



CIÊNCIA, SABER LOCAL E CONSTRUÇÃO DE VALORES

Jucélia Bispo dos Santos*

UNIVERSIDADE FEDERAL DO SERGIPE - UFSE

prof.jucelia@bol.com.br

RESUMO: Pesquisar é realmente um trabalho difícil, pois exige daquele que executa a investigação uma postura que move valores e aspirações. Quando iniciei o desenvolvimento da pesquisa em comunidades de quilombos, executei uma análise reflexiva sobre o que pretendia alcançar com esta produção, ou seja, houve um questionamento sobre qual seria o principal objetivo deste trabalho, cujo tema centra-se nos estudos das comunidades de quilombos de Irará, no estado da Bahia. Neste processo, articulei os seguintes questionamentos: O que são valores? Como os valores científicos são formados? Quais são os valores dos sujeitos que moram comunidades quilombolas? Como entender a formação histórica dos valores dos povos que residem em comunidades tradicionais? Como podemos explicar as contradições que surgem entre os valores científicos e valores locais? Qual relação a ciência estabelece com o saber local de comunidades tradicionais? Dava-me conta de que, além de apresentar um ponto-de-vista sobre a temática, teria de defendê-lo, expondo com precisão os motivos que induziram tal opinião. Portanto, compreendi que a lógica de uma etnografia tem muito a ver com a construção de um estudo teórico de natureza reflexiva que consiste na ordenação de idéias sobre um determinado tema, mas que se aproxima de valores, tradições e necessidades reais dos sujeitos pesquisados.

PALAVRAS-CHAVE: Valores – Ciência – Experiência – Cultura – Quilombolas.

ABSTRACT: To search is really a difficult work. It demands of that executes the inquiry position that moves values and aspirations. When I initiated the development of the research in communities of quilombos, I executed a reflexive analysis on what it intended to reach with this production, that is, had a questioning on which would be the main objective of this work, whose subject is centered in the studies of the communities of quilombos of Irará, in the state of the Bahia. In this process, I articulated the following questionings: What they are values? How the scientific values are formed? Which are the values of the citizens that communities live quilombolas? How to understand the formation historical of the values of the peoples who inhabit in traditional communities? How we can explain the contradictions that appear between the scientific values and local values? What relation science establishes with knowing place of traditional communities? It gave account to me of that, beyond presenting one point-of-sight on the thematic one, it would have to defend it, displaying with precision the reasons that had induced such opinion. Therefore, I will understand that the logic of ethnography has much to see with the construction of a theoretical study of reflexive nature that consists of the ordinance of ideas on one determined subject, but that it is come close to values, traditions and real necessities of the searched citizens.

* Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia, professora de Teorias Sociológicas da Faculdade Nobre de Feira de Santana e Doutorado em andamento em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe.

KEYWORDS: Values – Science – Experience – Culture – Quilombolas.

INTRODUÇÃO

O filósofo Thomas Kuhn¹ diz que os cientistas fazem ciência pelos mesmos motivos que os jogadores de xadrez quando jogam: querem todos provar que são grandes mestres. Kuhn mostra que a ciência não é só um contraste entre teorias e realidade, mas que há diálogo, debate, tensões e até lutas entre os defensores de distintos paradigmas. Porém, em determinadas ocasiões, o paradigma não é capaz de resolver todos os problemas, os quais podem persistir ao longo de anos ou séculos inclusive. Assim, o paradigma pode ser posto em cheque. Dessa forma, o marco que era mais adequado para a resolução de problemas deve ser abandonado: é assim que se estabelece uma crise que, ademais, supõe a proliferação de novos paradigmas que competem entre si tratando de impor-se como o enfoque mais adequado.

No século XXI, vivem-se os efeitos de uma crise de paradigmas nas ciências sociais. Perante essa situação, competiu-me compreender essa questão com o seguinte questionamento: qual é a missão política dos intelectuais atuais frente às injustiças?² Boaventura Santos faz uma célebre descrição desse efeito³:

Vivemos num tempo atônito que ao debruçar-se sobre si próprio descobre que os seus pés são um cruzamento de sombras, sombras que vêm do passado que ora pensamos já não ser, ora pensamos não ter ainda deixado de ser; sombras que vêm do futuro que ora pensamos já sermos, ora pensamos nunca vir a ser.⁴

As ciências sociais eram inicialmente sustentadas pelas concepções metodológicas bem próximas das ciências naturais; depois sofreram a partida, não podendo através do uso dos métodos existentes, compreender e explicar os objetos em análise em toda a sua extensão. Mas, nos últimos anos, tudo que parecia instituído em

¹ KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

² A crise que atravessa as ciências consubstancia-se na crise do projeto iluminista de racionalidade moderna. Boaventura Sousa Santos, de maneira ilustrativa, descreve o projeto sócio-cultural da modernidade a partir de sua identificação com uma construção estruturada sobre dois pilares fundamentais: o pilar da regulação e o pilar da emancipação. Cada um dos dois pilares seria constituído por três princípios.

³ SANTOS, Boaventura de Sousa (1987), **Um Discurso sobre as Ciências**. Porto: Afrontamento/ Recensão crítica/ João Sobral, APUT, 4º ano.

⁴ Ibid.

termos de conceitos, categorias ou interpretações relativos aos mais diversos ares da realidade social parece perder definição, estar antiquado ou adquirir outros significados. Para Boaventura Santos, a ciência do século XXI, deve produzir conhecimento e tecnologia que sejam aplicáveis e aplicadas pelas diversas sociedades, incluindo nessas as tradicionais⁵. Este mesmo autor anuncia o novo paradigma emergente através dos seguintes pilares⁶: “1º - Todo o conhecimento científico-natural é científico-social; 2º- Todo o conhecimento é local e total; 3º- Todo o conhecimento é autoconhecimento; 4º- Todo o conhecimento científico visa a constituir-se em senso comum”.⁷ As novas perspectivas das ciências sociais projetam novas esperanças de construção de cidadania no local, as quais podem gerar a probabilidade de mover novos projetos de cidadania nos diversos espaços do mundo⁸:

[...] a ciência pós-moderna sabe que nenhuma forma de conhecimento é em si mesma, racional; só a configuração de todas elas é racional. Tenta, pois, dialogar com outras formas de conhecimento deixando-se penetrar por elas. A mais importante de todas é o conhecimento do senso comum, o conhecimento vulgar e prático com que no quotidiano orientamos as nossas ações e damos sentido à nossa vida. [...] É certo que o conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e mistificador, mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico.⁹

Na concepção de Boaventura Santos, a ciência atual tem uma fundamentação teórica e prática, pois a teoria se aproxima dos projetos que almejam resolver problemas reais. Assim, as ciências sociais podem promover uma aproximação maior dos sujeitos sociais, que vivem marginalizados¹⁰. Nessa construção epistêmica, os intelectuais devem abrenhar-se no meio do povo, para conjuntamente pensar a transformação social. A ciência não se faz neutra perante aos projetos de mudanças, já que se alimenta dos anseios dos povos oprimidos, uma vez que o sujeito integra-se ao objeto e com ele

⁵ O modelo que divide em três fases o desenvolvimento social, p. ex., é defendido por Thomas Luckmann. Basicamente são agrupadas três etapas: sociedades arcaicas, tradicionais e modernas. Cf. DAIBER, Karl-Fritz. **Religion unter den Bedingungen der Moderne**. Marburg: Diagonal, 1995, p. 11. Quanto ao conceito de pós-modernidade, há controvérsias quanto se já pode ser considerado como uma quarta etapa ou se deve ser entendido como um período de transição para um futuro que ainda está sendo incubado. Preferimos relacioná-lo à segunda compreensão.

