



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA – UNILAB
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PROPPG
MESTRADO ACADÊMICO EM SOCIOBIODIVERSIDADE E TECNOLOGIAS
SUSTENTÁVEIS – MASTS**

ALEXANDRINO MOREIRA LOPES

**EPISTEMOLOGIAS DOS SUBALTERNIZADOS: ETNOCIÊNCIA NAS
PRÁTICAS TRADICIONAIS DE PRODUÇÃO DE *GROGU* PARA A
SUSTENTABILIDADE AMBIENTAL EM CABO VERDE**

**REDEÇÃO-CE
2020**

ALEXANDRINO MOREIRA LOPES

**EPISTEMOLOGIAS DOS SUBALTERNIZADOS: ETNOCIÊNCIA NAS
PRÁTICAS TRADICIONAIS DE PRODUÇÃO DE *GROGU* PARA A
SUSTENTABILIDADE AMBIENTAL EM CABO VERDE**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito para obtenção do título de mestre.

Linha de Pesquisa: Sociobiodiversidade e Sustentabilidade.

Orientador: Prof. Dr. Elcimar Simão Martins

Coorientador: Prof. Dr. João Philipe Macedo Braga

REDENÇÃO - CE
2020

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Lopes, Alexandrino Moreira.

L864e

Epistemologias dos subalternizados: etnociência nas práticas tradicionais de produção de grogu para a sustentabilidade ambiental em cabo verde / Alexandrino Moreira Lopes. - Redenção, 2020. 107f: il.

Dissertação - Curso de Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis, Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2020.

Orientador: Elcimar Simão Martins.

1. Epistemologias. 2. Subalternidade. 3. Sustentabilidade. 4. Cidade Velha (Cabo Verde). I. Braga, João Philipe Macedo. II. Título.

CE/UF/BSCA

CDD 338.17

ALEXANDRINO MOREIRA LOPES

EPISTEMOLOGIAS DOS SUBALTERNIZADOS: ETNOCIÊNCIA NAS PRÁTICAS TRADICIONAIS DE PRODUÇÃO DE *GROGU* PARA A SUSTENTABILIDADE AMBIENTAL EM CABO VERDE

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito para obtenção do título de mestre.

Aprovada em: 14 / 08 / 2020

BANCA EXAMINADORA

Elcimar Simão Martins

Prof. Dr. Elcimar Simão Martins (Orientador - Presidente)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Participação por videoconferência

Prof. Dr. João Philipe Macedo Braga (Coorientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Antonio Roberto Xavier (Examinador Interno)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

Participação por videoconferência

Profa. Dra. Sandra Haydée Petit (Examinadora Externa)

Universidade Federal do Ceará – UFC

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Arlindo Mendes Vieira (Examinador Externo)

Universidade de Cabo Verde – UniCV

Dedico este trabalho a Deus, Ser Supremo sempre presente em todas as minhas realizações, pela força e coragem durante toda esta longa caminhada. A toda a minha família e amigos, mas em especial aos meus pais, Roque e Cristina, pelo apoio e por serem sempre fontes revigorantes. Por último e, não menos importante, dedico a todos/as os homens e as mulheres que morreram na luta pela construção de respeito entre os seres humanos e na luta pela independência dos países africanos.

AGRADECIMENTOS

O final de qualquer luta ou de uma disputa é o momento em que as nossas forças estão mais fracas, é o momento mais cansado de todo o percurso, mas também é o momento que sempre nos resta um pouquinho de fôlego para agradecermos a todos aqueles que contribuíram para nossa trajetória, sendo ela vitoriosa ou fracassada, para deixarmos o nosso reconhecimento pela vida, pela nossa existência e também pelas aprendizagens adquiridas ao longo de toda a nossa caminhada.

Desse modo, quero agradecer a Deus por ter me concebido vida, saúde, coragem, perseverança, determinação, força e fé durante toda essa minha caminhada. Em especial, quero agradecer do fundo do meu coração aos meus pais, Roque Lopes e Cristina Moreira, por serem os meus verdadeiros mestres e motivo de toda a minha luta.

Agradeço do fundo do meu coração ao meu mestre orientador, Prof. Dr. Elcimar Simão Martins; agradeço ainda ao meu Coorientador, Prof. Dr. João Philipe Macedo Braga. Agradeço ao Prof. Dr. Antonio Roberto Xavier e à Profa. Dra. Sandra Haydée Petit pelas contribuições a este trabalho.

Agradeço a todos os meus familiares e amigos que contribuíram direta ou indiretamente nesta caminhada. Especialmente, quero agradecer ao Francisco Lopes Moreira, que me acompanhou nas pesquisas de campo e ao meu amigo Givanilson Borges dos Santos, que me emprestou o seu computador para finalizar esse trabalho. Quero agradecer ao meu irmão Jeremias Moreira Lopes e à minha irmã Ineida Moreira Lopes, que me ajudaram emocional e financeiramente para minha permanência no Brasil. Enfim, são tantos nomes, não tem como colocar todos nesse espaço, mas fica registrada a minha eterna gratidão.

Agradeço à Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, ao Curso de Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis – MASTS, à Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, ao Centro de Ciência e Tecnologia para Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional da UNESP – INTERSSAN e à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Tecnológico – FUNCAP pelas oportunidades concedidas ao longo do mestrado.

Um povo sem o conhecimento da sua história, origem e cultura é como uma árvore sem raízes (Marcus Garvey).

RESUMO

Os últimos anos têm evidenciado que os rumos da sociedade humana precisam mudar, os problemas ambientais têm se mostrado cada vez mais e um futuro de uma mudança climática irreversível se aproxima. Desse modo, o estudo da Etnociência tem ganhado importância, devido às questões relacionadas com as preocupações socioambientais, que têm como estratégia reduzir as emissões de gases de efeito estufa para a sustentabilidade do planeta. Tomando a Etnociência como um dos pontos centrais para a legitimação de uma nova epistemologia de conhecimento, proposta a partir das práticas de saberes produzidos por aqueles que foram e são subalternizados pelo pensamento ocidental, essa pesquisa tem como objetivo geral investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnocientíficos de agricultores cabo-verdianos para a produção tradicional de *grogu* para a sustentabilidade local. A pesquisa de abordagem qualitativa caracteriza-se como um Estudo de Caso, utilizando como estratégias de aproximação com a realidade, a observação e a realização de entrevistas com pessoas que dominam a prática de produção do *grogu* no seu processo tradicional, na localidade de Cidade Velha, no município de Ribeira Grande, na Ilha de Santiago, Cabo Verde. Os resultados dessa pesquisa revelam que os conhecimentos e os saberes tradicionais detidos pelos agricultores cabo-verdianos, especificamente de Cidade Velha, são mantidos conscientemente por meio da sustentabilidade ambiental forte e com a reutilização de técnicas tradicionais no processo de produção de *grogu*, especificamente a reutilização do *trapitxi*, é possível diminuir a produção e consumo dessa bebida alcoólica, para o combate de alcoolismo em Cabo Verde, além de preservar a história e a cultura desse povo.

Palavras-chave: Afrocentricidade. Epistemologias. Subalternidade. Sustentabilidade. Cabo Verde.

ABSTRACT

Recent years have shown that the direction of human society needs to change, environmental problems have been increasingly seen around the planet and a future of irreversible climate change is approaching. Thus, the study of Ethnoscience has gained importance, due to issues related to social and environmental concerns, whose strategy is to reduce greenhouse gas emissions for the sustainability of the planet. Taking Ethnoscience as one of the central points for the legitimation of a new epistemology of knowledge, proposed from the practices of knowledge produced by those who were and are subalternized by Western thought, this research has as general objective to investigate the limits and possibilities of ethnoscience knowledge of Cape Verdean farmers for the traditional production of grogu (grog' in creole) for local sustainability. The qualitative research is characterized as a Case Study, using as strategies of approximation with reality, observation and conducting interviews with people who master the practice of producing the grogu in its traditional process, in the locality of Cidade Velha, in the city of Ribeira Grande, on the island of Santiago, Cape Verde. The results of this research reveal that the traditional skills and knowledge held by Cape Verdean farmers, specifically the ones from the old town, are consciously maintained through strong environmental sustainability and with the reuse of traditional techniques in the grogu production process, specifically the reuse of trapitxi, it is possible to reduce the production and consumption of this alcoholic beverage, to combat alcoholism in Cape Verde, in addition it is also possible to preserve the history and culture of this people.

Keywords: Afrocentricity. Epistemologies. Subalternity. Sustainability. Cape Verde.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da localização geográfica de Cabo Verde no Mundo.....	18
Figura 2: Mapa geográfico das ilhas de Cabo Verde.....	19
Figura 3: Mapa dos concelhos da Ilha de Santiago.....	21
Figura 4: Pesquisador no campo coletando os dados.....	25
Figura 5: Método “Regu” de Plantação de cana de açúcar na fazenda de Mário.....	53
Figura 6: Plantação de cana na fazenda de José Maria Monteiro de Pina.....	54
Figura 7: Trapitxi na fazenda de Armando Monteiro Semedo.....	57
Figura 8: Trapitxi Elétrico na Fazenda de José Maria Monteiro de Pina.....	58
Figura 9: Casa de fermentação na Fazenda de José Maria Monteiro de Pina.....	60
Figura 10: Montagem de Lambiki na Fazenda de Mário Varela.....	62
Figura 11: Casa de Grogu e Fornadja em funcionamento na fazenda de José de Pina.....	63
Figura 12: Comunidade de Macacos na Cidade Velha.....	69

SIGLAS

CEP	Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos
CMMD	Comissão Mundial Sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento
CNeM	Curso de Licenciatura em Ciências da Natureza e Matemática
FAO	Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura
FUNCAP	Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico
ICEN	Instituto de Ciências Exatas e da Natureza
IGAE	Inspeção-Geral das Atividades Económicas
INTERSSAN	Centro de Ciência, Tecnologia e inovação para a Soberania da Segurança Alimentar e Nutricional
MASTS	Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis
ONU	Organização das Nações Unidas
PIBEAC	Programa de Bolsas de Extensão e Ação Comunitária
PIBID	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNESP	Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
PROPPG	Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - Unilab

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 TRILHAS METODOLÓGICAS	18
2.1 Descrição do lócus da Pesquisa.....	18
2.2 Classificação da pesquisa.....	22
2.3 Coleta de dados.....	24
2.4 Contexto Ético.....	26
3 AFROCENTRICIDADE: A EPISTEMOLOGIA DOS SUBALTERNIZADOS COMO FORMA DE EMANCIPAÇÃO	27
3.1 Subalternidade e suas epistemologias: uma perspectiva voltada para o Continente Africano.....	28
3.2 Afrocentricidade: o caminho para emancipação.....	37
4 ETNOCIÊNCIA E SUSTENTABILIDADE: UMA PERSPECTIVA VOLTADA PARA O PROCESSO TRADICIONAL DE PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE	41
4.1 Etnociência: um diálogo com os saberes dos Povos Tradicionais.....	41
4.2 Sustentabilidade e meio ambiente.....	47
4.3 Processo de produção de Grogu em Cabo Verde: uma descrição a partir da linguagem dos produtores tradicionais.....	51
4.3.1 <i>Plantação da cana de açúcar (Matéria Prima)</i>	51
4.3.2 <i>Trituração da Cana de Açúcar</i>	55
4.3.3 <i>Fermentação da calda de cana de açúcar</i>	59
4.3.4 <i>Destilação de Calda de cana de açúcar fermentado e embalagem e armazenamento do produto acabado</i>	61
5 CONTRIBUIÇÕES DA ETNOCIÊNCIA PARA SUSTENTABILIDADE NA PRODUÇÃO TRADICIONAL DE GROGU	65
5.1 Regresso: a percepção do pesquisador nativo em sua terra natal.....	65
5.2 Contribuições da Etnociência nas práticas tradicionais de produção de grogu para sustentabilidade local.....	69
6 CONCLUSÃO	78
REFERÊNCIAS	81
APÊNDICE	88
ANEXOS	89

1 INTRODUÇÃO

Os últimos anos têm evidenciado que os rumos da sociedade humana precisam mudar, os problemas ambientais têm se mostrado cada vez mais e um futuro de uma mudança climática irreversível se aproxima. Em suas origens a espécie humana era nômade e vivia integrada à natureza. As tribos viviam da caça e colheita e ao perceberem o esgotamento de recursos na região onde haviam estabelecido, migravam para outra área, permitindo que houvesse uma reposição natural daquilo que foi consumido. Com o passar do tempo e da história, foi estabelecido como método de produção e investigação, aquilo que hoje chamamos de agricultura, e com isso, os seres humanos desenvolveram métodos de cultivos e irrigação, além de domesticação de certos animais.

Nesse contexto, os povos tradicionais, detentores dos saberes populares, buscam na maioria das vezes, uma relação harmônica com a natureza, procurando compreender e analisar os fenômenos do meio onde estão inseridos a partir das suas leituras, traduzidos em expressões como músicas, artes, contos, histórias, danças, pinturas, símbolos, jogos e ao fazer que se sobrepõe ao saber. Sendo essas ideias o princípio da Etnociência, a produção de conhecimento passa por um processo de observação científica que envolve todos os sentidos.

