homenagem ao Nkisi Mukumbi)

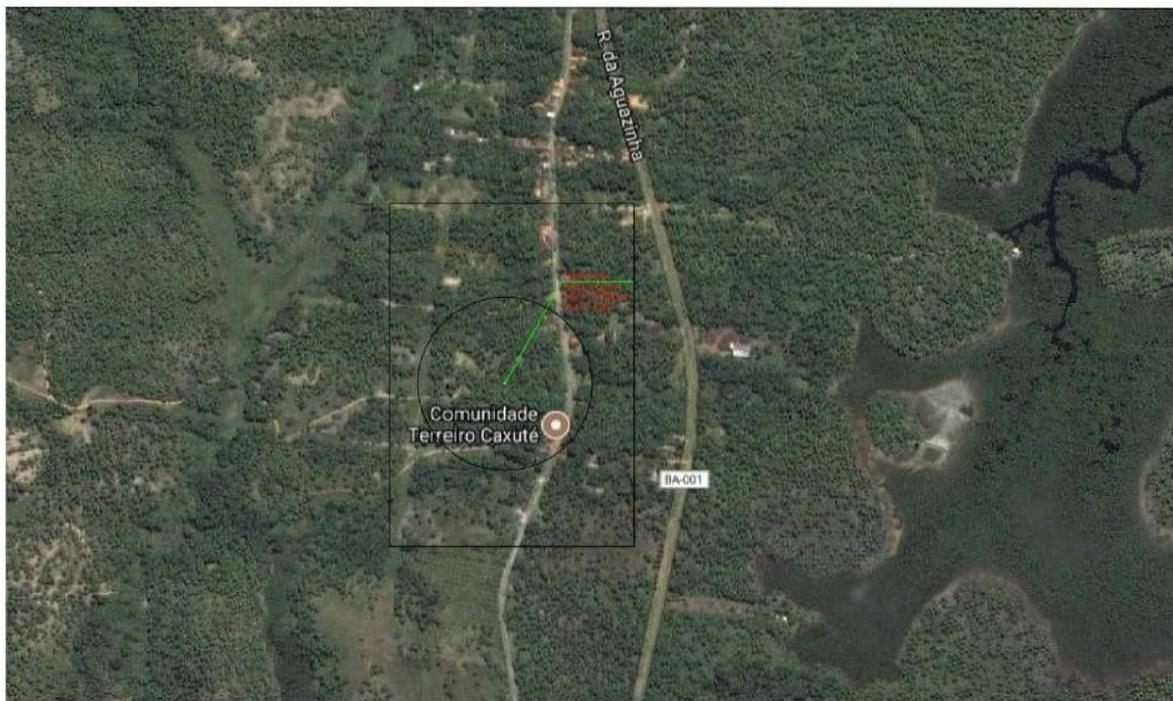


Imagem: Coordenadas Etnoecossistema Dendezal: E:490.169,4030 e N:8.511.247,8030
Fonte: Google Earth

As áreas de dendezaís utilizadas pela Comunidade Caxuté, possuem uma rica fartura de plantas e animais, afinal o dendê é um elemento central nos candomblés, não pode faltar nos rituais de diversos Mikisi (com destaque para Nkosi), também temos o azeite de dendê utilizado no nguedia, nos fundamentos de Nzila e amplamente apreciado na culinária afrodescendente da Bahia. Na Comunidade também ocorre o uso da palha do dendê que ser usada para o kuzambela utilizado para cobrir o barracão e proteger às portas do ndemburo e todas entradas do nzo.

O etnoecossistema Dendezal é composto principalmente pela espécie *Eleas Guineesis*, mais também abriga diversas outras espécies utilizadas pela Comunidade com destaque para cipós.

8.3- Encruzilhada

“Mavile kongo já kotaile (...)”
(Trecho de zuela dedicada à Nzila)