⁶ Cf. SANTOS, Boaventura. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 2002.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid, p. 55-56.

¹⁰ Ibid.

interage, a fim de fazer a verdade universal nascer das partes que desvenda. Nessa perspectiva do “novo paradigma emergente”, de Boaventura Santos, as ciências podem mover sentimentos que ultrapassam as expectativas de uma simples conclusão de texto científico de caráter impessoal. O saber científico assume a condição de produzir conhecimento e tecnologia que sejam aplicáveis e aplicadas pelas sociedades. Dessa prática, nasce um saber não quantitativo, mas qualitativo, uma vez que se foca na abrangência da globalidade do fenômeno. Portanto, as ciências sociais constroem uma perspectiva inter e transdisciplinar.

Paralelamente à construção de uma pesquisa, os pesquisadores também se apropriam de saberes e valores que estão para além das ciências, os quais são alcançados nas relações subjetivas que envolvem pesquisador e pesquisados. Tal envolvimento nem sempre faz parte do projeto inicial de investigação. Às vezes, essa relação nasce inesperadamente, quando se entra em contato com as pessoas, e esses seres humanos, dotados de subjetividades¹¹, direcionam outros rumos para o trabalho. Portanto, existem questões em torno de uma pesquisa, que o método científico por si só não consegue alcançar.

As subjetividades que envolvem as pesquisas se configuram através dos posicionamentos que os pesquisadores acolhem quando estão no processo de produção de suas obras. Estes podem assumir uma postura crítica ou imparcial, a depender dos objetivos e perspectivas do sujeito que se compromete com a investigação. Entretanto, pode-se considerar que, há muitos anos, Max Weber, um dos fundadores da Sociologia Moderna, destruiu o mito da imparcialidade científica, quando concluiu que um sociólogo não poderá descrever uma sociedade de forma completa e imparcial porque ele jamais poderá enxergá-la sem os "filtros" criados durante a sua história de vida.

Portanto, o sujeito que pesquisa (o observador) não só estará sempre interagindo com o seu objeto de estudo, como também perceberá a "realidade" sempre de forma subjetiva. Tanto a crítica, como a imparcialidade vêm do plano subjetivo que

¹¹ Normalmente, entende-se por sujeito o indivíduo que é capaz de agir por si mesmo, isto é, capaz de pensar, decidir e atuar conforme a sua própria decisão. Sendo assim, a subjetividade engloba todas as peculiaridades imanentes à condição de ser sujeito envolvendo as capacidades sensoriais, afetivas, imaginativas e racionais de tal pessoa. BERNARDES, N.M.G. Vida cotidiana e subjetividade de meninas e meninos das camadas populares: meandros de opressão, exclusão e resistência. **Psicologia, Ciência e Profissão**, ano 12, n. 3 – 4, p. 24-33, 1992.

legítima a ação prática¹². Ou seja, a reflexão epistêmica ganha significado na ação de examinar um dado objeto.

Este artigo surgiu a partir da construção da minha pesquisa de mestrado, quando investiguei a comunidade quilombola da Olaria a qual, portanto, faz parte do município de Irará-Bahia. Atualmente, Irará possui 25.531 habitantes e uma área total de 271,7 km², distando sua sede cerca de 137 km de Salvador, capital do Estado. Este município possui as seguintes rodovias: a BA-084, via Coração de Maria (de ligação à capital do estado); a BA-504 via Santanópolis (que liga à cidade de Feira de Santana). Os atuais limites do território de Irará são assim configurados: ao norte, Água Fria; ao sul, Coração de Maria; ao leste, Ouriçangas; ao oeste, Santanópolis; ao sudeste, Pedrão. Apresenta-se nesse município uma rede hidrográfica modesta, sem rios perenes, sendo divisor de águas de dois importantes rios: o rio Seco e o rio Parmirim¹³.

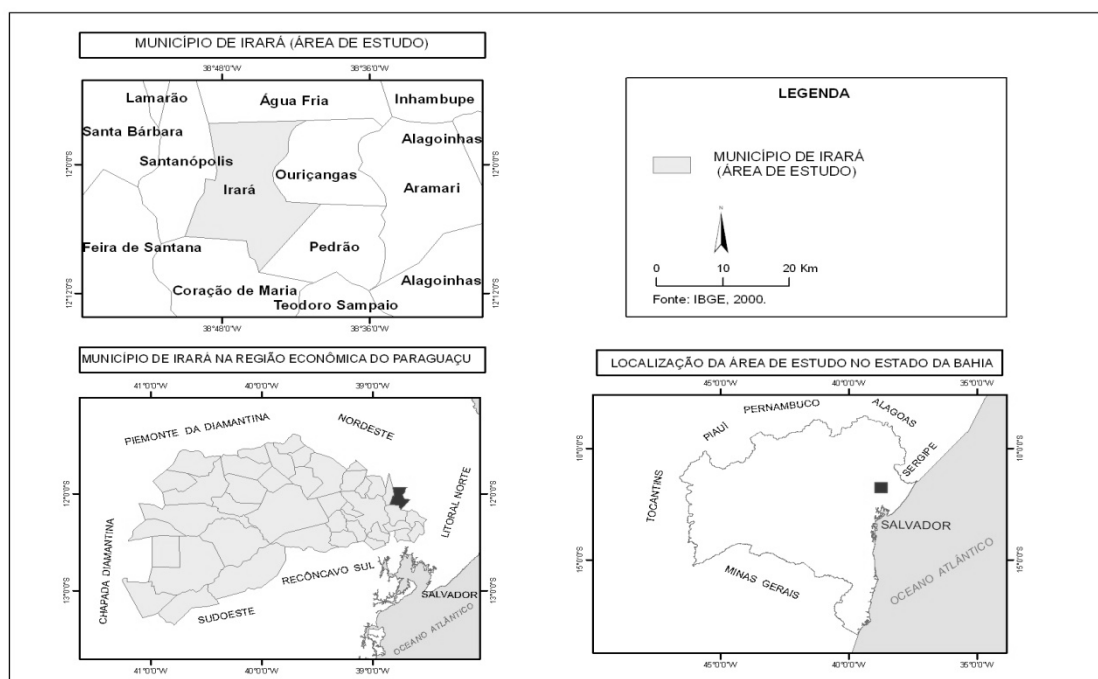


Figura 1: Divisão territorial da Bahia, região do Paraguaçu e do município de Irará.