A Etnociência é tratada na academia como o ramo da ciência que estuda os saberes populares e que busca o método científico contemporâneo para estudar conhecimentos tradicionais e culturais de diversos povos. Na compreensão de Lévi-Strauss (1989), Etnociência é a “ciência do concreto”, que abarca todos os saberes da natureza. É um campo novo de estudo no mundo acadêmico, que pode dialogar com a preocupação socioambiental que nesses últimos anos tem ganhado importância, em especial considerando a redução de emissão de gases de efeito estufa como uma de suas estratégias para a sustentabilidade do planeta.

Muitos pesquisadore(a)s africano(a)s têm utilizado estrategicamente a Etnociência como uma possibilidade para projetar e legitimar dentro da academia as epistemologias dos povos que foram cruelmente subalternizados pela hegemonia eurocêntrica. Desse modo, a Etnociência é vista como um dos pontos centrais que marca os princípios da sustentabilidade para a emancipação e libertação dos povos que historicamente foram marginalizados pelo Ocidente.

A sustentabilidade possui três vertentes principais: ambiental, econômica, social, que tratam do uso consciente dos recursos naturais, bem como do planejamento para a sua reposição, do reaproveitamento da matéria prima e do desenvolvimento de métodos de

produção mais baratos. Favorece ainda a integração de todos os indivíduos na sociedade, proporcionando a eles as condições necessárias para que possam exercer a sua cidadania, aliando desenvolvimento tecnológico, social e as heranças culturais de cada povo, preocupando-se com a “conservação geográfica, equilíbrio de ecossistemas, erradicação da pobreza e da exclusão, respeito aos direitos humanos e integração social” (FARIA, 2014, p. 10).

A emancipação pessoas que dominam a prática de epistemológica dos povos historicamente marginalizados pela hegemonia eurocêntrica, nesse contexto, dialoga plenamente com o sentido da Afrocentricidade. Com o pressuposto de reafirmar, recobrar a autonomia e a sanidade do povo africano, Asante (2009) propõe uma ruptura epistemológica e científica, que questiona o conhecimento eurocêntrico sobre a África. A Afrocentricidade é um campo de estudo que abre espaço para o debate de vários temas relacionados com a África, cobrando a reposição do centro da África para os africanos.

Nesse contexto, considero importante situar a minha infância em Cabo Verde, pois me lembro de que nas férias do período escolar eu ia para o interior da Ilha de Santiago visitar os meus tios. Por eles serem agricultores, eu tive oportunidade de ver e vivenciar a realidade do homem do campo, que preserva a maior parte dos saberes tradicionais do povo cabo-verdiano. Nessas visitas, tive a oportunidade de presenciar o meu tio fazendo o parto de uma vaca. Ele me falava dos segredos e da funcionalidade da maioria das plantas daquela região, fazia leitura do tempo, dizendo com muita precisão se ia chover ou se ia fazer sol, conversava com os animais. A riqueza de detalhes com os quais meu tio descrevia o processo tradicional de produção *grogu* – aguardente de cana-de-açúcar em Cabo Verde – me fascinava e aguçou a minha curiosidade por muito tempo.

Hoje, compreendo que as práticas e conhecimentos de meu tio são saberes e fazeres que ultrapassam os muros das universidades. Saberes que respeitam o princípio da sustentabilidade, que não agridem a natureza e são amigos do meio ambiente; verdadeiros saberes dos homens sábios que conhecem a terra. No entanto, o meu tio se considerava como um homem ignorante, que não sabia de nada, porque ele não frequentou uma universidade. Essas ideias fundamentam o pensamento colonial em Cabo Verde, determinando que as pessoas inteligentes e produtoras de conhecimento são só e exclusivamente aquelas que frequentaram as universidades.

Na posição de homem africano, que luta pela libertação e emancipação do meu povo, busco fazer estudos relacionados a temáticas que preservam e valorizam os saberes e conhecimentos endógenos da minha cultura. A minha militância pela causa começa desde a

fase da minha adolescência e intensificou-se na minha graduação, pois durante o período de minha formação inicial no Brasil tive uma vivência intensa em relação aos assuntos acadêmicos, pois participei de vários grupos de pesquisa, atuando como: bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID), vinculado ao Instituto de Ciências Exatas e da Natureza (ICEN/UNILAB), por meio do Curso de Licenciatura em Ciências da Natureza e Matemática (CNeM), nos subprojetos denominados Resíduos Sólidos no Ensino Médio e Ensino de Ciências, Diversidade(s) e Cidadania; bolsista de extensão no projeto Ubudehe: juventude, diáspora e educação das relações étnico-raciais em movimento e também como um dos fundadores da Associação dos Estudantes Cabo-Verdianos (UNILAB).

As vivências como estudante internacional e bolsista durante o período da graduação em CNeM com habilitação em Física me engajaram ainda mais na luta pela compreensão de minhas origens, de meu país, do Continente Africano, encaminhando-me a mostrar as riquezas presentes nesses lugares e que contrastam com a ideia reduzida da pobreza africana tão veiculada no Brasil.

A presente dissertação de mestrado, portanto alia vivências pessoais e acadêmicas, em especial, a experiência do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) de graduação, intitulado “Física no *Trapitxi*: Etnociência e Transposição Didática para uma nova abordagem no processo de Ensino Aprendizagem”, que teve como objetivo investigar os conceitos físicos no *trapitxi* durante o seu movimento, na perspectiva de fortalecer o processo de ensino e aprendizagem, transpondo a didática eurocêntrica para criar novas possibilidades ao ensino secundário em Cabo Verde (LOPES, 2017). Àquela altura a banca de avaliação sugeriu que eu aprofundasse aquele estudo em um curso de mestrado.

Após a conclusão da licenciatura, retornei ao meu país e submeti-me ao processo seletivo do Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis – MASTS. Obtive êxito e propus um estudo que vai ao encontro daquilo que eu ando procurando há muito tempo. Posso afirmar que a presente investigação me leva de volta ao passado, para entender melhor quem eu sou, de onde eu venho e qual é a minha missão nesse tempo. Esse estudo, portanto, tem um caráter libertador, não somente aquela libertação física, mas uma libertação intelectual, na qual os homens pretos sentir-se-ão valorizados, saberão que também são produtores da ciência. São essas ideias que vão vencer os meus medos e me libertar da grande opressão, dando-me autonomia de reivindicar e questionar o meu espaço e posição nessa sociedade como um intelectual crítico.

A colonização europeia foi uma das experiências mais terríveis vividas na relação humana nesses últimos seis séculos. O continente africano e a sua diáspora, vítima dessa colonização desumana, sofreu e sofre até hoje graves consequências por causa dessas violências. Um dos crimes cometidos pelos colonizadores contra o povo africano foi e ainda é o de negar a sua história, desqualificando sua prática de produção de conhecimento, colocando-o no lugar do subalterno.

Dessa forma, o processo de colonização invisibilizou toda uma geração que teve e tem um papel central na história da humanidade, camuflando e roubando as suas contribuições científicas e tecnológicas, contrariando e negando as suas formas de analisar os processos investigativos do conhecimento. Com isso, estabeleceu-se um centro padronizado, ditando as regras e os sentidos da vida, obrigando vários povos no mundo inteiro a fazer conflitos armados a favor da liberdade.

Com a emancipação e a independência dos países africanos torna-se necessário romper com a visão dos colonizadores para resgatar a história e a memória do povo africano, na perspectiva de protagonizar as suas práticas de produção dos conhecimentos como um dos caminhos para a libertação. No entanto, faz-se necessário investigar temas voltados para o estudo das práticas de produção do conhecimento dos subalternizados para se estabelecer uma nova relação entre os seres humanos, capaz de diminuir as desigualdades e propor respeito na relação entre as diversas culturas existentes no mundo.

Os estudantes que estão dentro das universidades, pertencentes a essa camada, que foi e é subalternizada por esse pensamento, têm um papel fundamental na introdução desses assuntos nesses espaços. Voltado para essas ideias, colocando-me no meu lugar de pertencimento e fala, com o intuito de resgatar as práticas de produção de conhecimento dos(as) africano(a)s, considerando a minha contextualização real, me veio à mente as dificuldades que os agricultores (produtores tradicionais de *grogou*) cabo verdianos enfrentam, por causa da desqualificação do processo tradicional utilizado por eles na produção de *grogou*. Frente ao exposto, a grande questão desta investigação é: **quais os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnocientíficos de agricultores cabo-verdianos para a produção tradicional de *grogou* para a sustentabilidade local?**

Tomando a Etnociência como um dos pontos centrais para a legitimação de uma nova epistemologia de conhecimento, proposta a partir das práticas de saberes produzidos por aqueles que foram e são subalternizados pelo pensamento ocidental, essa pesquisa tem como objetivo geral: **investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos**

etnociência de agricultores cabo-verdianos para a produção tradicional de grogu para a sustentabilidade local.

Em decorrência do objetivo geral, foram delineados os seguintes objetivos específicos: i) refletir sobre as epistemologias de produção do conhecimento na perspectiva africana, sul-sul e dos subalternos; ii) descrever o processo de produção do *grogu* em sintonia com a perspectiva da sustentabilidade; iii) analisar as contribuições da Etnociência e da Sustentabilidade na produção tradicional do *grogu* em Cabo Verde.

Essa pesquisa foi realizada em Cabo Verde, um país arquipelágico, localizado na Costa Ocidental da África, formado por 10 ilhas. Especificamente, o local concreto da realização das ações da pesquisa foi a Ilha de Santiago, na localidade de Cidade Velha, no município de Ribeira Grande. Conforme aponta Pires (2004), a cidade foi dividida em dois patamares, dando origem à cidade baixa, cujas funções principais eram as atividades portuárias e comerciais, enquanto que na alta as atividades eram religiosas e defensivas.

A pesquisa se configura como uma abordagem qualitativa, pois “trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (MINAYO, 2001, p. 22). A investigação caracteriza-se como um Estudo de Caso, pois busca estudar especificamente a produção de *grogu* num local concreto em Cidade Velha.

Dos tipos de estudo de caso, os “[...] mais comuns para esse tipo de estudo são os que focalizam apenas uma unidade: um indivíduo, um pequeno grupo, uma instituição, um programa ou um evento” (ALVES-MAZZOTTI, 2006, p. 640). O contato foi direto, utilizando como estratégias de aproximação com a realidade e, conseqüentemente, para a coleta de dados, a observação e a realização de entrevistas com pessoas que dominam a prática de produção do *grogu* no seu processo tradicional.

Além da INTRODUÇÃO e da CONCLUSÃO, a dissertação é constituída por mais quatro capítulos. O segundo, intitulado TRILHAS METODOLÓGICAS, descreve o lócus da pesquisa, a sua classificação, as estratégias de coleta de dados e o contexto ético da investigação.

O terceiro capítulo, AFROCENTRICIDADE: A EPISTEMOLOGIA DOS SUBALTERNIZADOS COMO FORMA DE EMANCIPAÇÃO, aborda a subalternidade e suas Epistemologias como uma perspectiva voltada para o Continente Africano e a Afrocentricidade como um caminho para emancipação.

Intitulado de ETNOCIÊNCIA E SUSTENTABILIDADE: UMA PERSPECTIVA VOLTADA PARA O PROCESSO TRADICIONAL DE PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE, o quarto capítulo trata da Etnociência como um diálogo com os saberes dos Povos Tradicionais. Aborda ainda a Sustentabilidade e o meio ambiente, focando no processo de produção de Grogue em Cabo Verde.

O quinto capítulo, CONTRIBUIÇÕES DA ETNOCIÊNCIA PARA SUSTENTABILIDADE NA PRODUÇÃO TRADICIONAL DE GROGU traz as percepções do pesquisador nativo em sua terra natal, analisando as contribuições da Etnociência nas Práticas Tradicionais de Produção de Grogue para a Sustentabilidade Local.

2 TRILHAS METODOLÓGICAS

Neste capítulo apresento o percurso metodológico elaborado para o desenvolvimento dessa investigação de mestrado. Assim, descrevo o *locus e o objeto* da pesquisa, apresento a sua classificação, revelo os detalhes de como foi realizada a investigação, refletindo ainda as teorias e as práticas e também a questão ética da pesquisa.

2.1 Descrição do *locus* e objeto da Pesquisa

Cabo Verde é um país arquipelágico, insular, que está situado no Oceano Atlântico, localizado a uma distância de 500 km da Costa Ocidental¹Africana, conforme localização geográfica apresentada no mapa a seguir.

Figura 1 – Mapa da localização geográfica de Cabo Verde no Mundo



Fonte: Inteligência Estratégica²

A superfície de Cabo Verde está demarcada por uma área total de 4.033 Km² e tem uma população de aproximadamente 600 mil habitantes dentro do seu território terrestre e de quase um milhão na diáspora³, de acordo com últimos dados estatísticos do país. A língua

¹É uma região do oeste da África. Inclui os países da costa oriental do Oceano Atlântico e alguns que partilham a porção ocidental do deserto do Saara: Benim, Burkina Faso, Cabo Verde, Costa do Marfim, Gâmbia, Gana, Guiné, Guiné-Bissau, Libéria, Mali, Mauritânia, Níger, Nigéria, Senegal, Serra Leoa e Togo.