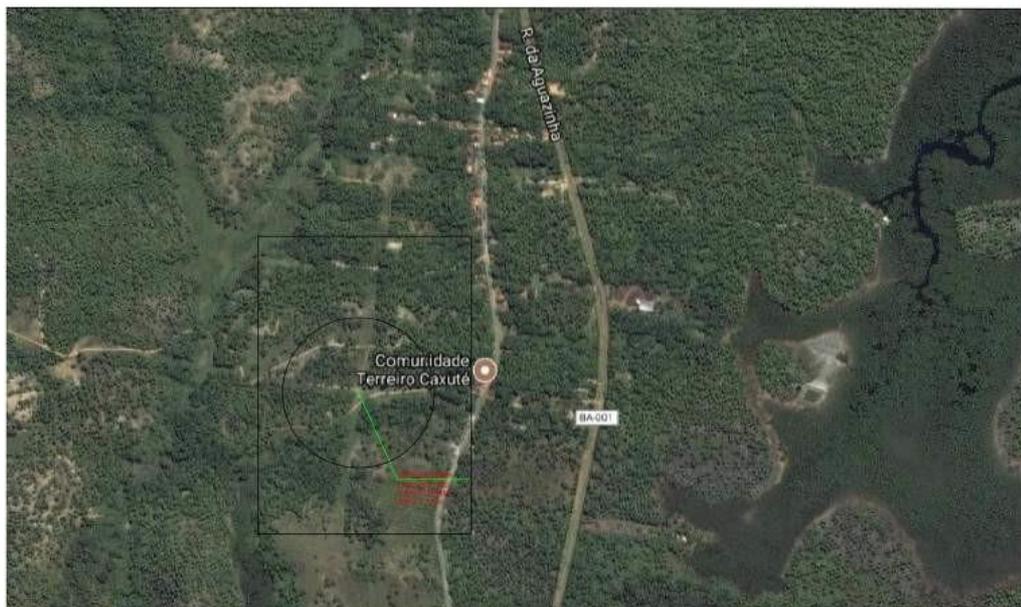


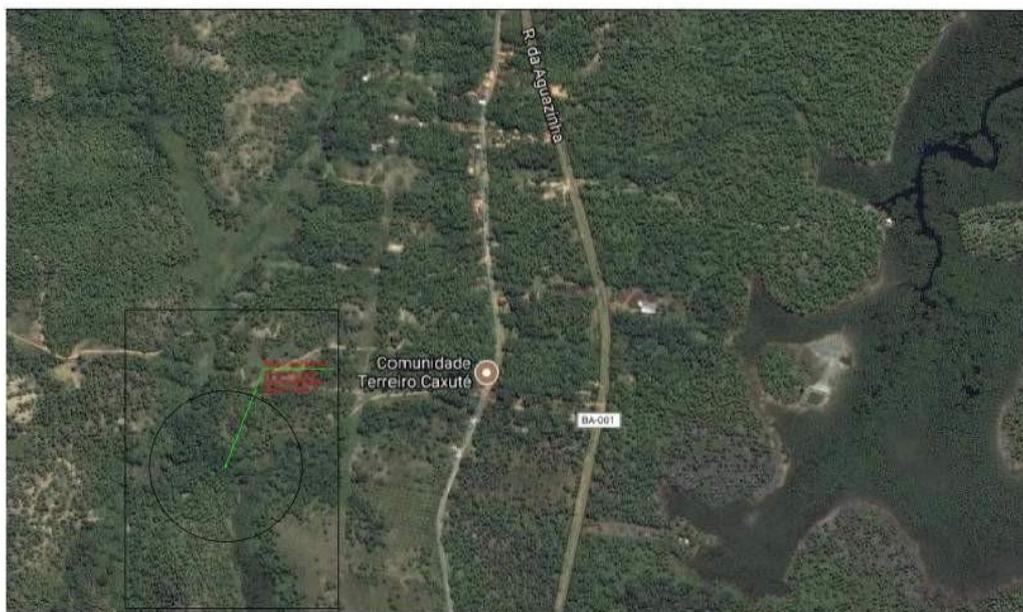
Imagem: Coordenadas do Etnoecossistema Encruzilhada: E:490.006,7610 e N:8.511.131,6180
Fonte: Google Earth

A encruzilhada é o ponto de partida e encontro nas tradições do candomblé de Nação Angola, a Comunidade Caxuté utiliza o lugar para celebrar um conjunto de rituais e se encontrar com suas ancestralidades. O espaço aqui descrito é um recanto indispensável para a comunicação com o Nkisi Nzila, nesse espaço a Comunidade trabalha, canta e dança.

O etnoecossistema Encruzilhada, abriga uma diversidade de plantas usadas na roça do terreiro Caxuté, todas as plantas levantadas nesta pesquisa participante podem ser encontradas nesse espaço. Esse local também é o encontro de caminhos que nos levam a todos etnoecossistemas apresentados neste memorial.

8.4 - Riacho das Pedrinhas

“Na encruzilha das águas (...) nos pés de Nzambi Mpungu”
(Trecho de ngorossi, zuelado na ndanji Nkasuté)