¹² Segundo Max Weber ação humana é uma Ação social dotada de sentido subjetivamente elaborada. Toda relação social, é determinada não só pelos resultados para o agente, mas também pelos efeitos (reais ou esperados) que pode causar ao outro. A ação científica pode ser considerada uma ação racional, ela é previamente organizada com relação a um objetivo, que tem um fim previamente determinado. WEBER, Max. A "objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais. In: _____. **Sociologia**. São Paulo: Atlas, 1979.

¹³ Ibid.

A Fundação Palmares aponta que existem vários núcleos de resistência negra, no Brasil, conhecidos como comunidades remanescentes de quilombos, inclusive no município de Irará. Ao noroeste do município de Irará, distante a cinco quilômetros do distrito-sede, entre as terras cortadas pelas serras do Urubu e do Periquito, encontra-se a comunidade da Olaria, comunidade recenseada como quilombola. À comunidade de quilombo da Olaria que foi fundada no século XIX por ex-escravos que saíram do cativeiro e passaram a ocupar as terras da Serra de Irará.

No mês de maio de 2005 comecei desenvolver uma etnografia na comunidade da Olaria. Tinha como principal objetivo, o seguinte: como os sujeitos que residem na Olaria se vêem e são vistos pelos outros na condição de quilombolas? Naquele momento, me envolvi com os sujeitos pesquisados e pude rever vários conceitos e valores que tinha articulado sobre a concepção de ciência e sobre as expectativas que os pesquisados tecem sobre os trabalhos acadêmicos. Dessa forma, pude compreender uma relação entre nativos-valores em suas diferentes e distintas dimensões articuladas ao imaginário social científico. Portanto, este artigo visa compreender de que modo os pesquisadores e nativos configuram seus valores. Assim, a aquisição e construção dos valores são vistos em termos histórico-sociais.

VALORES, EXPERIÊNCIAS E CONSTRUÇÃO DO OBJETO CIENTÍFICO:

No processo de construção da problemática desta análise, foi possível perceber como a relação científica é desenvolvida por meio de escolhas que estão relacionadas com subjetividades pessoais e coletivas. A temática dos quilombos é uma daquelas que, quando o pesquisador se envolve, logo se aproxima de outras questões que movem os sonhos relacionados a propostas de transformação de uma coletividade, isto é, tal relação pode aproximar o pesquisador do objeto pesquisado mais do que ele pretendia e/ou “deveria”. Na verdade, a abordagem dos quilombos chega ao pesquisador como sendo os estudos das diferenças sociais que são configuradas especialmente através das relações interétnicas. Considero que os estudos etnográficos dos quilombos promovem um encontro entre os caminhos teóricos e os problemas reais, tais como: fome, desnutrição, violência, péssimas condições sanitárias, escassez de água, desemprego, falta de terras, habitação subnormal, analfabetismo, doenças, dentre outros. Nesse embate, os intelectuais tendem a descrever um universo exótico que se evidencia, não

somente pela exclusividade da cultura, mas também pelo perfil do abandono das ações institucionais frente a essas comunidades.

Diante da missão de descrever o universo excêntrico que é construído perante a face do descaso, nasce então a produção científica que se associa às perspectivas de cunho político. Dessa descoberta, emerge a obra que, por opção, não se faz neutra, posto que, quando o intelectual passa a descrever os retratos do descaso, logo se submete a analisar qual seria um modo de vida justo e digno para os sujeitos que vivem oprimidos. Assim sendo, o ato de pesquisar se configura numa ação que se estabelece politicamente, pois esse tipo de pesquisa se aproxima de uma análise, que acaba denunciando a opressão de pessoas que precisam, quiçá, de uma teoria para alcançarem a liberdade. Na verdade, quando os especialistas executam as práticas etnográficas das comunidades de quilombos, são obrigados a assumirem a missão de desvelar realidades, desbravar os silêncios, desafiar os medos, denunciar a opressão, estabelecer elos e, sobretudo, descobrir e construir novas identidades políticas. A história dos remanescentes cobre o Brasil por inteiro, e é um lado cheio de dor e de silêncios – conforme sugere o trabalho cartográfico do Prof. Rafael dos Anjos, a respeito África, do Brasil e dos territórios dos quilombos: silêncios impostos por grilhões invisíveis, mas causadores de danos imensuráveis¹⁴.

O tema quilombos também me aproximou da antropologia. Essa relação me permitiu entender a questão pesquisada através explicação da realidade, cuja “teia de significados” conduziu-me a elaboração de uma análise intersubjetiva minha da própria identidade. Isto significa dizer que, à medida que fui desvelando a realidade dos sujeitos pesquisados, também fui reconhecendo e construindo a minha própria identidade pessoal e profissional¹⁵. Essa inclusão se desenvolveu a partir de uma relação meio que terapêutica, a qual se processou no desenvolvimento da pesquisa. A partir do momento que me aproximei dos estudos dos quilombos, eu fiz várias descobertas, dentre estas posso citar as seguintes: o reencontro com a identidade de nativa (enquanto pessoa que nasceu numa comunidade negra rural); a consciência enquanto cidadã comprometida

¹⁴ ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil / primeira configuração espacial. **VIII Congresso Luso Brasileiro de Ciências Sociais**, 2000. Mapas.

¹⁵ GROSSI, M. P. Na busca do "outro" encontra-se a "si mesmo". In: _____. (Org.) **Trabalho de Campo e Subjetividade**. 1992. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social/UFSC, Florianópolis, p. 7-18.

com a ética e com a política; a aproximação das novas formas de fazer etnografias; o desvelamento de um novo sentido do que é ser intelectual, a partir do momento que entendi que não era uma intelectual comum, mas de uma intelectual nativa¹⁶. Vale ressaltar que, antes de pesquisar as comunidades quilombolas de Irará elas já eram conhecidas, bem como as categorias que são utilizadas no interior desses. Até chegar à condição de pesquisadora das comunidades da Serra de Irará, passei por difusas etapas. Essa aproximação das comunidades ocorreu em momentos específicos:

1- O meu nascimento em Irará, numa comunidade fundada por uma família de ex-escravos que fugiram do Recôncavo baiano para o sertão em busca de terras para trabalhar e, conseqüentemente garantirem a liberdade e a dignidade humana.

2- Antes de fazer a etnografia das comunidades quilombolas de Irará, eu já conhecia as comunidades estudadas especialmente a comunidade de Tapera, onde minha avó materna nasceu.