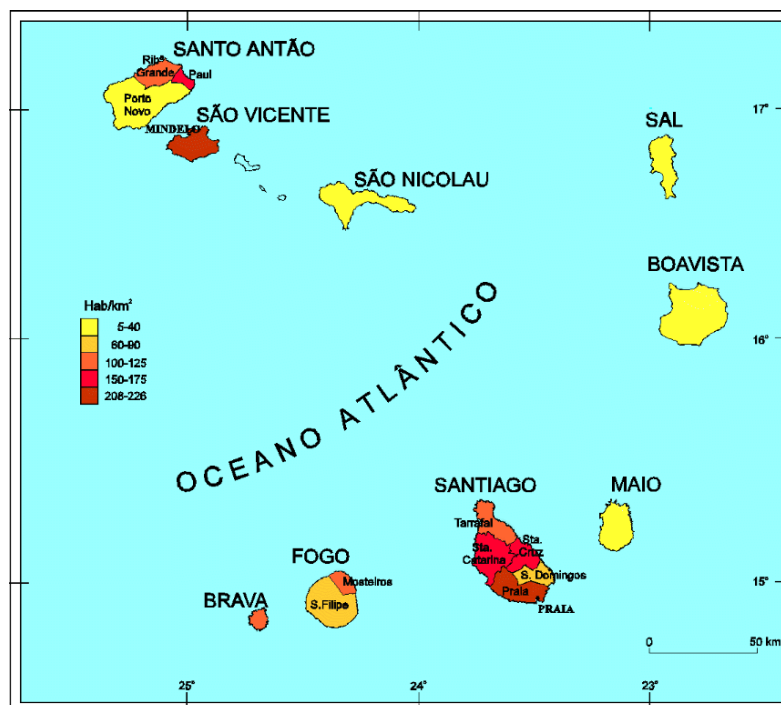
²Disponível em: <<http://csie-esg.blogspot.com/2013/11/cabo-verde-por-emerson-santiago.html>> Acesso em: 18. Jul. 2019.

³A diáspora é um fenômeno sócio-histórico e cultural, marcado pelo deslocamento de indivíduos de seu país para outro. Nas décadas mais recentes a juventude africana tem buscado desenvolver suas formações acadêmicas fora de seus países de origem, produzindo uma nova configuração de diáspora, espontânea ou induzida (MARTINS; FREIRE; LOPES; ALEXANDRE, 2017).

oficial é o português, mas o dialeto local é o *crioulo*⁴ que é predominantemente falado em todas as ilhas.

O arquipélago de Cabo Verde é constituído geograficamente por dez ilhas e oito ilhéus, de origens vulcânicas, tendo o fator natureza como centro da sua sustentabilidade. Os ventos sopram de forma que permitem diferenciar as ilhas em dois grupos de região, consoante a posição dos ventos alísios do Nordeste. O Barlavento reúne as ilhas de Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal e Boa Vista. Já o Sotavento reúne as ilhas de Maio, Santiago (ilha em que realizei a presente pesquisa), Fogo e Brava, conforme revela o mapa a seguir.

Figura 2 – Mapa geográfico das ilhas de Cabo Verde



Fonte: Página Global (2012).⁵

A composição demográfica do arquipélago é bastante complexa. Mesmo com o avanço tecnológico nas pesquisas científicas ainda não ficou claramente definida a composição dos povos das ilhas. Existem algumas teses que discutem essa questão, no entanto,

⁴ É uma língua originária do Arquipélago de Cabo Verde. A língua crioula é de base lexical portuguesa; é a língua materna de quase todos os cabo-verdianos e é ainda usada como segunda língua por descendentes de cabo-verdianos em outras partes do mundo.

⁵ Disponível em: <<https://paginaglobal.blogspot.com/2012/08/cabo-verde-ue-nega-geoespacial-pm-na.html>> Acesso em: 18. Jul. 2019.

Alguns historiadores defendem que algumas ilhas, em particular as mais orientais, como a do Sal e a da Boavista, foram frequentadas pelos povos africanos, gregos e árabes, precisamente antes da chegada dos portugueses. É esta a opinião do historiador Jaime Cortesão, que afirma existirem informações comprovativas de geógrafos e cartógrafos, que atestam a presença desses povos em algumas ilhas do arquipélago de Cabo Verde (CARVALHO; MADEIRA 2015, p.37)

A tradição africana conta que vários povos do continente Africano haviam passado pelas ilhas e alguns deles chegaram a habitá-las devido a sua estratégica posição geográfica, que fica no meio do oceano Atlântico. Desse modo,

(...) encontram-se referencias à presença de grupos humanos em Cabo Verde antes da chegada dos portugueses, nos principais escritos dos finais do século XVIII. Em 1784, um anônimo escrevia que esta ilha (Santiago) foi encontrada habitada por muitos homens negros. Segundo a tradição, foi o rei Jalofu que devido a um levantamento, teve de fugir do seu país com toda a família para se refugiar em Cabo verde, na costa continental (península do Senegal) (ANDRADE, 1996, p.34).

Em virtude da sua condição geográfica, Cabo Verde tornou-se um ponto de parada estratégica para o abastecimento de água e de alimentos, um entreposto comercial de navegação marítima para comercialização de homens africanos escravizados e os demais produtos comercializados na época. A posição geográfica de Cabo Verde fica situada no cruzamento que liga os três continentes banhados pelo Atlântico: Europa, África e América. Isso fez com que o país desempenhasse um papel importante para as navegações marítimas naquela época. Dessas encruzilhadas se forma o povo Cabo-verdiano, de modo que

no povoamento das ilhas não houve apenas escravos; também existiam negros livres como os banhuns, cassangas e Brames, que acompanhavam espontaneamente os comerciantes, os mercenários e os capitães de navios; muitos deles falavam a língua portuguesa e alguns iam a Santiago para serem cristianizados (ANDRADE, 1996, p.34).

Na versão da história narrada pelos colonizadores, a descoberta das ilhas cabo-verdianas se deu num contexto das navegações exploratórias portuguesas nos meados do século XV, cujo objetivo central era o estabelecimento de relações comerciais estáveis e regulares com os reinos do continente africano, especialmente por terem vislumbrado oportunidades altamente rentáveis de trocas comerciais tanto com os jalofos⁶ do Senegal, como com as mandingas⁷ do rio Gâmbia, a Senegâmbia (SILVA, 1996).

Santiago é a maior ilha do arquipélago de Cabo Verde, com uma área aproximada de 991 km², com uma população de duzentos e sessenta sete mil habitantes. A Cidade da

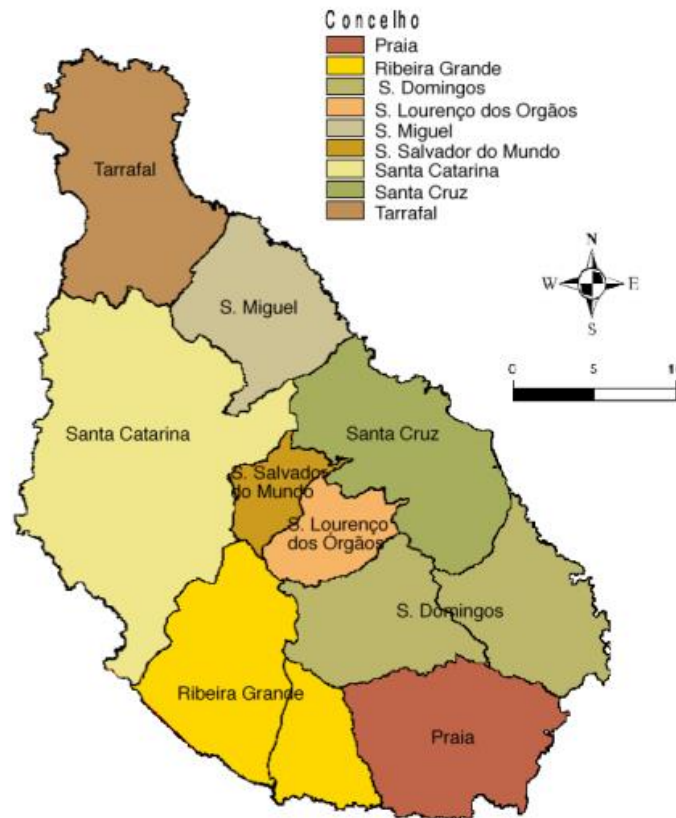
⁶ Povo habitante da região dos rios Senegal e Gâmbia.

⁷ Povos descendentes do Império Mali e um dos maiores grupos étnicos da África Ocidental.

Praia, capital de Cabo Verde, está localizada nessa ilha, que por sua vez tem a concentração de maior infraestrutura e população do país.

Esta pesquisa foi realizada na ilha de Santiago, especificamente no município de Ribeira Grande de Santiago, que contém uma área de 164 km², com uma população de oito mil e trezentos e vinte cinco habitantes. Dentro desse município, concretamente, a pesquisa se realizou na localidade da Cidade Velha, centro da discussão a seguir.

Figura 3 – Mapa dos concelhos da Ilha de Santiago



Fonte: Varela (2014)

Cidade Velha é uma pequena localidade na Ilha de Santiago, que por conta do passado vivido nesse espaço contempla um amplo significado para a história da humanidade. Atualmente, de acordo com os últimos dados estatísticos do Censo de 2010, a população de Cidade Velha aproxima-se de 1.214 habitantes, entre homens, mulheres e crianças. A maioria dos moradores dessa localidade é enquadrada numa classe juvenil, ou seja, a população de Cidade Velha é jovem. A principal fonte de renda é proveniente da agricultura, pesca, e, em alguns casos, do turismo e de remessas enviadas por parentes que vivem fora do país.

Cidade Velha é considerada patrimônio da humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Num contexto histórico mais aprofundado, Cidade Velha contempla uma importância enorme pelo fato de ser o

primeiro ponto de Cabo Verde visto pelos portugueses e onde se deu o desembarque dos primeiros marinheiros.

De acordo com a análise de Santos (2014), os jovens dessa localidade, na busca de novas alternativas de vida, vão estudar e trabalhar na Cidade da Praia, enquanto os mais velhos ficam na comunidade, fazendo trabalhos domésticos, cuidando das crianças e das crenças tradicionais, que fazem parte das suas vivências. Muitos moradores utilizam o espaço público para realizar tarefas diárias, como lavar roupas, cozinhar e até mesmo tomar banho. Outros preferem ficar sentados na porta das suas casas à espera de uma oportunidade para conversar ou mesmo esperar o tempo passar.

O processo de produção de grogu em Cidade Velha, Cabo Verde está regulamentado pelo Decreto lei n.º 132/87, de 12 de dezembro, alterado pelo Decreto-regulamentar n.º 140/92, de 14 de dezembro, que estabelece os aspetos sobre o seu processo de produção e licenciamento, cujos princípios “[...] salvaguardam a proteção do meio ambiente, a proteção e promoção da saúde pública e os direitos dos consumidores e dos produtores” (CABO VERDE, 2015, p. 450), para um controle eficaz no que concerne à sua qualidade e ao respeito por técnicas adequadas na sua fabricação, e assim, conduzindo a eficiência, cuidado e qualidade nesse processo.

O referido decreto foi estabelecido pelos executivos, pois a produção do grogu é considerada uma atividade complexa que deve ser objeto da sua própria legislação. “A aguardente de cana-de-açúcar, que tradicionalmente em Cabo Verde é designada por “Grog, Grogue ou Grogu”, é uma bebida fortemente alcoólica resultante da destilação do mosto da cana-de-açúcar fermentado de forma natural” (CABO VERDE, 2015, p. 449).

O povo cabo-verdiano é caracterizado pela *morabeza*⁸, traduzida pela harmonia, simplicidade, amizade, hospitalidade, boa convivência e cordialidade, que se expressa no seu comportamento.

2.2 Classificação da pesquisa

Não podemos acreditar que a configuração da pesquisa é algo neutro no campo estratégico, equivalente aos interesses ideológicos de um determinado grupo. Nesse sentido, a pesquisa se configura como uma construção que beneficia interesses políticos pré-estabelecidos. Desta feita, podemos observar que em várias etapas do percurso da ciência

⁸ Grafia de acordo com o vocabulário crioulo de Cabo Verde.

vivenciamos claras evidências das tendências da pesquisa, centralizadas numa parcela das observações e leituras feitas sobre os fenômenos da natureza. Devido à ampliação dos métodos científicos para descrever os fenômenos observados, a pesquisa ampliou a visão e compreensão sobre as leis que regem a natureza, agregando novos valores.

O estudo científico deve estar lado a lado com o saber do cotidiano. Para tanto, segundo Rudio (2011), a pesquisa científica deve ser realizada de modo sistemático, com método e técnicas dirigidas a encontrar um determinado conhecimento, que esteja conectado à realidade empírica. Para Marconi e Lakatos (2010, p. 139), a pesquisa científica é um “procedimento reflexivo sistematizado, controlado e crítico, que permite descobrir novos fatos ou dados, relações ou leis, em qualquer campo do conhecimento”.

O presente trabalho parte da necessidade de uma nova epistemologia de produção de conhecimento cujo cunho da sua da investigação é estabelecido pela abordagem qualitativa, configurando-se em estudo de caso, pois busca especificamente investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnocientíficos de agricultores cabo-verdianos para a produção tradicional de grogu para a sustentabilidade local.