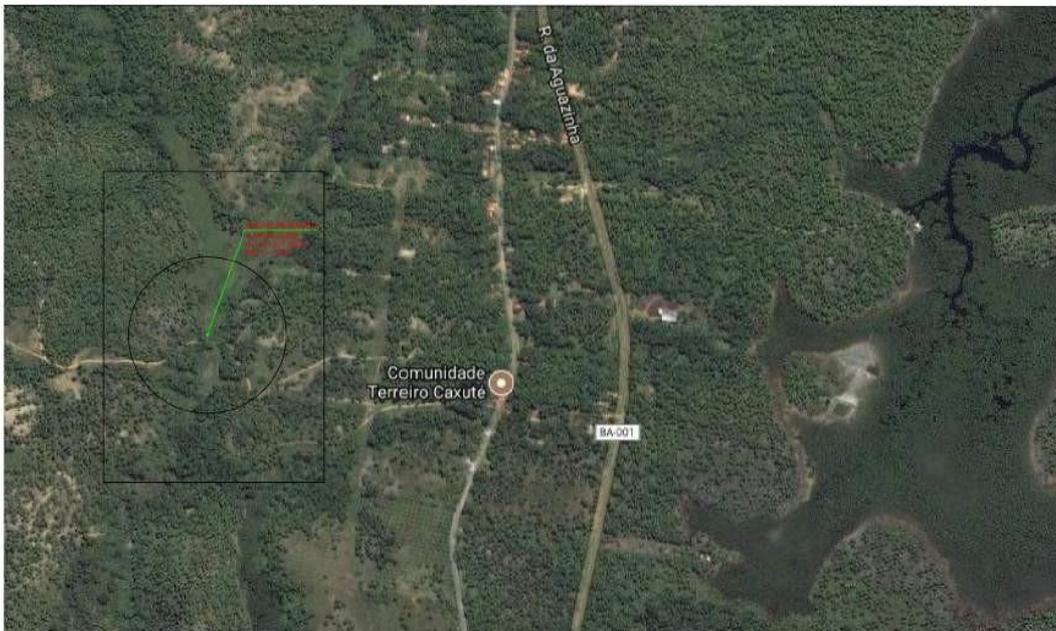
Imagens: Coordenadas do etnoecossistema Riacho das Pedrinhas: E:489.743,3690 e N:8.510.989,0600
Fonte: Google Earth

Este riacho é dedicado aos rituais ofertados aos Mikisi e Caboclos celebrados pelo terreiro Caxuté, a Comunidade frequenta cotidianamente o espaço, utilizando suas águas, pedras e plantas. Dentre os ancestrais celebrados no local temos a Mam'etu Nkisi Kisimbi, também é comum realizar trabalhos de banhos e rituais de limpeza com menha às margens do kuuaba (riacho).

Esse etnoecossistema abriga diversas espécies da fauna local, onde também podemos encontrar mais de quinze plantas utilizadas pela Comunidade. Próximo ao riacho temos acesso ao Rio Graciosa, lugar onde deságua e espaço de saudar Mam'etu Kalunga.

8.5 - Riacho do Bambuzal

“Kiuá Mam'etu Nbulusema!”
(Saudação à Mam'etu que rege os ventos e tempestades)



Imagens: Coordenadas do etnoecossistema Riacho do Bambu: E:489.697,8600 e N:8.511.267,3800

Fonte: Google Earth

O Riacho do Bambu é um local sagrado para a Comunidade Caxuté, lá o terreiro realiza celebrações e coleta jinsaba para usos ritualísticos durante os fundamentos realizados no seu culto Bantu-Indígena. É neste espaço que também saudamos à Nkisi Mam'etu Kaiango, além de coletarmos o bambu (*Dendrocalamus* sp.), nsaba utilizada para vários fundamentos do Candomblé, vincula à proteção e ao zelo com às energias dispersas.

Por se tratar de uma lâmina de água esse etnoecossistema necessita de muita atenção com o seu manejo, conservando a mata ciliar ao redor e limpando com frequência o entorno do ambiente, retirando materiais de difícil decomposição utilizados em rituais.

8.6 – Fonte

“Ainé, ainé... Hangolo zinho(...)”
(Trecho de zuela dedicada ao Nkisi Hangolo)