3- Em 1996, como agente censitária do IBGE, passei dois meses coletando dados sobre a produção econômica de Tapera. Nessa fase, percebi que a região pesquisada era diferente das outras comunidades rurais de Irará, pois essa possuía um grande número de pessoas que não tinham terras para trabalhar.

4- Quando estava cursando a especialização em História Social da Bahia, na Universidade Estadual de Feira de Santana, encontrei a obra Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil - Primeira Configuração Espacial, de Rafael Sanzio dos Anjos, que informava a existência de comunidades remanescentes de quilombos em Irará, dentre essas: Tapera (a comunidade que já conhecia como recenseadora do IBGE), Crioulo e Olaria, também já conhecidas.

5- Depois de seis anos, já formada em História, retornei para Irará, a fim de pesquisar como as comunidades quilombolas se formaram no município.

A partir dessas experiências, foi possível perceber o objeto pesquisado através de vários ângulos. Dessa forma, posso dizer que pesquisar passou a ser um ato de: autobiografar-se, autoexistenciar-se e, sobretudo de auto-historização¹⁷.

¹⁶ De acordo com Frantz Fanon “o intelectual nativo é um sujeito comprometido com a luta, após ter entranhado com o povo e no povo, começa a inflamar o povo... torna-se o despertador do povo”. FANON, F. **Los condenados de la tierra**. Ciudad del México: Fondo de la Cultura Económica, 1963.

¹⁷ FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

Ausentei-me da localidade que nasci aos 18 anos para se cursar o ensino superior. Mediante a essa trajetória, estabeleci várias batalhas e contestações. Tudo começou do rompimento da dupla barreira de raça e gênero para ingressar numa carreira acadêmica até hoje majoritariamente reservada aos sujeitos urbanos, machos, brancos e minoritariamente às mulheres brancas. Esse percurso foi construído através do seguinte ciclo:

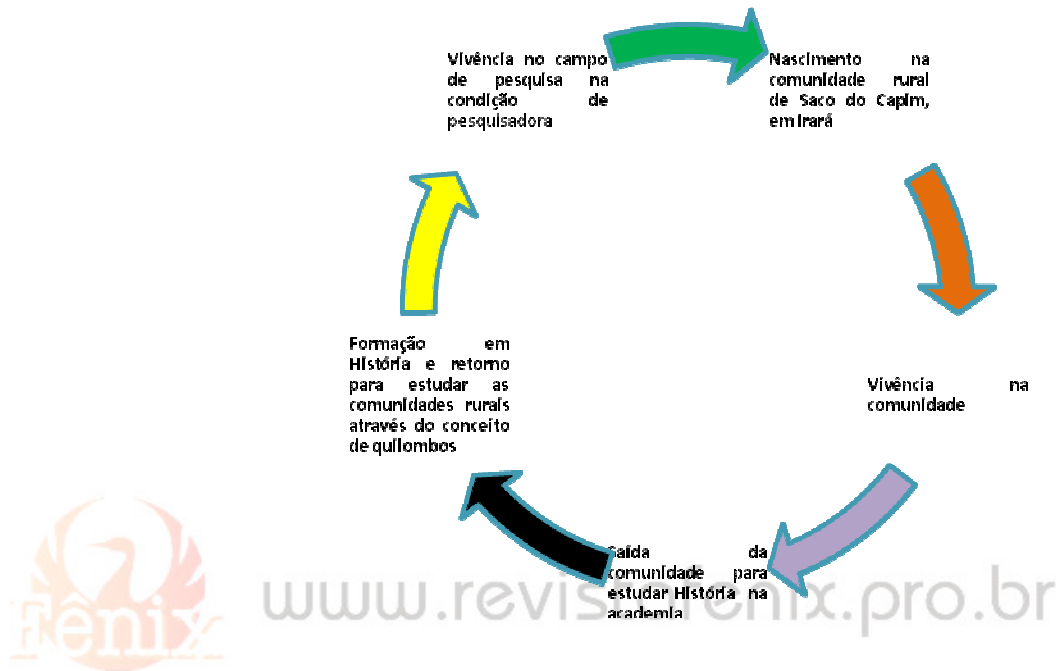


Figura 2: ciclo da trajetória de vida da pesquisadora que se aproxima da formação do perfil de intelectual nativo.

Este ingresso na academia resultou de experiências frustrantes, às vezes humilhantes e traumatizantes, todas preconceituosas e discriminatórias. Até alcançar a condição de pesquisadora de um programa de mestrado, percorri um longo caminho que se estabeleceu através de um ciclo que se insere na formação epistêmica do intelectual nativo.

Antes de se tornar estudante da temática dos quilombos, eu já conhecia as histórias sobre a escravidão. Pois, os sujeitos das comunidades negras rurais de Irará falam da experiência da diáspora: eles narram histórias que trazem informações sobre a memória do processo de deslocamento da África e das relações que foram desenvolvidas no Novo Mundo¹⁸.

¹⁸ Essa vigorante discussão se aproxima das teorias que pensam os saberes locais, que são arrolados na oralidade dos nativos, na relação como o saber científico. Nesse caso, será feita uma relação especial com o conceito de quilombos, destacando como os nativos utilizam essa categoria na memória do

Nas comunidades quilombolas de Irará, muitos sujeitos não dominam cientificamente o conceito de diáspora e outras temáticas que estão relacionadas a este acontecimento. Mas, no interior destas comunidades, os mais velhos narram para os jovens as experiências dos ancestrais que se relacionaram com a trama da escravidão, e da perda do elo com a África. Antes mesmo de ler os teóricos que problematizam a escravidão negra na América, já se sabia que os ancestrais foram escravos, já que na comunidade de origem, os mais velhos narram para os mais novos as histórias do passado, que estão associadas aos percursos das famílias. Assim, aprendi a apreciar as trajetórias coletivas da própria ancestralidade e depois passei a ler outras histórias que são construídas na academia, que usam outras terminologias para caracterizarem as tradições que estão relacionadas aos elementos desse um fenômeno social:



Figura 3: Processo de articulação da memória da diáspora africana e da experiência do cativoiro.