Elegemos a abordagem qualitativa, pois ela investiga de modo profundo as relações, os processos e os fenômenos, considerando valores, crenças e uma multiplicidade de significados (MINAYO, 2001). Nessa mesma direção, Marconi e Lakatos (2010), compreendem que a pesquisa qualitativa necessita de uma complexidade maior da investigação para analisar com detalhes o comportamento humano a ser estudado.

O estudo de caso é uma importante estratégia metodológica para a pesquisa, pois nos permite uma investigação profunda dos fenômenos a serem estudados, ultrapassando a visão do senso comum. Na compreensão de Yin (2005, p. 32), “o estudo de caso é uma investigação empírica que investiga um fenômeno contemporâneo dentro de seu contexto da vida real”. Gomes (2008, p. 1-2), corrobora com a mesma ideia, dizendo que “o estudo de caso favorece uma visão holística sobre os acontecimentos da vida real, destacando-se seu caráter de investigação empírica de fenômenos contemporâneos”.

O estudo de caso trata-se de um método rigoroso no qual, segundo Martins (2008, p. 24), “o observador deve ter competência para observar e obter dados e informações com imparcialidade, sem contaminá-los com suas próprias opiniões e interpretações. Paciência, imparcialidade e ética são atributos necessários ao pesquisador”.

Dos estudos de caso, “[...] mais comuns para esse tipo de estudo são os que focalizam apenas uma unidade: um indivíduo, um pequeno grupo, uma instituição, um programa ou um evento” (ALVES-MAZZOTTI, 2006, p. 640). No caso dessa investigação,

utilizamos como estratégia de coleta de dados, o contato direto por meio da observação dos agricultores em seu local de trabalho e da realização de entrevistas com pessoas que dominam a prática de produção de *grogu* no seu processo tradicional.

Segundo Lüdke e André (2012), os momentos de observação precisam de planejamento e preparação por parte do investigador. Adentrar às propriedades dos agricultores e observar o seu cotidiano foi um excelente complemento para as entrevistas, bem como favoreceu compreender o todo o processo de produção de *grogu*.

Para o estudo de caso, a entrevista é considerada como uma das mais importantes fontes para coleta de informações. Nesse sentido afirma Yin (2005, p. 112):

As entrevistas podem assumir formas diversas. É muito comum que as entrevistas, para o estudo de caso, sejam conduzidas de forma espontânea. Essa natureza das entrevistas permite que você tanto indague respondentes chave sobre os fatos de uma maneira quanto peça a opinião deles sobre determinados eventos. Em algumas situações, você pode até mesmo pedir que o respondente apresente suas próprias interpretações de certos acontecimentos e pode usar essas proposições como base para uma nova pesquisa.

Para tal, foram entrevistados⁹: i) Mário João Barreto Varela, de 56 anos de idade, casado, agricultor e produtor de *grogu* em sua própria propriedade há mais de 50 anos, natural da Ilha de Santiago, nascido e crescido no município de Ribeira Grande, Cidade Velha; ii) José Maria Monteiro de Pina, mais conhecido por Val, de 45 anos de idade, agricultor e produtor de *grogu* há mais de 35 anos, nascido e crescido na Ilha de Santiago, dentro de uma família de agricultores, que tinha a agricultura como principal fonte de renda e ocupação familiar; iii) Francisco Lopes Moreira, de 54 anos de idade, funcionário público da Câmara Municipal de Ribeira Grande Santiago, no setor que cuida dos patrimônios material e imaterial do município, ex-produtor de *grogu*, mas segundo ele, sempre que tem disponibilidade, vai à propriedade de seu irmão para fazer produção de *grogu*.

2.3 Coleta de Dados

No dia 17 de setembro de 2019, viajei para Cabo Verde com o propósito de fazer a coleta de dados. Estrategicamente, conforme planejado com meu orientador, entrei em contato com Francisco Lopes Moreira, um amigo que havíamos conhecido em 2017, quando fomos para Cabo Verde coletar os dados da pesquisa para o meu TCC da licenciatura.

⁹ Aqui aparecem os nomes reais dos agricultores por escolha deles.

Dialogando primeiramente com Francisco, tracei as metas e as estratégias para coletar os dados. Por Francisco ser filho de Cidade Velha e ter uma boa relação com os moradores do município, contei com o seu apoio para a coleta dos dados, além da sua própria participação como entrevistado na pesquisa.

De acordo com o planejado, no mês de novembro foi estabelecido contato com os agricultores entrevistados. O primeiro contato foi com José Maria Monteiro de Pina, que me recebeu em sua casa, quando conversamos sobre o propósito da investigação. Depois estabeleci contato com Mário João Barreto Varela, que me recebeu em sua propriedade agrícola e onde dialogamos sobre o motivo da pesquisa.

No mês de dezembro foram realizadas as observações e entrevistas com os agricultores. Foi utilizada a máquina fotográfica do Francisco para realizar os registros fotográficos e o meu celular para gravar a entrevista. No momento da entrevista percebi que os agricultores ficaram tímidos com as suas falas. Eles estavam com um pouco de receio de falar embora já tivesse acontecido um contato inicial. Novamente, buscamos criar um clima amistoso para favorecer o momento da entrevista, deixando os participantes bem à vontade para falar ao seu modo. Com o apoio e a presença do Francisco, os agricultores falaram abertamente do assunto, com mais autonomia e propriedade dos seus conhecimentos.

Figura 4 - Pesquisador no Campo Coletando os Dados



Fonte: Arquivo da Pesquisa, 2019.

Buscamos manter o rigor científico em todas as etapas da investigação. Durante a pesquisa de campo, organizamos e agendamos previamente os momentos de observação e das entrevistas, que foram gravadas e posteriormente transcritas. Como homem cabo-verdiano e com o meu envolvimento com o caso estudado e a minha experiência em relação à realidade de vida dessas pessoas, guiei as entrevistas a partir de tópicos, deixei-as à vontade para falar, sem impor preconceitos e ideologias, e assim, conseguimos uma boa coleta de dados para a pesquisa.

2.4 Contexto Ético

No campo ético e formal, para cumprir as normas e regras estabelecidas pela academia no que tange ao envolvimento dos seres humanos nas pesquisas acadêmicas, o projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos – CEP da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira em agosto de 2019.

Cumprindo ainda as exigências éticas da pesquisa, o pesquisador realizou o seu cadastro na Plataforma Brasil, conforme as orientações da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - Unilab (PROPPG), cumprindo todas as exigências requisitadas na plataforma para a apreciação do CEP. Desse modo, foi anexado ao cadastro na plataforma Brasil: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE (anexo 1), Projeto de Pesquisa, Currículo lattes, Carta de Encaminhamento (anexo 2), Dispensa Declaração de Anuência (anexo 5), Declaração de Ausência de Ônus (anexo 4) e Folha de Rosto (anexo 3).

No decorrer da investigação o pesquisador entrou previamente em contato com os agricultores da localidade de Cidade Velha em Ribeira Grande, Santiago, antes da realização das entrevistas. O objetivo desse primeiro contato foi o estabelecimento de aproximação com os entrevistados. Após o primeiro contato o pesquisador foi à propriedade de cada um dos entrevistados apresentar o projeto de pesquisa e dialogar sobre detalhamento da pesquisa, apresentando suas motivações. Os momentos de interação com os entrevistados foram muito positivos, o pesquisador conseguiu ganhar confiança e o respeito dos agricultores.

Com o consentimento dos entrevistados, o pesquisador apresentou o roteiro de entrevista (apêndice 1) para cada um deles, perguntando-lhes se teria alguma pergunta desconfortável ou algo que eles não gostariam de comentar. O roteiro de entrevista foi

aprovado pelos agricultores sem nenhum tipo de objeção. Com isso, o pesquisador entregou-lhes o TCLE para assinarem.

No dia 9 de dezembro de 2019 recebemos o primeiro Parecer Consubstanciado do CEP (anexo 6). Foram feitos os ajustes solicitados e encaminhado novamente na Plataforma Brasil para ser apreciado pelo CEP. No dia 16 de junho de 2020 o pesquisador recebeu o segundo Parecer Consubstanciado do CEP (anexo 7), sem nenhuma pendência e aprovado.

3 AFROCENTRICIDADE: A EPISTEMOLOGIA DOS SUBALTERNIZADOS COMO FORMA DE EMANCIPAÇÃO

A discussão sobre a Afrocentricidade, tendo a epistemologia dos subalternizados como forma de emancipação, marca uma diferença estabelecida no cerne da minha própria identidade, por ter nascido, crescido e vivido uma parte da minha vida num espaço ambíguo, no qual, o colonialismo português feriu gravemente a existência de um povo, roubando seus recursos naturais (material e humano), reprimindo-o com trabalhos escravos e de capatazia, plantando discórdia no seio das suas comunidades, asfixiando as suas narrativas com falsas histórias, assim quebrando o elo harmônico desse povo com o jogo de classe, deixando-o com uma crise da identidade.

Nesse sentido, baseado no contexto histórico datado dos anos sessenta, período marcado pela luta para a descolonização de alguns países africanos, especificamente os Países Africanos de Língua Portuguesa (PALOP), cujo processo da libertação aconteceu pela revolução armada, Cabo Verde e Guiné Bissau juntaram-se em uma única esfera ideológica, tornando-se um só país para combater o abuso e a opressão dos colonialistas portugueses. O projeto maior dessa unidade foi a tomada de independência e a ideia central de um dos maiores líderes dessa revolução, Amílcar Lopes Cabral, foi a libertação do jugo colonial, com objetivo de criar um homem novo, repleto da sua própria autonomia, com plena capacidade de se identificar e se representar (MONTEIRO, 2013).

Mesmo depois de dez anos de luta armada, que culminou com a independência de Guiné Bissau e de Cabo Verde, as oportunidades e a qualidade de vida no arquipélago de Cabo Verde pós-colonização são desiguais para um país que derramou sangue pela justiça. Essa desigualdade é notória nas relações de classes e nas tonalidades da cor de pele. Os que tiveram e têm a descendência europeia sempre ocuparam e ocupam espaço de privilégio nos cargos da representatividade social e administrativa na gestão do país.

Essas questões são pontuadas, pois a concretização das independências dos PALOP não se deve somente pelas forças das armas. Elas não foram conquistadas somente pelo fato de os opressores colonialistas terem sido massacrados pela luta armada. De fato, elas foram conquistadas pelas alianças feitas por elites políticas e militares dessas ex-colônias, através de negociações e acordos políticos com os opressores. Dentro desses acordos têm cláusulas ainda hoje não muito claras (concessão de terras para grandes empresas imperialistas), sobretudo a continuidade de um tipo de economia extrativa, que empobrece os solos africanos, fazendo com que o povo africano não tenha um pacto ecológico com as outras

gerações. Desse modo, boa parte do(a)s Africano(a)s dentro do continente é guiada por pautas e agendas de interesses multinacionais.

Na verdade se trata de neocolonialismo. Por esse motivo, algumas pautas que os pretos da diáspora reivindicam não interessam à elite, pois teriam que enfrentar algumas das potências que garantem que os processos eleitorais sejam validados e assim perpetuar esse poder que favorece os colonizadores. Esses líderes africanos só estão no poder porque defendem interesses mercantilistas, imperialistas, capitalistas desses colonizadores que não permitem sua real autonomia. Por esses motivos, acredito que nós africanos não temos uma certa autonomia política para fazermos as coisas que nós queremos.

Talvez, inicialmente essas colocações não definam claramente a minha ideia com o tema em pauta, mas foi a partir dessa vivência, tomando a minha posição de classe e a fisionomia do meu corpo, que comecei a perceber que mesmo depois da independência, a maioria dos povos cabo-verdianos descendentes unicamente dos povos africanos foram colocados no lugar de subalterno e discriminados racialmente pelo seu próprio povo.

Admitindo historicamente que a imposição colonial e as suas ações, provenientes de uma epistemologia, cuja lente da observação é baseada nas ações das suas culturas e visão do mundo, a subalternidade colonial desqualifica a experiência e saberes do outro, como o caso de Cabo Verde, Angola, São Tomé e Príncipe, Guiné Bissau, Moçambique e os demais países colonizados na África e na América Latina. Essa pesquisa, tomando os devidos cuidados, para não negar ou excluir absolutamente a herança colonial, procurou estabelecer um pensamento crítico e autônomo deste legado frente a necessidade da compreensão real da história para a produção de novas metodologias e epistemologias que nos permitam entender o sujeito subalternizado nos seus mais diversos fazeres. Para tanto, me apoiei nos estudos de Spivak (2010), Asante (2009), Santos (2007, 2008, 2010), Mignolo (2008), entre outros.

3.1 Subalternidade e suas epistemologias: uma perspectiva voltada para o Continente Africano

A empregabilidade da palavra subalternizado nesse contexto provém do termo subalterno, empregado por Spivak (2010), ao abordar sobre os comportamentos e posicionamentos das elites intelectuais e políticas pós-colonial nas ex-colônias, que no seu modo de ver, na maioria das vezes, acabam sendo utilizadas pelo Ocidente como meros “mensageiros nativos” das elites políticas e intelectuais ocidentais.