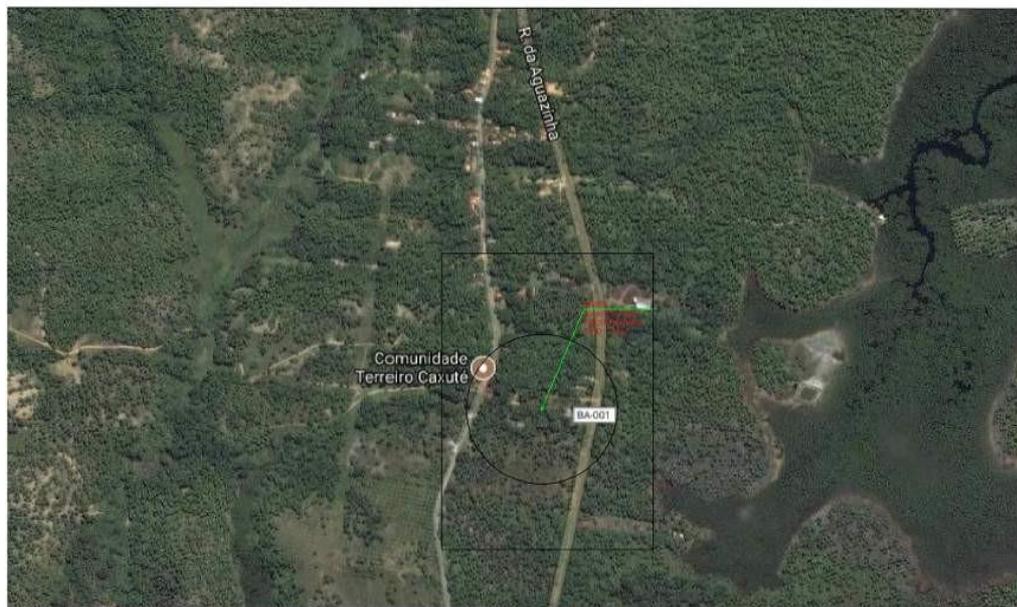


Imagem: Coordenadas do etnoecossistema Fonte: E:490.373,4060 e N:8.511.094,0020
Fonte: Google Earth

A Fonte é amplamente utilizada nos rituais do Terreiro Caxuté e também para a coleta de água destinada os usos cotidianos na roça. A Fonte possui um uso especial dedicado aos rituais de culto ao Nkisi Hongolo e a Mam'etu Angoro - méa. Durante a “Menha na Kambuka” umas das mais importantes celebrações da comunidade Caxuté, se utiliza menha desta fonte nos trabalhos.

O etnoecossistema ocorre em torno de uma nascente, usada para atender às necessidades hídricas: habitacional, agropecuárias e ritualísticas. É o habitat de plantas já nativas já citadas, mas também de outras espécies como a Canela (*Cinnamomum sp.*).

8.7 – Raiz do Manguezal

“(...) Nzumba mea é mutula kalunga(...)”
(Trecho de zuela em saudação à Mam'etu Nzumbarandá)

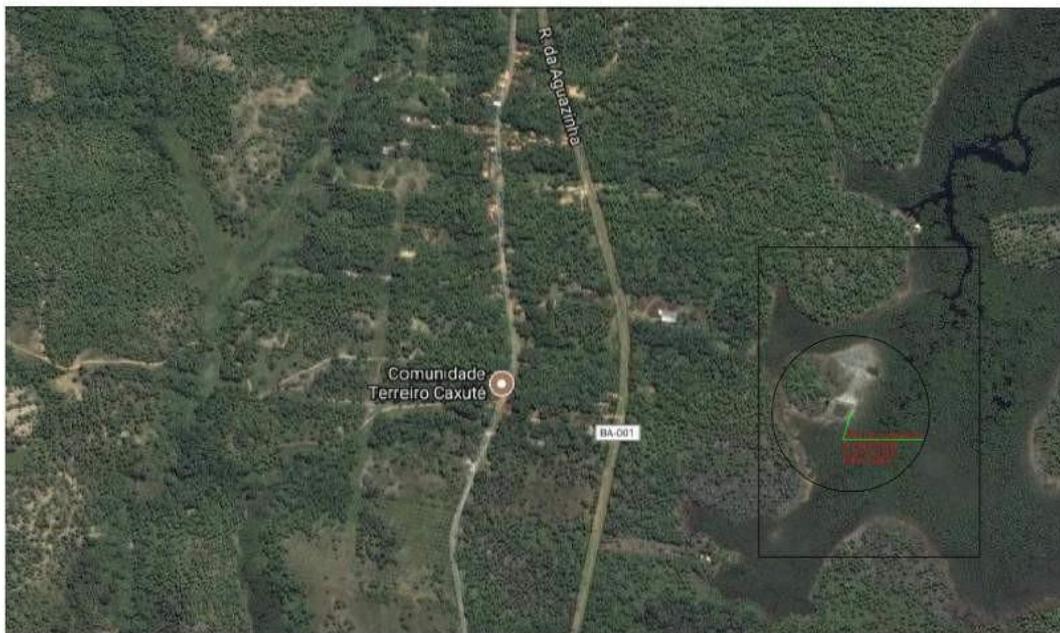


Imagem: Coordenadas do etnoecossistema Raiz do Manguezal: E: 490.919,8638 e N:8.511.113,3641
Fonte: Google Earth



Imagem: Manguezal ancestral. Fonte: John A. M. Santos

O manguezal é um lugar de grande sacralidade para a ndanji Nkasuté, pois, além de retratar um ambiente dedicado aos rituais de celebração a Nkisi Nzumbarandá e muitos outros fundamentos de iniciação e confirmação daquelas pessoas que caminham nas águas de Angola. O manguê além de alimentar o corpo e garantir o sustento de muitas filhas e filhos do Caxuté, também mantém viva a herança ancestral passada pela matriarca Mam'etu Kasanji.