Na minha infância ouvia essas histórias, sobretudo através das narrativas da minha avó paterna, Lúcia Bispo dos Santos. Ela contava que o seu bisavô paterno era um descendente de escravos, e que o pai daquele veio da África. Naquele tempo de infância ainda não sabia onde ficava a África, no entanto eu já ouvia histórias da diáspora. Vale ressaltar que, os mais velhos das comunidades negras evidenciavam a memória do cativoiro, a fim de considerar que a dureza do cativoiro e o sofrimento da

grupo, ao mesmo tempo em que se faz uma denúncia sobre um distanciamento entre os saberes locais e os saberes científicos.

trajetória pelo Atlântico. Quando a minha avó falava sobre esse assunto do cativo, pronunciava as palavras em um volume bem baixo: era uma espécie de zumbido, só para os mais próximos escutarem. Quem não era do tronco familiar, não podia escutar esse segredo, uma vez que ela temia os preconceitos, já que isso corroborava a pertença da vergonha, com a escravidão. Ela afirmava, nesses momentos, que as histórias “feias”, ou seja, o passado obscuro da família, não podiam sair do âmago da parentela. Segundo ela, muitos dos seus ancestrais sofreram e sofriam por conta desse passado tenebroso. Ao mesmo tempo em que contava em sigilo a história do passado, narrava para os seus a memória da família¹⁹. Ela dizia que essas histórias serviriam para se pensar sobre a dignidade, pois quem é preto precisa se comportar bem, pois fomos perseguidos desde tempos remotos, quando fomos deslocados da África. Assim, ela contava a história da ancestralidade e relação do seu povo com a África. Segundo a minha avó, a sua bisavó se chamava Beata e era “negra da costa²⁰”, isto é pertencia ao grupo dos negros que nasciam na Costa da África. A filha mais nova de Beata, Josefa dos Santos, morou com ela até o fim de sua vida. Essa se casou com João Damásio de Jesus, negro crioulo, nascido no Brasil, livre graças à lei Visconde do Rio Branco, em 27 de maio de 1871. Quando jovem, João Damásio saiu da região do Recôncavo baiano (Passagem de Teixeira, atual povoado de Candeias- Bahia) para morar em Irará, sertão da Bahia. João da Passagem, como ficara conhecido, adquiriu terras próximas ao rio das Pedras, atual município de Santanópolis, e ali instalou a sua pequena fazenda, que em seguida foi compartilhada entre os seus descendentes. Essa região compõe as atuais comunidades rurais de Mocó, e parte do Saco do Capim. O filho mais velho de João da Passagem, Modesto Bispo dos Santos (bisavô da pesquisadora) nasceu em 16 de janeiro de 1888, ano da abolição. Para a avó da pesquisadora, a escravidão ficou num passado longínquo, no período em que os seus antepassados habitavam a região do Recôncavo baiano. Na nova terra, Irará, a sua descendência conseguiu dignidade humana, notadamente através da aquisição de “uma posse de terra” que contribuiu para o sustento de todos. Porém, nem todos os negros conquistaram essa dignidade, inclusive

¹⁹ É comum nas comunidades negras rurais a narrativa da ancestralidade, assim os mais velhos passam para os mais novos a trajetória da família e a experiência da diáspora. Antes dos sujeitos frequentarem a escola eles já conhecem as informações que falam da escravidão dos negros na América.

²⁰ Na tradição oral das comunidades negras rurais de Irará, essa afirmação que considera um sujeito como um “negro da Costa” serve para distinguir os escravos que nasceram no continente africano, dos que nasceram no Brasil.

os negros que faziam parte do mesmo tronco familiar. Isso se deve ao fato do já citado Modesto Bispo dos Santos, ter registrado em cartório, em 14 de março de 1955, mediante à lei do usucapião, 70% das terras que pertenciam ao seu pai em seu nome. Com isso, ele monopolizou grande parte das terras de sua descendência, alegando que obteve muitas despesas com a documentação da propriedade, considerando essa retenção de terras mais do que justa. Naquela época, esse método era comum nas comunidades rurais de Iará: quem registrava a propriedade em cartório era dono da maior parte. Quem possuía o domínio da língua escrita, tomava a posse das terras dos iletrados, que não conheciam as leis.

Para os moradores dessas comunidades que foram fundadas por ex-escravos, a terra é o bem que representa a dignidade. Porém, a memória do cativo sempre esteve na narrativa dos mais velhos para que os mais novos compreendessem a sua atual condição de vida e a sua missão, enquanto sujeitos que têm uma vida atrelada a escravidão. Segundo a minha avó, para alguém que possui “sangue de negro”, descendente de escravos, a captação da dignidade nasce através da conquista de terras. Por esse motivo, o terreno da família não podia ser vendido. A falta de terras representava o retorno ao sistema de escravidão, que consolidava através do trabalho “a meia”.

Em Iará existem comunidades negras, fundadas por descendentes de ex-escravos que não possuía terras para trabalhar. Quando eu ainda morava na minha comunidade de origem, desenvolvi um trabalho como agente censitária do IBGE²¹. A partir desse trabalho, foi possível verificar o sentido de ter terra para os negros que moram na zona rural. Nessa coleta de dados, visitei durante seis meses, algumas comunidades rurais de Iará, sendo que uma delas foi a comunidade de Tapera, que embora já conhecida superficialmente, envolvia especificidades do cotidiano popular até então não descobertas. Naquela época, cheguei à conclusão de que essa era uma das comunidades rurais mais pobres do município de Iará: a sobrevivência dos moradores vem basicamente da produção da produção de beiju, a cargo da mão-de-obra feminina; muitos homens migram para os centros urbanos; os que ficam no local vendem a mão-de-obra para propriedades rurais da vizinhança, pelo valor de sete reais por um dia de trabalho, atividade conhecida no lugar como a tarefa de ganhar dia. Quando os homens,

²¹ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.

em geral, não têm trabalhos para desenvolver, perdem o dia sem trabalhar. Portanto, o ato de ganhar dia representa o aproveitamento do dia em torno do trabalho, na busca pela sobrevivência. Essa situação difere muito da minha história, enquanto trabalhadora rural, pois na casa dos meus pais sempre havia, o que fazer todos os dias, já que possuía terreno para trabalhar. Desse modo, a posse de terra na comunidade de Saco do Capim, onde nasci, é o que a distingue da comunidade de Tapera. Quando ali trabalhei, compreendi o porquê da avó desejar que seus netos procurassem a escola como perspectiva de vida digna, através dos estudos. A nova geração já não possuía terras para trabalhar, o terreno da família estava diminuindo por conta das diversas sucessões de heranças. Com isso, os novos descendentes de João da Passagem deveriam migrar para os centros urbanos a fim de garantirem a sua sustentabilidade.

Objetivando conquistar um trabalho dissociado da atividade agrícola, deixei a comunidade do Saco do Capim, em Irará, para os estudos na cidade. A escolha por Feira de Santana para morar, se deu por esta cidade estar próxima da própria cidade natal e porque também tem o curso de História, área de interesse profissional decorrente das sensibilizações recebidas sob influência das narrativas do passado que ouviram na comunidade. Daí, passei a “namorar” outras histórias e outros movimentos coletivos, e resolvi fazer vestibular para História. Com o ingresso na Universidade Estadual de Feira de Santana (1998), eu descobri que a narrativa ouvida na comunidade de pertença não fazia parte da História que era estudada na academia.