Spivak (2010), argumenta por meio de um viés problematizado pela desconstrução derridariana, que o termo subalterno não está aberto para todo e qualquer sujeito marginalizado. Para ela, o termo descreve “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12). Nesse mesmo sentido, Guha (1988) individualiza o subalterno fora do grupo ou camada, classificando-o como sujeito desqualificado por uma estrutura hegemônica, que o incapacita de agir como um agente da sua própria história.

O sujeito em discussão é representado pelo discurso ocidental, como sujeito periférico, tendo em vista, que essa denominação está vinculada a produção intelectual ocidental, que define o outro a partir da sua compreensão e interesses ideológicos, políticos e econômicos. Assim, em relação “ao mundo colonial, a ação de uma epistemologia da força, portanto, silenciou ou exterminou experiências e saberes das populações não europeias, produzindo, (...) tanto o genocídio quanto o epistemicídio, a violência epistêmica e, por extensão, a injustiça cognitiva” (GERMANO, 2017, p. 34).

Atenta ao posicionamento dos intelectuais pós-colonial, que nesse contexto acreditam que os atos de resistência em nome dos subalternos estão ligados com o discurso hegemônico, Spivak (2010) critica o discurso de resistência adotado pelos intelectuais que ocupam espaços de privilégio e incômodo, ao julgarem que podem falar pelo outro. Desse modo, ela acredita que o subalterno é mantido novamente silenciado e visto como um objeto de estudo, por uma estrutura de poder e opressão, na qual esse sujeito não desfruta de um posicionamento privilegiado e nem de um espaço que ele possa falar.

Talvez uma das grandes preocupações nesse contexto seja refletir sobre a compreensão que os intelectuais têm sobre as suas formações, e como pode ser consolidado o processo de “representação” do outro, dentro de uma esfera ideológica, sem agredir e nem usufruir inadequadamente o espaço do outro.

Minha própria experiência de estar inserido dentro de um dos centros produtores de intelectuais, sem negar a minha relação legítima com o espaço referido, me permite questionar o lugar de onde teorizo, que pode também ser visto como uma “nostálgica investigação das raízes perdidas de minha própria identidade” (SPIVAK, 2010, p.49), percebi em mim mesmo e em alguns colegas, com quem tive oportunidade de partilhar experiências profissionais e pessoais, a inadequação na “representação” dos grupos subalternos defendidos. Em algumas das vezes, queremos ter a voz e o protagonismo do outro, assim,

tratando os sujeitos da pesquisa como meros objetos de estudo e não como agentes produtores de conhecimento.

Os trabalhos produzidos por nós intelectuais, na maioria das vezes, não retorna para as comunidades que serviram de base aos estudos, ou seja, essas pesquisas não têm caráter interventivo, servem basicamente para enriquecer o currículo do intelectual. Esses trabalhos vão servir de veículos teóricos para outros intelectuais, enquanto a comunidade estudada carece da informação sobre a sua própria situação, para que a mesma possa alavancar e reivindicar os seus direitos de afirmação e representação. Então, pode-se notar que as ações dos intelectuais muitas vezes não representam o grupo oprimido; em partes, somente teoriza a situação do oprimido. Nesses termos o intelectual não é digno de uma leal representação dos subalternos.

Nós, o(a)s intelectuais africano(a)s, temos o dever de reescrever as nossas histórias, de contestar todas as teorias que facilmente explicam África, sobretudo, a partir do norte global. O(A)s africano(a)s devem falar de si mesmo, reescrever as suas próprias histórias, dizer como os seus conterrâneos vivem. O(A)s intelectuais africano(a)s devem encarnar numa dimensão da experiência e da memória corporal que só o(a) africano(a) pode falar.

Tomando os dois sentidos do termo representação: “a representação como “falar por”, como ocorre na política, e representação como “re-presentação”, como parece na arte ou na filosofia” (SPIVAK, 2010, p. 31), entende-se que existe uma relação intrínseca entre os dois termos, pois “representação” tem a configuração de um ato de fala em que há uma pressuposição entre o falante e ouvinte, mas argumenta que esse processo de fala é mantido pela correspondência discursiva direta entre o falante e o ouvinte.

Nesse sentido, o sujeito subalterno não pode falar dentro desse espaço dialógico, por ter sido desapropriado da sua função de se representar. Assim,

Esse dois sentidos do termo representação - no contexto da formação do estado e da lei, por um lado, e da afirmação do sujeito por outro - estão relacionados, mas são irredutivelmente descontínuos. Encobrir a descontinuidade com uma analogia que é apresentada como prova reflete novamente uma forma paradoxal de privilegiar o sujeito. Visto que “a pessoa que fala e age (...) é sempre uma multiplicidade”, nenhum “intelectual e teórico (...) [ou] partido ou (...) sindicato” pode representar “aqueles que agem e lutam” (...). São mudos aqueles que agem e lutam, em oposição àqueles que agem e falam? (...). Esses problemas imensos estão encravados nas diferenças entre as “mesmas” palavras: *Consciousness* *conscience* em inglês, representação e “re-presentação” (SPIVAK, 2010, p. 32).

Dentro dessa ótica, questionado pelo direito do outro proclamar um novo princípio, numa perspectiva ampla, voltada mais pelo contexto político, a representação é indagada por Muammar al-Gaddafi, numa das suas críticas ao sistema democrático, dizendo que “Não há substituto para o poder do povo” (AL-GADDAFI, 1975, p. 13). Firme das suas convicções, al-Gaddafi acredita que o subalterno precisa construir mecanismos e possibilidades para se (re) inventar a partir do reconhecimento da sua identidade e da sua perpétua história, latente na memória dos seus ancestrais. Desse modo, fica óbvio que a “representação é uma impostura” (p. 13).

Baseando-nos nas condições reais do subalterno, que nos leva ao questionamento, se, de fato, o subalterno no lugar que se encontra, pode falar? Spivak (2010) mostra a sua preocupação com o sujeito subalterno, que para ela é irredutivelmente heterogêneo, sem poder ocupar uma categoria monolítica e indiferenciada.

De fato, quando o subalterno consegue alcançar o espaço que lhe permite ter voz e a representação do outro subalterno, na maioria das vezes, acontece aquilo que Paulo Freire chama de “Pedagogia do Oprimido”. Segundo Freire (2014), tendo em vista que o sujeito oprimido, no lugar de opressão, não luta para a sua plena libertação, pois esse sujeito por não ter consciência e entendimento da sua própria história e identidade, luta para ocupar o espaço do opressor, logo o sujeito oprimido torna-se um opressor. Isso é o que acontece com a representação do outro nas ex-colônias.

As experiências de colonização funcionaram como verdadeiros rolos compressores sobre inúmeras civilizações, utilizando escolas, museus, universidades como centros de produção, circulação e consumo de seus conhecimentos, funcionando assim como um dos principais lócus de legitimação e catalogação colonial. Nesse sentido, Spivak identifica a violência epistêmica na hegemonia ocidental, invisibilizada e silenciada, estrategicamente na política, na linguagem e na religiosidade. Sob essa constatação, ela argumenta que “violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se construir o sujeito colonial como o outro” (SPIVAK, 2010, p. 35).

Comprometido com a liberdade do homem preto, Fanon (2008), faz fortes críticas à violência colonial, mostrando a colonização como um processo econômico, social, psíquico e retrata a educação colonial como mecanismo central para lavagem cerebral e colonização das mentes do(a)s african(a)s. A partir dessa constatação, salienta o autor a necessidade da implementação de uma política educacional na África, que permita a descolonização e a (re)africanização das mentes, que pode ser o caminho para a liberdade e emancipação do(a)s african(a)s.

Contrapondo os fatos apresentados, os quais o sujeito subalterno foi submetido, torna-se necessário sua reinvenção, a partir da articulação com o mundo globalizado, buscando alternativas metodológicas e epistemológicas, capazes de argumentar a sua existência como sujeito legítimo e autônomo da sua própria história. Nesse sentido, na nossa compreensão, esses sujeitos devem lançar os alicerces e as bases para iniciarem o processo de pensar com o seu próprio conhecimento, consciente da história e do tempo. No entanto, “é preciso, portanto, revoltar-se, resistir e criar condições de autonomia e liberdade para o pensamento e a ação” (CARVALHO, 2017, p. 15).

Nessa perspectiva, procuramos estabelecer novas epistemologias e metodologias, comprometidas com a ressignificação de saberes e práticas emancipatórias, capazes de restabelecer os problemas e os desafios sociopolíticos dos países africanos que hoje são considerados pobres. Para o efeito, no sentido de buscar uma ruptura com as teorias objetivistas, racistas, patriarcais, que no campo de produção de conhecimento, ignoraram o nosso movimento de pensamento e práxis, é necessário, optarmos por aquilo que Mignolo (2008), descreve como a “desobediência epistêmica”, que está vinculada à decolonialidade, no sentido da configuração política sobre a identidade.

A desobediência epistêmica empregada por Mignolo (2008) pode ser ilustrada a partir da escrevivência, que é tomada nesse texto “como método de investigação, de produção de conhecimento e de posicionalidade implicada” (SOARES; MACHADO, 2017, p. 206). Nesse sentido, a escrevivência parte do posicionamento do sujeito, a partir da escrita, relatando a sua vivência e experiência, de uma forma autônoma, ao assumir o compromisso com o grupo “representado”, de compartilhar genuinamente os seus conhecimentos. Dessa forma, “Escrever pode ser uma espécie de vingança, às vezes fico pensando sobre isso. Não sei se vingança, talvez desafio, um modo de ferir o silêncio imposto, ou ainda, executar um gesto de teimosa esperança” (EVARISTO, 2003, p. 2).

A (re) construção do sujeito subalterno, via propagação de novas epistemologias, é empregada por Santos (2010) com o propósito de resgatar a leitura e a percepção que os grupos historicamente marginalizados fazem sobre os fenômenos da natureza. Essas abordagens reconstrutivas da identidade configuram-se em novas formas de pensar a cultura, entendendo as epistemologias como experiências de ações e práticas das convivências cotidianas do sujeito. Assim, essa postura

visa à recuperação dos saberes e práticas dos grupos sociais que, por via do capitalismo e do colonialismo, foram historicamente e sociologicamente

postos na posição de serem tão só objecto ou matéria-prima dos saberes dominantes, considerados como únicos válidos (SANTOS, 2008, p. 11).

Nessa lógica epistemológica, é preciso enxergar a ciência fora da caixinha mágica, ampliando as linhas da sua limitação para uma dimensão indimensionável, que contempla a especificidade e a diversidade existentes no mundo. Assim, “A nossa compreensão sobre a ciência é a de que o método científico carece do conhecimento do objeto, não necessariamente de uma fragmentação tal como posto pelo eurocentrismo, o que prioriza a dita Ciência e marginaliza a Etnociência” (MARTINS et. al., 2019, p. 75).

As instituições propagadoras da ciência devem ser centros de conhecimento livres, críticos e independentes e não caracterizadoras das epistemologias dos subalternos, que estão presos nas definições do racionalismo hegemônico ocidental, sendo que “as suas regras objetivistas foram consideradas como a asserção legítima da verdade e da certeza, desqualificando, desse modo, as outras formas de saber, fazendo emergir, além do mais, uma divisão epistemológica entre as chamadas duas culturas” (GERMANO, 2017, p. 34). No entanto, faz-se necessária uma espécie de cooperação epistemológica, que passa necessariamente pelo respeito aos outros saberes silenciados e à sua práxis no campo empírico. Desse modo, acreditamos que todos os conhecimentos são incompletos e que a ciência é preciosa, mas não é único meio de construção e obtenção de conhecimento.

Nesse sentido, é necessário dessacralizar a ciência, pois do jeito que ela se encontra hoje, não contempla os saberes tradicionais africanos e fatos verídicos das suas ancestralidades. É necessário mostrar que dentro da tradição africana existem saberes importantes, oportunos e relevantes que podem dar um contributo para uma redefinição humana, filosófica, da própria noção que temos da humanidade.

Desse modo, corroborando com Santos (2009), devemos abandonar as epistemologias de ausência, encobertas pelo desrespeito a oralidade e a tradição dos povos historicamente marginalizados pela hegemonia ocidental e adotarmos a epistemologia de emergência, que visibiliza saberes ocultos à luz da realidade científica. Partindo dessas premissas, Santos (2007) acredita que um dos meios legais e possíveis de projetar a epistemologia de emergência é através daquilo que ele chama de “ecologia de saberes”, que é o interconhecimento que percebe a racionalidade da interculturalidade como o conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade, quebrando os paradigmas para construção de um intelectual orgânico.

Partindo dessas premissas, é necessário entender que a ciência não está apartada das questões culturais, portanto, “Existem conhecimentos sobre objetos e essências e teoria e

ação geram conhecimentos” (MARTINS et. al., 2019, p. 75). Desse modo, a universalização do conhecimento sem levar em conta as particularidades e essências de cada grupo relacionado é uma contradição ao sistema natural da biodiversidade. Assim,

Dito de outra forma, separar o que é cultura do que é ciência aparta as dimensões históricas e culturais de produção dos saberes que são alçados ao lugar de conhecimento científico. Tal movimento está calcado em uma geografia do conhecimento que delega para alguns povos e comunidades determinados saberes e os qualifica em uma estrutura hierárquica (SOUZA et al., 2019, p. 269).