Esse etnoecossistema é rico em biodiversidade e deve ser protegido pela Comunidade. O manguê (*Rhizophora mangle L.*) é a espécie mais abundante neste território.

9.0 - O quanto ainda teremos que caminhar...

“Wunji pafunji”
(Saudação para Wunji)

É nesse caminhar constante e em meio aos os desafios postos aqui que vamos vamos finalizando mais também abrindo novos ciclos de ação e reflexão, afinal esta contribuição segue em construção e esperamos que ela possa gerar frondosos frutos de resistência por onde os ventos e tempestades à conduzir. Destacamos a escassez de pesquisas que abordem o conteúdo da lei 11.645/08 e a Educação do Campo, pois só identificamos um único trabalho de pós-graduação que debateu essa temática, intitulada “O Campo tem cor? Presença/ausência do negro no currículo da Educação do Campo no Pará” (MAGALHÃES, 2009).

Diante do conteúdo aqui exposto esperamos que militantes sociais, pesquisadoras/es, educadoras/es populares, movimentos sociais e órgãos governamentais, usem o material exposto como ferramenta de transformação social, não só para a Comunidade Caxuté, mas contextualizando a metodologia e abordagem aqui exposta em outras realidades sociais e culturais. Sem dúvidas é cada vez mais necessário o diálogo entre educação, movimentos sociais, meio ambiente e Povos e Comunidades Tradicionais que têm saberes alicerçados nos fazeres ancestrais, como é o exemplo das Comunidades de Terreiro da Nação Kongo-Angola e dos candomblés de outras nações, Indígenas, bem como às populações que mantém vivas as tradições de rezadeiras, curandeiras, benzedadeiras e etc.

Esperamos que às reflexões levantadas permita a Educação do Campo avançar e fortalecer os laços de afeto e compromisso com os Povos e Comunidades Tradicionais e em especial com as Comunidades de Terreiro do Campo, pois, a luta pela terra tem nos dado sinais que o caminho é a defesa de um projeto de defesa dos territórios agregando elementos étnicos e culturais para as lutas populares, seja no campo ou nas cidades, construindo uma aliança entre os povos a fim de superar o capital e a colonialidade e construir um belo amanhecer no raiar de um novo dia que há de desabrochar logo ali.

Sakidila, Ubuntu!
Kiuá, Nzambi Apungu!

Referências bibliográficas

AATR. Formas Jurídicas da Grilagem Contemporânea: casos típicos de falsificação na Bahia. Rev. **Revista no Rastro da Grilagem**. Salvador – Ba, 2017.

ALMEIDA, Fernando. **Revisão Sistemática da Miconia albicans (sw.) Triana: uso tradicional, atividade farmacológica e outras atividades**. São Cristóvão – SE, 2016.

ARRUTI, José Maurício Andion. Conceitos, normas e números: uma introdução à educação escolar quilombola. **Revista Contemporânea de Educação**, vol. 12, n. 23, jan/abr de 2017.

BARBOSA, Heráclito (Taata Luangomina). Elementos da identidade Bantu da Nação Angola na Costa do Dendê. **Anais do 41º Encontro Anual da ANPOCS**. ISSN 2177-3092. Caxambu – MG, 2017.

BARDELLI, K., KIRIZAWA, M., SOUSA, A. O gênero Piper L. (Piperaceae) da Mata Atlântica da Microbacia do Sítio Cabuçu-Proguaru, Guarulhos, SP, Brasil. **Hoehnea** 35(4): 553-561, 22 fig., 2008.

BARENHO, Cíntia Pereira; MACHADO, Carlos R. **Contribuições do Marxismo e da Etnoecologia para o estudo das relações socioambientais**. P. 1-8, s/d.

BARROS, José Flavio Pessoa De. **A floresta sagrada de Ossaim: O segredo das folhas**. ed.1. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

BOAES, Antonio Giovanni, OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. Religiões Afro-Brasileiras e Ética Ecológica: ensaiando aproximações. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 9, Jan. 2011 - ISSN 1983-2850 Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/qtreliqiao>>

BRANDÃO, C. R; BORGES, M. C. A pesquisa participante: um momento da educação. *Revista Educação Popular*. V.6, 2007.

BRANDÃO, Jefferson Duarte. Etnoecologia e candomblé: contribuições para a agroecologia. In **Cadernos de Agroecologia** ISSN 2236-7934 – Vol. 10, Nº 3 de 2015.

BRASIL. **Política Nacional de Alimentação e Nutrição**. Secretaria de Atenção à Saúde/Ministério da Saúde. 1ª Ed. 1. reimpr. Brasília, 2013.

CALDART, Roseli. Educação do Campo, In: CALDART (Coord.). **Dicionário de Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012, p. 162-166.

CALDART, Roseli. **Educação do Campo**. In: CALDART (Coord.). **Dicionário de Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012, p. 162-166.