No início da graduação, a academia representou uma experiência difícil, pois eu deixava de ler o mundo a partir do olhar de nativa, para entendê-lo de acordo com os saberes científicos. A universidade tem um perfil de formação uniforme que não considera os saberes prévios de seus alunos que são adquiridos na vivência cultural. Como afirma Grosfoguel,²²

A epistemologia eurocêntrica se caracteriza não apenas por privilegiar um padrão de pensamento ocidental, mas também por estudar o "outro" como objeto e não como sujeito que produz conhecimentos (encobrendo, ao mesmo tempo, a geopolítica e a corpo-política do conhecimento, a partir das quais pensam os pensadores e intelectuais acadêmicos brancos), a entrada de professores "de cor", com os programas de ação afirmativa e a criação de programas de estudos étnicos dirigidos a estudar os problemas que confrontam as minorias discriminadas, constituíram uma mudança importante na produção de conhecimentos acadêmicos.

²² INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.

Os intelectuais, especialmente os que lidam com as análises das experiências coletivas, arquitetam suas apreciações presos aos conceitos que consolidam a epistemologia científica. Todavia, vale salientar que, para resguardar seu *status* social, as ciências constroem uma perspectiva metodológica que distancia cada vez mais os homens que desenvolvem o conhecimento científico, dos que possuem, exclusivamente, os saberes populares. Assim, a ciência permanece longe das sociedades tradicionais. Esse distanciamento é justificado na perspectiva da construção do método científico²³, visto que os especialistas sempre arrumam conceitos diferentes para denominar as terminologias que os sujeitos dos grupos tradicionais usam para falar de suas práticas e de seus conhecimentos de uma forma peculiar. Porém, o intelectual nativo absorve primeiro os saberes do seu grupo, ou seja, os saberes que são articulados no seu universo cultural. Na formação intelectual, o nativo se forma como um militante. Durante a formação acadêmica, ele forja o perfil do sujeito que luta contra um padrão de poder que não pensou a ciência para ele, na condição de sujeito produtor do conhecimento, mediante a um processo de luta e resistência. O primeiro passo, portanto, desta trajetória se estabelece através do desafio da condição que lhe parece determinante, quer dizer, é preciso lutar contra um “destino” que marcou a trajetória dos seus ancestrais. Muitos dos parentes próximos, sobretudo os da primeira geração, são analfabetos. De tal modo, eu nadei contra a maré que segregou os seus semelhantes à condição de sujeitos que não sabiam ler nem escrever para procurar através da produção científica, estratégias epistêmicas para a luta contra o determinismo social. Dessa forma, ousou-me em sair da minha condição categórica de sujeito segregado e subalterno, para enfrentar o universo social da academia que fora projetado para as elites.

O intelectual que emerge desses contextos subalternos tem uma dupla missão: pensar cientificamente o objeto, e pensar politicamente a transformação de seu povo. Dessa forma, ele encara o desafio de estudar os saberes científicos como uma perspectiva de luta. Para os tempos atuais, é importante que os intelectuais assumam os desafios acadêmicos, na perspectiva da afirmação de identidades políticas, neste momento em que imperam a globalização neoliberal, a ideologia do pensamento único,

²³ BURKE, Peter. **Uma história Social do conhecimento**. De Gutenberg a Diderot. Rio de Janeiro. Zahar, 2003.

do mercado acima da vida. Assim, os intelectuais nativos podem repensar e dialogar sobre estratégias e os desafios para a libertação dos diversos sujeitos oprimidos, os quais são seus companheiros.

VALORES E AÇÃO DO INTELLECTUAL NATIVO:

Quando me voltei para o estudo das comunidades quilombolas de Irará, pretendi construir uma história que tratasse da libertação dos descendentes dos ex-escravos que vivem numa condição de exploração. Acreditei que era possível mudar trajetória dos sujeitos pesquisados a partir de um projeto de pesquisa que estivesse voltado para o empoderamento local. Conforme diz Paulo Freire, homens e mulheres podem mudar mundo para melhor, para fazê-lo menos injusto, mas a partir da realidade concreta a que chega a sua geração.

No início da pesquisa observei que, poucas pessoas que residem na comunidade da Olaria já ouviram falar a codinome quilombos ou qualquer fato que lembre a história dos quilombos no Brasil. Até mesmo o tão famoso quilombo de Zumbi dos Palmares, essas pessoas não dizem que nunca ouviram falar. Quando os sujeitos foram questionados sobre esse assunto, alguns sorriam ironicamente, como se a indagação se tratasse de uma piada, e responderam: “Zumbi é uma assombração!” (mais risos). Na região pesquisada, Zumbi se constitui numa lenda: para os nativos, existe um espírito nas matas, que assombra as pessoas. Segundo a mitologia local, o Zumbi é um ser que morre, ou seja, é a alma de um cavalo ou pessoa que vaga pela noite; ao regressar à vida, transforma-se em ser perseguidor das pessoas. Quando esse espírito aparece, apresenta-se em forma de imagens de animais ou de monstros. Em contrapartida, o grande herói dos quilombos, Zumbi, que se tornou o ícone de resistência negra, principalmente entre os intelectuais e militantes do movimento negro, não é conhecido por aqueles que moram em regiões que, são considerados como espaços da resistência negra. Vale salientar que os sujeitos que moram na região da Serra de Irará já foram catalogados pela Fundação Palmares²⁴ como remanescentes de quilombos. Entretanto, eles não sabem por quais motivos foram inventariados como

²⁴ Oficialmente essas comunidades foram recenseadas como quilombolas, porém no local pesquisado, ninguém sabe explicar como essa catalogação foi feita pelo Ministério da Cultura, e também não sabem por que são quilombolas.

quilombolas. Percebeu-se então que, quando se reportou a essa nomenclatura, as pessoas pensaram se tratar de um cognome pejorativo.

Na comunidade da Olaria, o termo quilombos foi visto inicialmente como mais uma designação pejorativa. Pelo fato de os nativos não conhecerem os novos conceitos de quilombos, esses também não conhecem as possibilidades da seguridade de seus direitos que lhes são conferidos pela Constituição Brasileira. Sendo assim, eles não lutam pelos mínimos direitos conferidos, como reconhecimento de suas terras. Nesse sentido, concorda-se com questionamento de Marilena Chauí²⁵:

Por que os seres humanos não se reconhecem como Sujeitos Sociais, políticos e históricos, como agentes e criadores da realidade na qual vivem? Por que, além de não se perceberem como sujeitos e agentes, os humanos se submetem às condições sociais, políticas, culturais, como se elas tivessem vida próprias, poder próprio, vontade própria e os governassem, em lugar de serem controladas e governadas por eles? Por que os homens se deixam dominar pela sua obra ou criação histórica?