No tocante a filosofia africana, não existe individualização e separação entre os elementos da natureza, tudo está interligado, logo, a epistemologia endógena torna-se um mecanismo de emancipação cultural, que é utilizado para potencializar e satisfazer as necessidades do sujeito nos seus mais diversos fazeres. Com efeito,

Toda a essência da Alkebulan (África) é ciência. Não pode haver separação entre a esfera científica e qualquer outro aspecto de uma cultura quando analiticamente se pensa em maneiras de interpretar e compreender o (nosso) povo e a contribuição cultural para a civilização global (MARTINS et al, 2019, p. 78).

Nesse sentido, os subalternizados (africanos) devem ter a capacidade de compreender e defender plenamente a extensão das suas realizações através da história, acolhendo e submergindo na verdadeira história e nas verdades das suas ciências. De fato, a perspectiva nesse contexto é a libertação epistemológica, respaldada na exigência que o sujeito adota autonomamente para refletir a sua postura na produção de conhecimento. Para o efeito, Ramose (2010) acredita que a emancipação da epistemologia africana está vinculada às particularidades e multiplicidades incrustadas na natureza e na cultura, quando o sujeito africano constrói sua epistemologia a partir do conhecimento próprio, baseado na sua identidade e pluriversalidade das particularidades dos seus saberes endógenos.

Nestes termos, influenciados por Bâ (1982), sobre uma atuação no campo político centralizada na autodeterminação e autoafirmação das culturas vivas africanas, entendemos que a oralidade é um instrumento epistemológico muito importante, quando é devidamente utilizado pelo(a)s africano(a)s. A oralidade no contexto africano carrega consigo segredos, mistérios e saberes da natureza, nossa irmã, nossa mãe, que nos possibilita o saber da cura e das tecnologias ancestrais, que aprendemos com nossas tataravós, bisavós, avós, mães. São saberes e fazeres repassados de geração a geração, resguardando tradições milenares com seus chás, banhos de limpezas, incensos, remédios, que aliviam, acalmam e curam.

Explica Bâ (1982) que a oralidade é ciência, é uma prática epistemológica sagrada africana pela qual a palavra com o seu supremo poder tem a grande responsabilidade de ressuscitar genuinamente a memória dos ancestrais. O autor considera que as tradições orais são fontes históricas e fontes de cultura. Justifica a sua consideração com a fala do seu mestre Tierno Bokar, ao dizer que

A escrita é uma coisa e o saber é outra. A escrita é a fotografia do saber, mas ela não é o saber em si. O saber é uma luz que está no homem. É a herança de tudo o que nossos ancestrais puderam conhecer e que nos transmitiram em germe, exatamente como o baobá, que já está contido em potência em sua semente (BÂ, 1972, p. 1)

A oralidade permite a reconstituição do sujeito africano, trazendo a tona o profundo passado, que ilustra os africanos além do tempo e espaço na compreensão ocidental, que o reconhece como simples escravos. Esse profundo passado pelo qual a oralidade e não só, nos dá o privilégio de conhecer a memória dos ancestrais, apresenta os povos africanos como sábios, que sob liderança de reis e rainhas, imperadores e imperatrizes e faraós, construíram grandes impérios e monumentos, e de agricultores(a)s, marceneiros, ferreiros, pedreiros e donas de casa, que também são dignos(as) de respeito, pois são seres humanos, deixando assim o seu imensurável legado para o avanço tecnológico da civilização global.

A propósito, se faz necessário desmistificar a ideia de que a oralidade foi o meio mais preciso projetado pelos africanos para facilitar o seu processo de ensino e aprendizagem. A escrita também foi um instrumento metodológico e epistemológico utilizado no processo de ensino e aprendizagem pelos Africano(a)s antes da chegada dos colonizadores europeus.

A biblioteca de Tombuctu no Mali guardou manuscritos em árabe, em línguas locais, como songai e tuaregue, sobre arte, medicina, ciência, caligrafia do antigo Califado Abássida e várias cópias antigas do Alcorão, que regista a Idade Média documentada em África. Sayão (2016), faz uma análise da crônica escrita por Abd al-Sadi, apresentando o sentido histórico da cidade de Tombuctu, de onde foi escrita a crônica, mostrando como a estrutura hierárquica governamental na época empregavam os seus poderes e fazeres.

Desse modo, é necessária uma profunda reflexão por parte dos africanos sobre o discurso que nega o registro histórico documentado na África. Os africanos registraram a sua história não somente pela oralidade, mas também pela escrita. Nessa busca epistemológica emancipatória, para resgatar a memória e valorizar o conhecimento dos subalternos, a procura pelos fatos é algo muito complexo para o povo africano, pois a maioria dos seus

registros escritos foram queimados e os restos fazem parte de volumes e acervos roubados, que estão nos trabalhos intelectuais do Ocidente (DIOP, 1974).

Tomando a Etnociência como um dos pontos centrais para a legitimação de uma nova epistemologia de conhecimento, proposta a partir das práticas e saberes produzidos por subalternizados, Martins et al (2019) refletem as epistemologias alternativas a partir dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres africanos/as, especialmente os povos Dogons, que habitam a região do platô central do Mali, na África Ocidental. Nessa reflexão, de modo científico e espiritual, falam que os Dogons parecem descrever a verdadeira estrutura subjacente da matéria, simplificando e assemelhando os seus conhecimentos aos componentes da matéria. Esse foco centralizado na África e em seu povo é uma tentativa justa de compartilhar fatos e verdades não ditas durante séculos, senão milênios.

Partindo dessa perspectiva, segundo a concepção dos Dogons, Scranton (2006), exemplifica ainda mais o domínio africano da ciência antiga, ao alegar a origem dos ancestrais africanos da estrela Sírius B, uma estrela que orbita Sírius A que em seu turno orbita Sírius C. No entanto, torna-se difícil para os estudiosos modernos explicar logicamente tais alegações desses povos indígenas do continente africano. Com o conhecimento astrológico, os Dogons continuam a tradição do mistério como uma forma de sabedoria.

Segundo as ideias de Adesina (2012), para a formulação de uma proposta emancipadora e libertadora, que afirma a identidade do sujeito africano, é necessária uma ruptura epistemológica. A ideia é fazer uma ruptura consciente das ações históricas e da relação humana vivida nesse mundo globalizado, sem negar ou excluir absolutamente a herança colonial e as suas contribuições para desenvolvimento e avanço da nossa civilização. Essa ruptura não é estabelecida pela segregação; pelo contrário, nega a segregação e luta pelo estabelecimento da integração de metodologias e epistemologias no conhecimento global.

Para Adesina (2012), o discurso de lamentação, pessimismo e vitimismo, culpabilizando somente o Ocidente pelo fracasso do(a)s africano(a)s não ajuda a construir uma epistemologia emancipadora e libertadora. Considera que é um dever de todos relatar os fatos e denunciar as violências do Ocidente contra a África e o seu povo, mas a ideia central dessa ruptura é criar uma alternativa epistemológica, gerando um novo sistema de propagação de conhecimento, que descreve e interpreta o povo africano a partir da sua própria ação, tomando a sua cultura e identidade como ponto principal da formulação desse sistema de propagação de conhecimento.

Partindo dessas premissas, é necessário salientar que a ideia da ruptura não é isolar e negar relações com outros povos, pois assim perdemos de vista que nós circulamos pelo

mundo, que somos cidadãos do mundo. Temos o direito de circular pelo mundo, pois escravizaram os nossos antepassados em nome desse mundo, que se diz primeiro mundo, de uma economia forte, que foi construída com sangue dos pretos. Os momentos que a Europa triunfou, que esse mundo Euro-Americano gritou que estava próspero custaram lágrimas e suor dos pretos, custaram violências, golpes de estados, fazendo com que as economias africanas ficassem reféns das indústrias extrativas. São os minérios africanos que enriquecem ainda hoje essas economias, empobrecendo os solos africanos, empobrecendo qualquer tentativa de construção de um contrato ecológico com as demais gerações.

Para o africano, agenciar a sua própria identidade pós-colonial, deve possivelmente estabelecer algo que passa pela reflexão, recriação e reorganização de si mesmo através da ação política, consciente da sua própria condição social. Não podemos negar que a situação de pobreza e mal-estar na qual o povo africano foi submetido hoje, em parte é culpa dos seus líderes corruptos e negligenciamento sistemático dos africanos nos campos historiográfico, filosófico, científico e epistemológico.

Para o(a)s africano(a)s libertarem-se desses problemas e criarem uma proposta epistemológica emancipatória, primeiramente, devem reconhecer o potencial e as limitações das suas instituições tradicionais. Nem todas as instituições tradicionais hoje, de fato, fazem sentido de se manterem vivas, pois tem tradição que não respeita as mulheres, que não respeita os direitos das crianças de terem uma infância próspera e feliz. Se bem que esses conceitos são sociológicos, eles precisam ser desconstruídos e quando falamos de tradição e os seus aspectos, precisamos contextualizar esses conceitos. Devem respeitar as suas tradições e recuperar o que de bom há nelas e relativizar determinados valores e determinadas instituições.

3.2 Afrocentricidade: o caminho para emancipação

A emancipação epistemológica nesse contexto dialoga plenamente com o sentido da Afrocentricidade empregada por Asante (2009). Com o pressuposto de reafirmar, recobrar a autonomia e a sanidade do povo africano, Asante (2009) propõe uma ruptura epistemológica e científica, que questiona e revalida totalmente o conhecimento eurocêntrico sobre a África. A Afrocentricidade é um campo de estudo que abre espaço para debate de vários temas relacionados com a África, cobrando a reposição do centro da África para os africanos.

Nesse sentido, é necessário entender que a leitura e a compreensão do tempo/espaço, feito por africano(a)s é sempre complexo, não adianta um ocidental falar da África a partir de um livro e de um artigo; não se escreve sobre a África quando não se vive a África. A África que nós vivemos é muito complexa, nem mesmo o(a)s africano(a)s conhecem toda África. Em termos da sua composição demográfica, ela é multiétnica e plural, o que se deve fazer é tentar entender e descrever a profundidade dessa riqueza e falar de uma África que não é somente genocídio, HIV, morte e corrupção, mas sim falar de uma África que produz conhecimento, que produz arte, sobretudo, de uma África que produz vidas humanas. É uma África que precisa ser lida na sua complexidade.

O alcance do povo africano estendeu-se além da compreensão ocidental do tempo e do espaço, o que levou Asante (2009) a afirmar fatos e pesquisas em um campo da academia que por tanto tempo não conseguiu expressar a verdade partindo do povo africano. No entanto, ele propõe que o povo africano seja centro de transformação, rejeitando o lugar marginal imposto pelo eurocentrismo, utilizando sua força e cultura para desvelar a centralidade da África na história do mundo. Essas ideias são configuradas na definição de um novo conceito de africanismo e da necessidade de um equilíbrio no modo como a história é apresentada em todo o campo acadêmico.

Desse modo, podemos lembrar que o domínio da ciência pelos africanos não é algo novo, mas sim antigo. Essas antigas ciências africanas podem ser encontradas no eletromagnetismo do Ankh (cruz com uma alça ovalada na haste superior, que simboliza a vida eterna), no alinhamento das Pirâmides de Gizé com as estrelas e constelações, juntamente com as muitas dinastias de liderança engenhosa em Kemet (sistema espiritual dos antigos egípcios). Para legitimar esses conhecimentos como parte do acervo das bibliotecas dos pretos africanos, de fato, é necessário lembrar que os antigos egípcios não eram homens brancos como é apresentado pelos egiptólogos ocidentais, nos filmes e nas novelas. Segundo o estudo de Diop (1983), baseado nas análises microscópicas em laboratório, para verificar a cor da pele e a afiliação étnica dos antigos egípcios, sob a técnica que determina o teor de melanina das múmias egípcias, os antigos faraós egípcios eram homens e mulheres preto(a)s e as suas culturas eram provenientes da África preta.

Partindo dessas premissas, tomando a Afrocentricidade como uma ação revolucionária na ruptura epistemológica em resposta ao pensamento hegemônico eurocêntrico, entende-se que a “afrocentricidade emergiu como processo de conscientização política de um povo que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia, da comunicação e da tecnologia tal como definidas pelos eurocêntricos” (ASANTE, 2009, p.

94). Nesse contexto, a Afrocentricidade é compreendida como processo central de conscientização e valorização das ações e dinâmicas políticas atribuídas à experiência social e cultural do sujeito africano para sua emancipação.

Para Mazama (2009), a ideia de Afrocentricidade não é questionar a centralidade para o pensamento e valores do(a)s africano(a)s, é discutir profundamente os elementos que constituem e definem esses pensamentos e valores, para o desenvolvimento da realidade e a atualidade do(a)s africano(a)s. Embasado ainda no pensamento de Asante (2009), compreendemos que Afrocentricidade é um conceito antigo, mas relativamente novo no campo da academia, e é necessário compreender que não é uma oposição ao Eurocentrismo, é uma forma que o(a)s africano(a)s encontraram de mergulhar em suas próprias histórias e defender a dignidade do seu povo, que está pronto para florescer de uma semente de concepção em um palco global e, definitivamente declarar, que há necessidade de apresentar e representar a África e seu povo, como sujeitos e contribuintes de impacto para o desenvolvimento humano em todos os campos, em vez de serem simples e meros objetos a serem usados e descartados.