CAMPOS C. S. S. CAMPOS R. Soberania alimentar como alternativa ao agronegócio no Brasil. **Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales** [Internet]. 2007; v. XI, n. 245. Disponível em: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-24568.htm>> Acesso em 12 Jun. 2017.

CARDOSO, Ciro FLamarion. **Capitalismo, agricultura e escravidão**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1979. 210 p.

CARNEY, Judith. Navegando contra a corrente: o papel dos escravos e da flora africana na botânica do período colonial. África: **Revista de Estudos Africanos**, São Paulo, n. 2223, p. 25-47, 2001.

CARVALHO, J. J. A economia do axé: **Os terreiros de religião de matriz afro-brasileira como fonte de segurança alimentar e rede de circuitos econômicos e comunitários** In: Brasil. Alimento: Direito Sagrado - Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS. Brasília, DF, 2011.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. **AFRO-ASIA**, Salvador, n.14, 1983. CGMA. Perfil territorial. Baixo Sul da Bahia. 2015. Disponível em: http://sit.mda.gov.br/download/caderno/caderno_territorial_021_Baixo%20Sul%20-%20BA.pdf> Acesso em 15 de Março de 2018.

CHAGAS, Earl, C. **Chagas experimental - avaliação em fase aguda da infecção. O gênero *miconia* ruiz & pav. (Melastomataceae) na floresta atlântica do nordeste oriental**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Biologia Vegetal, UFPE. Recife – PE, 2012.

COSTA, B.; GROSGOUEL, R. Ciências Farmacêuticas de Ribeirão Preto, 2010. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril, 2016.

CRUZ, Maíra Edington **O dito e o feito: a Lei 10.639 no cotidiano das escolas públicas do Baixo Sul da Bahia**. UNEB. Valença-Ba, 2008.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: HUCITEC, 2000. 169 p.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Ed. UFJF, (coleção cultura, v.2) Juiz de Fora-MG, 2005.

FCP. **Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos**. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/file/2018/03/C%C3%B3pia-de-TABELA_CRQs_-PARA-O-SITE.pdf> Acesso em 20 de março de 2018.

FERNANDES, Mille Caroline Rodrigues, **MBAÉTARACA: Uma experiência de educação de jovens Quilombolas no município de Nilo Peçanha/BA**. UNEB, Salvador, 2013.

FERREIRA, D. S. **Propriedades terapêuticas de triterpenos ácidos na doença de Chagas experimental - avaliação em fase aguda da infecção.** Universidade de São Paulo – USP. Ribeirão Preto - SP. 2010.

Flora do Brasil 2020 em Construção. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em:<<http://floradobrasil.jbrj.gov.br/>> Acesso em 28 de Fevereiro de 2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 42.^a edição, 2005.

GOMES, Ângela. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro africana: terreiros, quilombos, quintais da Grande BH.** Tese (doutorado) – UFMG, Belo Horizonte - MG, 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil.** — 1a ed.— São Paulo: Claro Enigma, 2015.

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

GUZMÁN, E. S. **Sobre los orígenes de la agroecología n el pensamiento marxista y libertario.** AGRUCO / Plural editores / CDE / NC. La Paz – Bolívia, 2011.

LIMA, Aparecida do Carmo. **Práticas educativas em agroecologia no MST/PR: processos formativos na luta pela emancipação humana.** UEM- Maringá - PR, 2011. **Linguagens de valoração.** São Paulo: Contexto. 379 p. 2014.

LORA LEÓN, Magda Patrícia. Estabelecer pontes ou delimitar fronteiras? desvendando o potencial de uma humanidade "outra" a partir do pensamento dos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta, Colômbia – Campinas, SP, 2014.

MAGALHÃES, Leila. **O campo tem cor?** Presença/ausência do negro no currículo da educação do campo no Pará. Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belém, 2009.

MAMANI, Fernando Huanacuni. **Buen Vivir / Vivir Bien:** Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI. La Paz, 2010.

MARIANO, Maria C. F. **Atividade vascular e anti-hipertensiva de uma fração polifenólica de Inga edulis Mart.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Biológicas - Fisiologia e Farmacologia – UFMG. Belo Horizonte – MG, 2012.

MARTÍNEZ, Joan Alier. **O Ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e**

MARTINS, A.B et.al. **Melastomataceae**. Parte integrante da Flora Fanerogâmica do Estado de São Paulo, vol. 6. ISBN 978-85-7523-057-2 (online), 2009. Acesso em dez. 2017.

MONTEIRO, Elsie. Piperaceae na reserva biológica de Poço das Antas, Silva Jardim, Rio de Janeiro, Brasil. **Rodriguésia** 57 (3): 567-587. 2006.

MOTT, Luiz. Bahia: inquisição & sociedade – EDUFBA, Salvador – Ba, p.294, 2010.