De acordo com os dados do IBGE, o município de Iará tem um dos maiores índices de analfabetismo do estado da Bahia. Do total da população de analfabetos do município, a maioria reside na zona rural. Vale ressaltar que, esses sujeitos que não sabem que são quilombolas, também não conhecem outras histórias que estão entrelaçadas com o saber científico. Assim, é mais do que evidente, que existe uma falta de acesso ao saber científico nas comunidades negras rurais investigadas. Os sujeitos que moram nesses espaços falam de suas trajetórias através de saberes próprios que estão presentes na memória coletiva, expressa na oralidade²⁶.

Nos grupos investigados existe uma memória coletiva que aponta informações sobre o cativo. Estas narrativas sobre a experiência da diáspora não são explicitadas para as pessoas que não fazem parte das relações sociais mais próximas, uma vez que os nativos não gostam de falar sobre o seu passado, centralizando essas informações em torno do grupo primário que é a família. Quando estava executando o trabalho de campo, as pessoas resistiam em falar sobre essas informações do passado que lembram

²⁵ CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1997.

²⁶ A memória coletiva é um termo criado por Maurice Halbwachs. Entende-se que essa é partilhada, transmitida e também construída pelo grupo ou sociedade. Ela se distingue da memória individual. Podemos observá-la na análise da cultura popular, sobretudo na vida em família, nos dos hábitos e costumes de uma localidade, da religiosidade, entre outros, que são, sem dúvida, pontos que remetem à constituição social da memória. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

a escravidão ou o cativo, como eles mesmos denominam. A expressão escravidão não é pronunciada no local. Sempre que algumas pessoas rememoram o passado dos ancestrais falam como a época do cativo. Quando questionados a esse respeito, D. Filhinha, senhora de 96 anos que reside na comunidade de Olaria, disse assim: “Porque minha sinhá era uma guerra e a guerra deixava o homem cativo”.

Essa expressão local possui uma conotação bastante firme, a qual postula que o cativo, negro escravo, vivia nas senzalas como um cárcere privado que pertencia aos senhores, donos de escravos. Tais informações são vistas como mais um dos casos que são narrados no local, assim como as histórias das assombrações.

Na comunidade da Olaria, as narrações de histórias da experiência do cativo fazem rememorar o passado e experiências da diáspora²⁷. Esses grupos rurais preservam questões importantes, que tratam de histórias que marcam a experiência da resistência cultural, através de subjetividades reprimidas. A memória étnica evocada num processo de transculturação marca uma dinâmica entre a identidade individual e coletiva na interface temporal, espacial e cultural de uma sociedade. Esses sentimentos ressaltam as expressões das culturas negras dos povos que são deixados à margem dos saberes científicos. Esses saberes têm lugar nas análises do filósofo Boaventura Souza Santos, quando desenvolve²⁸ um diálogo das práticas de conhecimentos plurais que se tecem em contextos locais, mas que tratam de temas globais.

A comunidade Olaria ainda não foi reconhecida mediante à titulação e demarcação de suas terras, mesmo tendo sido identificadas pelo censo da Fundação Palmares. As pessoas que moram nesse lugar ainda não reconhecem o direito que lhes fora conferido pela Constituição brasileira de 1988, que é o garantia aos remanescentes de quilombos da demarcação de suas terras. Com a reformulação da Constituição, o governo federal reconheceu as terras onde vivem remanescentes de quilombos como sendo propriedades deles, garantindo seus direitos de posse e cidadania, e confirmando o direito dos quilombolas de se expressarem culturalmente. O Estado brasileiro aponta a possibilidade de reconhecimento das terras dos remanescentes de quilombos; contudo,

²⁷ GILROY, Paul. **Jóias trazidas da servidão**: música negra e a política da autenticidade. In: _____. **O Atlântico negro**. São Paulo: Editora 34, 2001, p. 157-222.

²⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências**. Porto: Afrontamento, 2003.

esses sujeitos nem mesmo sabem que são remanescentes de quilombos; não sabem que são cidadãos de direito.

Durante a execução desta etnografia, os quilombolas da comunidade da Olaria tiveram a curiosidade de saber por que as pessoas de fora sabiam que eles eram quilombolas, sendo que eles, até aquele momento, não sabiam disso; as pessoas quiseram saber como essas outras sabem da história delas, enquanto elas mesmas não fazem uso dessa história para transformar as condições sociais que apontam para o processo de marginalização e pobreza; e mais: como as pessoas que registraram as comunidades como quilombolas conseguiram essas informações²⁹. Assim sendo, os sujeitos objetivaram entender de uma forma mais pontual como se processou a marginalização das comunidades. Como eles disseram: “a gente sabe o que a gente sofre aqui, mas por que ninguém nunca fez nada pela nossa gente?” Ou seja, além de entenderem o processo de marginalização que sofrem, essas pessoas também sonham com a transformação de sua comunidade.

Dessa forma, pensei numa estratégia metodológica pudesse articular uma análise histórica dos quilombos de Irará. Esta pesquisa não poderia, portanto, fugir de uma perspectiva de politização dos sujeitos pesquisados. Esta metodologia funcionou como uma reflexão crítica e a ação de um projeto social mais amplo. O ponto de partida desse trabalho procurou perceber como os sujeitos, considerados quilombolas, mantêm suas relações como o mundo que os cerca, através desse conceito. Assim, foi possível perceber o ser humano em sua relação com os seus condicionamentos, e como os desafios implicam a consciência de sua história.

A condição de nativa colocou-me diante do compromisso de assumir um posicionamento frente aos discursos epistêmicos, que são imbuídos de conteúdos políticos. Nessa expectativa, procurei articular um trabalho assumisse posturas bem demarcadas no sentido político-epistemológico, pois além de ser pesquisadora de comunidades de quilombos, também existe uma trajetória de vida entrelaçada com o tema. Dessa forma, aproximei das expectativas dos estudos descoloniais³⁰, nos quais os

²⁹ A metodologia, por ser **dialógica** já é problematizadora, permite que se obtenha a consciência dos indivíduos sobre esses temas.

³⁰ MALDONADO Torres, Nelson. **Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI**. Afro-Ásia [en línea] 2006, (034): [fecha de consulta: 15 de octubre de 2007].

pesquisadores deixam de exercer uma função técnica imparcial na pesquisa e assumem uma postura política que critica a colonialidade³¹. Ou seja, o pesquisador assume o papel de um intelectual descolonizador, que evoca a tarefa de refletir juntamente com os sujeitos oprimidos a superação das desigualdades. A construção do perfil da exclusão se destaca, entre os sujeitos racializados, na participação política e apropriação de recursos materiais.