Essa luta não é de hoje, essa luta é ancestral, e para cultivar e respeitar essa ancestralidade, os africanos devem manter os pés no chão, ser ativos, levantar o nariz e se orgulhar daquilo que os seus avós pais, tio(a)s, primo(a)s os ensinaram. Nesse sentido, ser africano é sentir na alma a vibração dessa ancestralidade, caminhar com os pés pelos caminhos que esses antepassados não podiam caminhar, porque não podiam circular livremente e estar no mundo sem medo de exigir o respeito para as suas singularidades, pois nós construímos esse mundo e temos todo o direito de circular nele. Estamos falando da ancestralidade, movimento, resistência, negritude, enquanto lugar sociológico que agrega diferentes leituras, diferentes movimentos que tendem a valorizar as vidas pretas.

Para Asante (2009), pensar Afrocentricidade é ter consciência que os seus ancestrais foram extremamente violentados, de modo que negaram o conhecimento que eles tinham para compartilhar com o mundo e também é ter consciência que negaram e negam as suas particularidades e não os incluíram enquanto sujeitos históricos na construção desse passado histórico público.

Baseado nesses alicerces, Garvey (1986), trouxe à tona o renascimento desse povo que estava adormecido durante séculos, quando declarou que homens e mulheres africanos(as) precisam filosofar. A partir do momento que essas filosofias ganhem o mundo haverá um pacto entre africano(a)s para se citarem e se homenagearem. Desse modo, é necessário compreender os limites desses trabalhos propostos a partir dessa filosofia,

compreender a hermenêutica e a poética que cercam esses trabalhos, identificando as lacunas e os potenciais dessa filosofia. Com esse pacto, o(a)s africano(a)s passaram a ser as suas próprias bibliotecas, podendo assim, indicar às novas gerações onde e com quem podem encontrar determinados conhecimentos.

O segredo para essa emancipação é a criação da família, mas não necessariamente uma família de laço sanguíneo, mas de um grupo de pessoas que acredita nessas ideias epistêmicas, uma família de parceria, que escuta e sabe os defeitos, suas virtudes e os limites e mesmo assim está engajado em tê-lo como família, em tê-lo na comunidade. Hoje o problema não é se o oprimido pode falar, assim como foi empregado por Spivak (2010). O oprimido fala; o problema hoje é o alcance dessa fala, a sonoridade dessa palavra. Quem é a plateia que vai escutar essas palavras? Quem vai legitimar essas palavras? São essas as grandes preocupações nos tempos contemporâneos.

A forma que o(a)s africano(a)s têm hoje de contribuir para o reconhecimento das suas ancestralidades é cultuar a memória dos corpos que saíram de África, enquanto objeto ou instrumentos vocais que lutaram para que homens e mulheres africano(a)s sejam respeitados e para que as suas histórias e os seus conhecimentos e o que tinham para contribuir no mundo fosse respeitado. Para isso é necessário cultuar essas memórias na música, dança, arte, produção acadêmica, política, religião, desporto, etc.

O devir revolucionário brota somente quando compreendemos a nossa existência a partir da nossa própria vivência. Não é um preto no poder que vai melhorar as nossas condições de vida; é esse devir revolucionário dos pretos ao redor do mundo que vai fazer com que os africanos continentais e diaspóricos se articulem para discutir sobre as suas condições no mundo. Precisamos mostrar ao mundo que o que afeta corpo de um afeta o corpo de outro e isso é feito a partir de uma luta intelectual, filosófica política e epistêmica. A desconstrução é um produto permanente e constante. Precisamos reconhecer uns aos outros a partir de uma relação de presença, como corpos afetados pela mesma ideologia e sistema. Precisamos reconhecer como semelhantes diferentes, pessoas que podem produzir afetos, que podem produzir uma política humanitária mais simpática e de respeito à vida.

4 ETNOCIÊNCIA E SUSTENTABILIDADE: UMA PERSPECTIVA VOLTADA PARA O PROCESSO TRADICIONAL DE PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE

Neste capítulo início a discussão com uma abordagem teórica sobre Etnociência e Sustentabilidade, que embasará a lógica de análise do próximo capítulo. Assim, organizei essa primeira parte em dois tópicos, a saber: i) Etnociência: um diálogo com os saberes dos Povos Tradicionais, em que faço uma abordagem sobre Etnociência, saberes populares e conhecimentos tradicionais; ii) Sustentabilidade e meio ambiente, discutindo sobre Sustentabilidade e Desenvolvimento sustentável e sua relação com o meio ambiente. Na última parte da discussão deste capítulo, no tópico iii) Processo de produção de Grogú em Cabo Verde: uma descrição a partir da linguagem dos produtores tradicionais, descrevo todo o processo tradicional de produção de grogu, desde a plantação de cana até o produto acabado, a partir da linguagem daqueles que diariamente estão no campo praticando esse conhecimento. Essa última parte da discussão vai ser o produto central de análise para o próximo capítulo.

4.1 Etnociência: um diálogo com os saberes dos Povos Tradicionais

A contextualização da teoria proposta para a fundamentação desse texto perpassa por um diálogo com os saberes populares ou tradicionais, que por sua vez, trazem uma gama de expressões e domínio cultural de um determinado povo. Muitas das vezes, tais expressões são associadas a “‘mitos’, ‘crendices’, ‘superstições’, ‘feitiços’, o ‘animismo’, o ‘xamanismo’, a ‘possessão espiritual’ e ao ‘fazer’ que se sobrepõe ao saber” (PINHEIRO; GIORDAN, 2010, p. 357).

Os sentidos cognitivos dos saberes e fazeres dos povos tradicionais são preservados pelas técnicas milenares, procurando estabelecer relações de respeito e afetividade com os elementos da natureza. Assim, “Os povos tradicionais possuem relações de interatividade, complementaridade e interdependência, pautados numa ética do cuidado para com o planeta” (TORRES; BARROS; TORRES NETO, 2016, p. 72).

Dialogando com essas práticas, Pinheiro e Giordan (2010) apresentam as ciências como produto da relação entre o humano e a natureza, na qual busca compreender os fenômenos da mesma a partir das leituras estabelecidas, dialogando com a época e o contexto vivido.

Para Marques (1991), esses fatores são observados a partir das contextualizações do meio, tomando como indicadores-chave, as crenças, as práticas das inter-relações locais, sejam elas nas comunidades tradicionais, rurais ou urbanas. Nesse sentido, o sujeito busca codificar os fenômenos observados na natureza a partir de uma linguagem que os contextualiza com as suas práticas e ações por meio de recriações, como mitos, cantos, desenhos, entre outros.

Porém, é necessário destacar que as perspectivas eurocêntricas na construção de conhecimento, pelas suas metodologias, desertificaram e desapropriaram as práticas tradicionais, assim “o olhar do civilizado visualizou o saber tradicional com rotulações, estigmas e estereótipos, próprio de culturas “primitivas”, bárbaras e, por vezes, animistas” (TORRES; BARROS; TORRES NETO, 2016, p. 71). Desse modo, Strachulski, (2017, p. 2) diz que:

Os conhecimentos tradicionais produzidos por um povo, normalmente, são desconsiderados pela ciência, que preza por uma certa rigidez de métodos. Por outro lado, são de suma importância para a conservação dos recursos naturais. Se sua essência for entendida e praticada pela sociedade urbano-industrial e adotada pela ciência, há grandes possibilidades de se mitigar a crise ecológica pela qual se vive e mudar a forma de pensar a gestão dos recursos naturais.

Entretanto, é notória a preocupação de alguns pesquisadores, no que tange à salvaguarda dos saberes tradicionais, como um mecanismo para preservar o meio ambiente. Podemos observar essas preocupações quando Batista (1976, p. 53) afirma que, “o equilíbrio do meio ambiente começou a se romper, a partir da colonização portuguesa, à medida que as especiarias iam sendo retiradas”.

Canclini (2003), ao contrário de visões acadêmicas tradicionais que buscam reduzir os saberes populares, interpreta esses saberes em sua pluralidade e nas formas de culturas híbridas ou como algo mutável. Na visão do autor, esses saberes não estão sendo extintos, estão evoluindo e se transformando com o passar do tempo, de acordo com as emergências e necessidades das civilizações.

Mas o que já não se pode dizer é que a tendência da modernização é simplesmente provocar o desaparecimento das culturas tradicionais. O problema não se reduz, então, a conservar e resgatar tradições supostamente inalteradas. Trata-se de perguntar como estão se transformando, como interagem com as forças da modernidade (CANCLINI, 2003, p. 218).

A dinâmica do tempo é irreversível, vai passando e transformando o nosso meio, fazendo o ser humano ter necessidade de novas coisas de acordo com o espaço-tempo em

que se encontra. É importante questionar os interesses por trás da sociedade do consumo para entendermos se estamos respeitando a evolução da natureza ou se estamos impulsionando essa evolução a favor do interesse do dinheiro.

Segundo Dias e Janeira (2005), a dicotomia estabelecida pela ciência entre conhecimentos populares e conhecimento científico, anulando diversos saberes, passou a ser questionada pela sociedade pós-moderna quando o centralismo ocidental começou a ser atacado e a emancipação do pensamento das sociedades desconstruiu a história sobre o passado.

Essa forma de analisar e discutir os saberes populares articulados a evidências de práticas científicas ganha espaço nos princípios da Etnociência, que nasce a partir da demanda que contrapõe a ciência clássica positivista “decorrente das posturas teórico-práticas que subalternizam os conhecimentos cotidianos e desprezam o saber-fazer popular, autóctone ou indígena” (DIAS; JANEIRA 2005, p. 107).

Lévi-Strauss (1989) define a Etnociência como a ciência do concreto que abarca todos os saberes da natureza. A Etnociência “[...] parte da linguística para estudar o conhecimento das populações humanas sobre os processos naturais, tentando descobrir a lógica subjacente ao conhecimento humano do mundo natural, as taxonomias e classificações totalizadoras” (DIEGUES et al., 1999, p. 37). Já para Silva e Fraxe (2013), a Etnociência questiona os saberes das populações tradicionais que não são codificados pelos cientistas, sendo que esses conhecimentos diferem de acordo com o local produzido, tanto no aspecto social quanto no cultural.

No final do século XIX já existia uma corrente forte de etnógrafos debatendo e empregando o termo Etnociência, que eles denominavam de “etno” mais “ciência”. Assim, para “o prefixo etno, por sua vez, foi originalmente definido como o que é típico de uma dada cultura ou grupo social” (PINHEIRO; GIORDAN, 2010, p. 360). Para D’Ambrosio (2005), “etno” faz referência à realidade natural e sociocultural que representa um conjunto de expressões e ações, simbolizando a dinâmica de um povo.

Na compreensão de Abílio e Sato (2010, p. 31), “o prefixo etno refere-se a forma como os membros de uma comunidade se relacionam, interpretam e transmitem o conhecimento circundante”. Marques (1991, p. 21) entende que o prefixo etno está se referindo “[...] às teorias populares que manipulam a mesma matéria das teorias científicas que lhes são correspondentes, bem como ao seu estudo”.

Com relação ao contexto da atualidade, Rosa e Orey (2014) retratam o interesse dos investigadores que procuram estudos que envolvem a interação do sujeito com o seu próprio

espaço, desenvolvidos por métodos e técnicas de investigação, que não necessariamente reconhecem e identificam nos outros somente aquilo que é ensinado na academia. No tocante à relação com realidade da nossa sociedade, a etnociência e as suas práticas

[...] contribuíram para questionar e relativizar a racionalidade universalista do conhecimento ocidental, criando uma abordagem de valorização positiva para o conhecimento nativo e local. No entanto, existe a necessidade de ressaltar que, apesar de suas contribuições, o adjetivo etno ainda mantém uma conotação implícita para se referir ao conhecimento gerado pelos outros, por exemplo, os colonizados e os grupos minoritários, cujos conhecimentos são estudados e validados a partir do conhecimento científico desenvolvido pelas culturas ocidentais (ROSA; OREY, 2014, p. 76).

Na compreensão dos autores, a questão da etnociência está relacionada com a origem e a evolução da linguagem ou palavra, que descreve as vivências, as origens, as identidades e os procedimentos práticos dos fatores ou aspectos sociais e culturais de um dado grupo. “Então, a etnociência auxilia na promoção de uma revisão lógica, epistemológica e metodológica das ciências conhecidas, visando documentar, estudar e valorizar o repertório de conhecimentos, *fazeres*, *saberes* e práticas desenvolvidas pelos membros de grupos culturais distintos” (p.76).