NOGUEIRA, R. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**. p. 147-150, v. 3, n. 6. nov. 2011 – fev. 2012.

PETERSEN, P. **Introdução** in: Memória Biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. Barrera-Bassols; Toledo. Expressão Popular. SP, 2015.

PLANO NACIONAL DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA 2013 – 2015.

Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/plano_nacional_desen_sustentavel_povos_comunidades_trad_matriz_africana.pdf> Acesso em 15 de março de 2018.

PORTO, José Renato Sant’Anna. **Poder e território no Baixo Sul da Bahia: os discursos e os arranjos políticos de desenvolvimento**. CPDA. Rio de Janeiro, 2016.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil, **Revista USP**, São Paulo (28): 64 -83, 1995/9 6.

QUIJANO, Aníbal. “¡Qué tal raza!” em Família y cambio social (Lima: CECOSAM). 1999.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 49-66. 1999.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro. A formação e o sentido do Brasil**. Companhia das Letras – São Paulo. Segunda edição, 1995.

RIOS, Roseane. Contradições da Educação do Campo no Baixo Sul da Bahia. **Anais do CBG**, Vitória – ES, 2014.

SAMBUICHI, R., MIELKE, M., PEREIRA, C. Org. **Nossas árvores: conservação, uso e manejo de árvores nativas** no sul da Bahia. Ilhéus, BA: Editus, 296 p. 2009.

SANTANA, M. Avaliação do Potencial Anti-inflamatório de *Miconia minutiflora* (Melastomataceae). **Anais do X Simpósio Brasileiro de Farmacognosia**. Petrolina – PE, 2015.

SANTOS, Ancelmo. **Terreiro Mokambo: espaço de aprendizagem e memória do legado Banto no Brasil**. PPGDEDUC- UNEB, Salvador- BA, 2008.

SANTOS, Lara. Resistência indígena e escrava em Camamu no século XVII. PPGH. UFBA, Salvador – Ba, 2004.

SANTOS, M. Balbina (Mam'etu Kafurengá). Entrevista concedida em março de 2018.

SANTOS, M. Balbina (Mam'etu Kafurengá). **Pedagogia do Terreiro**. Valença – BA, 2017.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção** - 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Silvana. Aspectos escravistas da cultura da mandioca (Valença – Bahia, 1850-1888) anais do V Conferência Internacional de História Econômica, Rio de Janeiro, 2014.

SANTOS, Silvana. Entre roças, rotas e teares: o estabelecimento da fábrica têxtil Todos os Santos na Vila de Valença- Bahia (1836-1849). Anais encontro de História da ANPUR, Rio de Janeiro, 2016.

SDR. **Baixo Sul da Bahia**. Perfil Sintético. Salvador – BA, 2015.

SEPROMI. **Mapeamento dos Terreiros de Candomblé do Baixo Sul da Bahia**, Salvador – BA, 2012.

SILVA, A, F.; RABELO, M.F.R.; ENOQUE, M., M. Diversidade de angiospermas e espécies medicinais de uma área de Cerrado. **Rev. Bras. Pl. Med.**, Campinas, v.17, n.4, supl. III, p.1016-1030, 2015.

SILVA, Eliezer. **Novos alquenil benzofuranos e perfil de ácidos graxos presentes nas sementes e folhas de *Tapirira guianensis* (Anacardiaceae)**. Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Química, area Química Orgânica. UFBA, Salvador- BA, 2011.

SILVA, Gracielle Angeline Tavares da. **Estudo fitoquímico das folhas e frutos de *Piper caldense* C.DC.**Piperaceae. UFPB. João Pessoa, 2013.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. A santidade de Jaguaripe: catolicismo popular ou religião indígena? Rio de Janeiro: **Revista Ciências Sociais**, s v.26 n.1/2. P 60-65. 1995.

SOUSA, M; BELTRAME, S. **Educação do Campo, Movimentos Sociais e Políticas Públicas**. In: Educação do Campo e Pesquisa II: questões para reflexão / Org. Mônica Castagna Molina – Brasília: MDA/MEC, 2010.

SOUZA, Maria Sallett Rocha. **Contribuição para o conhecimento fitoquímico da *Vismia guianensis* (Hypericaceae)**. João Pessoa - PB, 2014. Acessado em 20/05/2015.

TIBLE, Jean François Germain. **Marx e América indígena: diálogo a partir dos conceitos de abolição e recusa do Estado**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 2012. 221 p. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000882338>>. Acesso em: 19 de jun. 2017.

TOLEDO, Victor M.; BARREIRA-BASSOLS, Narciso. **La memória biocultural: la importância ecológica de las sabidurías tradicionales**. Barcelona: Icaria Editorial, 2008.