Ao me aproximar dos nativos, tentei compreender como o sentido de ser quilombola foi estabelecido no local, de acordo com cada período histórico. Centrei-me, na análise dialética da cultura entendida, na revelação das relações e nas interações significativas de modo a desenvolver a reflexividade sobre a ação de pesquisar. Assim foi sendo, elaborada uma reflexão sobre o cotidiano e a história dos quilombolas³² de Irará, a fim de expor como os sujeitos dessa localidade se vêem e como são vistos pelos outros. Percebi que na comunidade da Olaria, a ampla maioria das pessoas não se auto-reconhecem como quilombolas. Muitos dos sujeitos que moram nestas comunidades não conhecem essa terminologia tão empregada nas discussões acadêmicas. Apesar de diversas comunidades negras rurais brasileiras estarem atualmente reivindicando o reconhecimento de suas terras na condição de comunidades remanescente de quilombo, outros que são considerados quilombolas, ainda não reconhecem a terminologia quilombo, ou qualquer outra derivação desse termo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Nos dias atuais, é realmente necessário pesquisar através de epistemologias que não reflitam passivamente a opressão dos povos excluídos por meio de epistemes que não foram projetadas em determinado universo. Isso significa que muitas das produções científicas tão repetidas entre os acadêmicos são de cunho exclusivamente teórico e não prático. Ou seja, assumem uma postura passiva frente aos possíveis projetos de transformação da realidade.

³¹ Colonialidade é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder e de classificação social básica e universal da população do planeta em torno da idéia de “raça”. QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgard. (Org.), **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**. Bueno Aires: Clacso-Unesco, 2000, p. 201-246.

³² PAOLIELO, R.M. **Conflitos Fundiários na Baixada do Ribeira: A Posse como Direito e Estratégia de Apropriação**. 1992. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas.

Muitos teóricos se isolam em suas “torres de marfim” e deixam de exercer o papel de ativista. Alguns deles até consideram nocivas as práticas dos intelectuais que exercem o ativismo social lado a lado com a prática acadêmica. Por outro lado, os ativistas acusam os intelectuais não militantes de colonizados que disseminam o projeto do colonizador. Afirmam que a ação imparcial da academia consolida a colonialidade do saber. Essa questão serve para se pensar numa postura intelectual que não reacenda as ortodoxias epistêmicas. Os não engajados têm todo direito o de exercerem a sua postura neutra, mas não devem acusar os militantes de divulgarem a descaracterização do *status* das ciências.

Mas, nos tempos atuais é relevante pensar em alternativas científicas que possam refletir sobre a existência humana explorada através de um projeto que desafie as possibilidades da libertação coletiva. Tal prática de investigação pode se vincular a perspectiva transdisciplinar, posto que a visão transdisciplinar de produzir saberes é deliberadamente aberta à experiência interior:



[...] a ética transdisciplinar recusa toda a atitude que rejeita o diálogo e a discussão, de qualquer origem - de ordem ideológica, científica, religiosa, econômica, política, filosófica. O saber partilhado deve conduzir a uma compreensão partilhada, fundada sobre o respeito absoluto das alteridades unidas por uma vida comum numa única e mesma Terra.³³

Edgar Morin prega que a união dos saberes deve ter uma relação de dependência, pois hoje são encontrados saberes isolados e fragmentados e, cada dia mais, esquece-se que a compreensão da vida, do ser humano é tão importante quanto a compreensão intelectual. Para ele, a compreensão humana vai além da explicação: esta, no entanto é bastante para a compreensão intelectual ou objetiva das coisas anônimas ou materiais³⁴.

Nesta proposta, o tema quilombos funcionou um eixo temático que passou entre, além e através das disciplinas, numa busca de compreensão da sua complexidade. Desse processo, nasce a produção que não tem compromisso fechado com as disciplinas em si, mas que busca um diálogo entre as mesmas, na busca da problematização da abordagem. Essa perspectiva de escrita não se faz neutra, uma vez que o intelectual

³³ CARTA DA TRANSDISCIPLINARIDADE, artigo 13º.

³⁴ MORIN, Edgar. **Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro**. 8 ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2003.

passa a descrever os retratos do descaso e imediatamente se submete a analisar qual seria o modo de vida justo e digno para os sujeitos que vivem oprimidos³⁵.

Assim sendo, o ato de pesquisar se configurou como uma ação que se estabeleceu no engajamento político, por meio de uma perspectiva transdisciplinar, em que o ser humano é o centro da observação. Por meio dessa expectativa de construção da pesquisa, foi possível refletir acerca do conhecimento que não está circunscrito dentro de uma lógica formal, indo para além das investigações científicas e agregando novos saberes. Assim, o senso comum adquire conotações que agregam a participação dos intelectuais numa relação bem próxima aos saberes do povo através dos níveis de realidade na lógica do terceiro incluído³⁶. Seria uma possibilidade do cruzamento das fronteiras disciplinares, ao se estabelecer uma ponte que permita estudar fenômenos que se situam *fora e além* do âmbito das disciplinas existentes³⁷. Nessa relação de solidariedade emerge a condição necessária para a consolidação da prática política. Santos vê no senso comum uma possibilidade de construção do conhecimento-emancipatório³⁸. Apostou-se, portanto na construção científica que se aproxima do conjunto de saberes localizados e nascidos da realidade concreta para, mais tarde, quiçá, os sujeitos poderem fazer um uso político dessa produção, focalizando a análise da realidade vivida coletivamente. Nessa perspectiva transdisciplinar, as fronteiras epistemológicas do campo disciplinar ou multidisciplinar foram transgredidas e buscou-se uma construção do conhecimento resgatando as relações mantidas pelo indivíduo com o seu território, já que a libertação coletiva pode ser gerada dessa relação dialógica.

³⁵ Para Paulo Freire, **o oprimido** vive em uma sociedade dividida em classes, sendo que os privilégios de uns, impedem que a maioria, usufrua dos bens produzidos e, coloca como um desses bens produzidos e necessários para concretizar a vocação humana de ser mais. FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 15 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p 36-37.

³⁶ Terceiro incluído: implica a impossibilidade de uma teoria física completa e que, na existência de uma unidade interlocutora entre os níveis de realidade, esta deve ser necessariamente aberta, considerando-se uma zona de não-resistência. CONGRESSO MUNDIAL DE TRANSDISCIPLINARIDADE. CARTA DA TRANSDISCIPLINARIDADE. Portugal: Convento de Arábia, 1994.

³⁷ NICOLESCU, Basarab. A Visão do que há Entre e Além, entrevista a Antônia de Sousa. **Diário de Notícias**, Caderno Cultura, Lisboa, p. 2-3, 3 de Fevereiro de 1994.

³⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**. Contra o desperdício da experiência. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

Já dizia o grande educador Paulo Freire: “Ninguém liberta ninguém. Ninguém se liberta sozinho. Os homens se libertam em comunhão.”³⁹



www.revistafenix.pro.br

³⁹ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975. Na obra pedagogia do oprimido, Paulo Freire expõe seus sonhos e suas utopias, destinam-se a ajudar os oprimidos a libertarem-se da dominação exercida pelos opressores. Para que estes consigam ter o direito de saber e dizer a "sua palavra" como criticidade, restaurando suas subjetividades, humanidade e liberdade, até então reprimidas pela classe dominante hegemônica.