VERGARA, Miguel A. C. As Cosmologias Imaginárias da Cultura na Conservação de Corredores Ecológicos no Sul da Bahia. **Anais da 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia**, junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. P. 1-15, 2008.

Apêndices

Relação sintética (dos termos Bantu) dos elementos ancestrais e sua relação com a natureza na cosmovisão do Terreiro Caxuté

Expressão/Bantu	Elementos da natureza relacionados
Nzambi	Força cósmica de equilíbrio e conexão de todo universo
Nguzu	Energia que circula entre os elementos da cosmovisão
Amazi	Água salgada ritualizada na cosmovisão
Menha/Méa	Água doce ritualizada na cosmovisão
Ntoto	Terra, chão ritualizado na cosmovisão
Nsaba	Folha, erva ritualizada na cosmovisão
Nkisi (Plural Mikisi)	Força que emana da natureza, circula e habita nos seres
Lémba	Ancestralidade ligada ao sol, ar e respiração
Kalunga	Mar, oceano e os elementos das águas mais profundas
Kitembu	Força que nutre os ciclos: fases da lua, estações do ano...
Nzumbarandá	Força que conecta terra e água, por isso ligada a “lama”
Matamba	Ancestralidade que representa: ventos, tempestades...
Ndandalunda	Força que habita os rios e águas emanando fertilidade
Hongolo	Ancestral ligado a circulação das águas (rep. no arco-íris)
Nzazi	Potência que emana da força das rochas, pedras e fogo
Kavungu	Força que circula na doença, na cura e na própria
Mukatalombo / Nkongobila	Ancestralidade das matas e da fartura que ela possui
Katendê	Força que vem das folhas e todas substância contida nela
Nkosi	Ancestralidade ligada aos metais e instrumentos derivados
Nzila	Força que emana dos caminhos, estradas e encruzilhadas
Mixitu	Floresta, mata e áreas de cultivo respeitando a natureza
Maionga	Banho ritual, sagrado...
Mam’etu	Mãe
Taata	Pai

Anexo

Carta de Nguzu

Nós, afrodescendentes, candomblecistas, angoleiros, acadêmicos, militantes dos movimentos negro e demais organizações sociais populares, reunidos entre os dias 1 e 16 do ano de 2016, durante a Menha Kambuka “Águas de Lemba” (ritual dedicado ao nkisi Lemba), verbalizamos por meio desta muzonga (chamamento alto):

Nossa saudação a Lemba, que, ao reger esse novo ano que se inicia, possa através do ciclo de suas águas (re)energizar nosso planeta, nosso povo, nosso terreiro, nossos igbás e as nossas vidas, celebrando um tempo de paz, prosperidade, solidariedade e justiça social.

Destacamos a contribuição descolonizadora que as Comunidades e Povos de Terreiro, comprometidas com os cultos de matriz africana, exercem na sociedade, pois as mesmas possuem um importante protagonismo do povo negro de classes populares, destacando o papel atuante das mulheres e o respeito às identidades sexuais para além do padrão heteronormativo.

Diante desse contexto é que denunciemos o caráter repressor do estado brasileiro, que vem violando sistematicamente ao longo de séculos as expressões afrodescendentes e indígenas, através de uma hegemonia conservadora imposta pela elite do país que têm se utilizado dos meios de comunicação “massificados” e da representação política institucional para exacerbar todo o seu racismo e violência religiosa. Pois no cenário atual podemos constatar o crescimento exponencial dos casos de ódio e discriminação, materializados na violação dos direitos básicos fundamentais para a efetivação do estado democrático de direito como: liberdade de culto, laicidade do estado e até mesmo o respeito à vida humana.

Ao ressaltar a importância da década internacional dos afrodescendentes (2015 a 2024), a Comunidade Caxuté, convida a tod@s para defendermos as políticas públicas e ações afirmativas, conquistadas com muita luta e organização pelo movimento negr@.

Durante nosso ciclo de atividades, nos empenhamos em pedir ao nosso Tate’etu (pai) Lembá que fortaleça nosso mutuê (cabeça) para que, ao cuidar dos Igbás (a simbolização da iniciação e fundamento do Candomblé), possamos compartilhar nguzo (energia vital) pelo mundo, tendo como alicerce o respeito mútuo e as raízes ancestrais dos nossos Mikisi, Orixás, Voduns, Caboclos e seres das luz.

Que avancemos cada vez mais no entendimento da necessidade de estabelecermos uma existência coletiva, potencializando as conexões entre humanidade e natureza em uma verdadeira simbiose “co-evolutiva”, de maneira que possamos construir nossa ukaielu “maneira de viver” a partir de ações plenas e verdadeiras rumo ao “bem viver” entre tod@s habitantes dos cosmos.

COMUNIDADE TERREIRO CAXUTÉ

16 de Janeiro de de 2016, Cajaíba/Valença –BA.