Nesse sentido, poderíamos pensar que os conhecimentos tradicionais obrigatoriamente devem ter uma correspondência com os conhecimentos científicos, mas é necessário compreender que ainda existe uma disputa grande entre os conhecimentos científicos e os conhecimentos tradicionais. Com isso, a Etnociência nem sempre é vista com bons olhos pelas demais ciências. Para tal compreensão, Campos (2002, p. 71), define a Etnociência como

[...] ‘uma etnografia da ciência do outro, construída a partir do referencial da academia’. Isso implica que a ciência do outro seja vista como que apenas êmica ou simplesmente, como ciência do outro, distinta da ciência nossa. Não como uma ciência étnica ou etnociência do outro em relação a uma ciência nossa, ‘pura’ e ‘universal’.

Okechukwu (2014) entende que a Etnociência, vista a partir de uma perspectiva generalizada, é o estudo que aproxima ou retifica o pensamento do nativo sobre como seu mundo físico deve ser classificado, consciente ou inconscientemente, explícita ou implicitamente, dentro da estrutura com funcionalidade para agir adequadamente.

Serra (2001, p. 120) faz uma reflexão sobre a trajetória da Etnociência, problematizando o seu percurso e a sua expansão, que ele considera uma “profunda exploração teórica da dimensão cognitiva das culturas humanas”. Nessa perspectiva, pensa o

autor que as pesquisas etnocientíficas têm tido progressos significativos, mas salienta que não podem ser vistas de forma isolada.

Dias e Janeira (2005) ressaltam que a natureza dessa área de estudo é interdisciplinar, dando enfoque em várias áreas de saberes, confluindo as áreas disciplinares em novas estruturas, cuja perspectiva nos remete a uma recontextualização para determinar a transformação da natureza e as suas formas. Para Strachulski (2017, p. 6): “A etnociências se constitui num campo de conhecimento multi, inter e transdisciplinar de registro, apreensão e valorização dos conhecimentos tradicionais e formas de viver com a natureza de grupos que possuem grande dependência dos recursos naturais”.

A partir de uma abordagem inter e transdisciplinar, voltada para os conhecimentos tradicionais, Strachulski (2017), busca uma proximidade da etnociência, em especial a etnoecologia, com a teoria de complexidade, na perspectiva de resgatar e valorizar diferentes tipos de saber, oportunizando a inter-relação entre as mesmas, para possibilitar a compreensão da realidade sem fragmentação.

Um dos meios importantes para se fazer os registros dentro da Etnociência é a etnografia, pois ela é “uma modalidade de investigação naturalista, tendo como base a observação e a descrição” (ABÍLIO; SATO, p. 31). A etnografia permite que a Etnociência faça o registro dos saberes tradicionais locais. Nesses registros a cultura extrapola uma visão simplória, que a limita somente a questões envolventes a conjuntos de artefatos e comportamentos para ser vista e considerada como sistemas de conhecimentos ou de aptidões mentais (SILVA; FRAXE, 2013).

Nesse sentido Costa (2008), entende que a etnografia nos possibilita novos campos de estudo, dando abertura para novas metodologias nas pesquisas científicas, buscando compreender as mais diversas relações entre o homem e o meio ambiente, por meio do diálogo com as diversas áreas de conhecimento, como antropologia, sociologia, ciências naturais etc.

A partir do prefixo “etno” outras áreas do conhecimento se apropriam do termo para propor estudos como etnomatemática, etnobiologia, etnobotânica, etnofilosofia, etnolinguística, etnopedologia, etnobotânica e etnoastronomia, para citar algumas. Na compreensão de Serra (2001), a etnobiologia e a etnobotânica têm tido mais desenvolvimento no Brasil.

Serra (2001) utiliza desses estudos e os relaciona às vivências cosmológicas das comunidades do candomblé nagô, que por sua vez, detêm o conhecimento das folhas cultivadas nos seus espaços sagrados, sistematizado como etnofarmacobotânico. Segundo

explica o pesquisador, as folhas detêm relações com as divindades, permitindo a cura das doenças. Na perspectiva das doenças mentais, o autor também mostra como funciona a etnopsiquiatria dentro da comunidade de candomblé:

Em suma, não há negar que a tberapéia do candomblé envolve técnicas de restauração/promoção da saúde, e particularmente do que chamamos de “saúde mental”; deste ponto de vista, creio mesmo que cabe falar, a propósito, em um “sistema médico”, em uma “etnopsiquiatria”. Mas convém advertir que a pertinência tem um limite (SERRA, 2001, p. 124).

As práticas de cuidado com a saúde no candomblé ganham mais força e sentido de cura para aqueles que durante séculos foram oprimidos, pois quando uma pessoa preta vai a um terreiro de candomblé, ela sente confiança em conversar com aquele que conhece e vive o mesmo sofrimento, que pode orientar a pessoa a enfrentar as desigualdades impostas ao longo do tempo. Assim, Etnociência, a partir de uma perspectiva africana, segundo o entendimento de Ezeagbasili (1977), é a ciência definida com a funcionalidade da natureza.

Medeiros (2009) fala sobre as plantas medicinais utilizadas como remédio nas comunidades tradicionais, ressaltando que esses registros foram feitos pelos estudos da botânica desde 1890, implicando automaticamente no estudo da etnobotânica. Isso significa que a etnobotânica há muito tempo já tinha se consolidado como área de estudos acadêmicos. No pensamento de Toledo (2008), a etnociência tem um perfil interativo, que dinamiza a convivência entre os seres humanos e a natureza, tendo em conta sua interdependência a nível biológico, cultural e espiritual.

Toledo (2008) considera o etnoconhecimento como o tripé da etnociência, consolidada pelo cosmos, o corpus e a práxis, com a base na territorialidade. Sendo que para ele o cosmos são as crenças espirituais e ritualísticas relacionadas a mitos e lendas que subsidiam a cultura e o folclore de uma determinada região. O corpus é todo o conhecimento local da população, que perpassa diversos segmentos, como: ambiental, alimentação, exploração, consumo das matérias primas, medicamentos, moradias, instrumentos de casas etc. A práxis seria o reflexo do corpus e do cosmos, que serve como a base da comunicação.

No contexto de ensino e aprendizagem, esse pensamento é pautado nas questões que se referem ao significado de ensinar ciências para a vida de estudantes que habitam um mundo de enorme diversidade cultural, o que demanda “desenvolver atividades científicas que não violem as crenças dos estudantes” (GONDIM; MÓL, 2008, p. 3). Diante dessa visão, Lopes (2017), relaciona os conceitos físicos e matemáticos durante o processo de movimento do trapitxi (máquina de moer cana), propondo mecanismos facilitadores para fortalecer o

processo de ensino e aprendizagem, transpondo a didática eurocêntrica para criar novas possibilidades ao ensino secundário e superior em Cabo Verde.

Pomeroy (1994) compreende que uma proposta que engloba a diversidade cultural para as práticas do ensino das ciências precisa levar em consideração o conhecimento popular e as tecnologias nativas. Com efeito, não é necessário que as práticas e tecnologias populares tenham o status de Etnociência para serem investigadas na escola.

Na compreensão de Córdula, Nascimento e Lucena (2018, p. 92), “O conjunto destes conhecimentos registrados ao longo do tempo pela ciência, subsidiaram parâmetros para ações e estratégias direcionadas à conservação, manejo e uso sustentável do patrimônio natural”. Desse modo, a Etnociência ganha importância no mundo acadêmico devido às questões relacionadas às preocupações socioambientais, com intuito de minimizar a emissões de gases de efeito estufa, fazendo assim, a ponte concreta com o desenvolvimento sustentável, para o equilíbrio do meio ambiente.

Para Nascimento (2017), o uso das práticas da Etnociência estabelece uma relação harmônica e sustentável com a natureza, sem colocar em risco as gerações futuras, resistindo aos ataques das ações dos polos antrópicos, capaz de preservar a biodiversidade das comunidades tradicionais, que são ameaçadas pela estrutura poluidora das sociedades urbanas.

Para Sturtevant (1984), algo que um etnocietista nunca deve deixar de levar em conta é o ponto de vista da natureza, sua relação com a vida, para realizar sua visão do mundo. Com efeito, “A maneira como os trabalhadores/povos tradicionais se organizam no tempo-espaço e os conhecimentos que possuem são frutos de experiências coletivas que dão base e sustentação às suas vidas” (TORRES; BARROS; TORRES NETO, 2016, p. 75).

Precisamos valorizar mais os conhecimentos produzidos pelos povos que foram cruelmente subalternizados pelas forças colonialistas. Muitas questões do mundo ainda precisam ser descobertas e a melhor forma para fazer isso é mergulhar profundamente nas raízes, crenças e conhecimentos daqueles que nunca tiveram oportunidade de expor as belezas e as fantasias de seu mundo, que foram proibidos de viver, mas pela interiorização das suas próprias forças esses encantos foram vividos num mundo invisível.

4.2 Sustentabilidade e meio ambiente

Os seres humanos descobriram também que a natureza oferecia outros elementos, que quando extraídos e trabalhados poderiam ser transformados em diversos utensílios. De

acordo com a história, as pequenas tribos cresceram e tornaram-se cidades, reinos e impérios e as façanhas do homem, embora fantásticas, passaram a alterar cada vez mais o meio ambiente. No século XIX com a revolução industrial, processada pela utilização das máquinas a vapor, movida pelo carvão mineral, a sociedade humana mudou completamente.

Na compreensão de Martine (1993), a revolução industrial, junto com suas inúmeras vantagens, também desembocou sérios problemas ambientais a nível global, tais como: efeito estufa, depleção da camada de ozônio, acúmulo de lixo tóxico, perda de biodiversidade, chuva ácida, desertificação, erosão, poluição do ar, enchentes, esgotamento de recursos hídricos e não renováveis. Para o autor, a causa desses fenômenos catastróficos que colocam o nosso planeta em risco são as atividades produtivas dos países industrializados.

A produção em larga escala dos mais variados itens começou a gerar demanda, e com isso, a extração dos recursos naturais foi intensificada. Até a agricultura que era destinada a subsistência humana passou a ser de larga escala, obedecendo distorcidamente os interesses do mercado, com cultivos destinados a venda para diversas partes do mundo. Para Goodland (1991), a interferência do capitalismo nos modelos sócio-político e econômico, para aumento da produção e transformação dos elementos do meio ambiente, tem colocado em risco a sobrevivência do nosso planeta, provocando fenômenos demasiadamente desagradáveis para o bem estar da natureza.

Atualmente, esse modelo de consumo, produção e extração desenfreado, ameaça não somente o meio ambiente, mas a própria existência do homem. Devido a intensificação das ações humanas em diversos campos da natureza percebe-se o esgotamento dos recursos essenciais para diversas atividades humanas, bem como, a extinção de animais que antes eram abundantes no planeta. Por esses motivos e com o propósito de minimizar o declínio da natureza, é preciso pensar em novas formas de relacionamento entre o homem e o meio ambiente, adotando atitudes e posturas sustentáveis, com relação a natureza, para a preservação da espécie humana em nosso planeta.

Do latim *Sustentare*, que significa: sustentar, apoiar e conservar, a palavra sustentável é o termo utilizado por vários países e instituições para designar a forma como os seres humanos devem relacionar-se com o meio ambiente, de modo que as suas atividades não comprometam a funcionalidade natural do cosmo, permitindo assim, o equilíbrio e a harmonia entre os elementos da natureza. Partindo dessas premissas, em 1987 a ONU definiu a sustentabilidade como desenvolvimento que responde às necessidades do presente sem comprometer as possibilidades das gerações futuras de satisfazer as suas próprias necessidades (CMMD, 1991).

Ciente de complexidade da essência da sustentabilidade muitos pesquisadores chamam a atenção ao fato da sustentabilidade estar relacionada com o desenvolvimento, assim como foi definido pela ONU. Isso se dá, pois o desenvolvimento nesse contexto corresponde ao interesse, descrito pela compreensão que o homem tem sobre o meio ambiente, na qual o ser humano se enxerga como elemento externo da natureza, quando se apropria da sua racionalidade para descrever e analisar aquilo que o define. Nesses termos, para que o desenvolvimento seja sustentável, é necessário que o desenvolvimento obedeça espontaneamente o sistema natural do cosmo, sem ter o homem como centro de tudo, mas sim como um elemento que constitui esse tudo.

Nesse sentido, Rio 92 adotou uma estratégia de desenvolvimento global, que permitiu a análise da sustentabilidade além da visão acadêmica, incorporando aspecto integrativo dos elementos da natureza como um todo, permitindo uma compreensão mais profunda da sustentabilidade. Diante disso, Ferreira (2010), associa sustentabilidade a um conjunto de condições e qualidades de funcionalidade dos elementos da natureza, processadas por um sistema natural, capazes de se defender, permitindo a sua permanência sem interferências.

De fato, levando em consideração, a evolução e a dominação do homem sobre o nosso planeta ao longo desses tempos, fica difícil definir a sustentabilidade sem distorcer o sentido da sua essência natural. Sob esses alicerces e baseado numa profunda reflexão acreditamos que devido ao modo como os seres humanos se apropriaram do planeta terra, não pode haver um desenvolvimento sustentável e quando tenta associá-lo à sustentabilidade, o desenvolvimento sustentável serve como pano de fundo para as manobras ilusionistas do capitalismo. Sob essa compreensão, acreditamos que é necessária uma readaptação do significado da sustentabilidade para estabelecermos melhor a relação entre o homem e o meio ambiente.

Partindo dessas premissas, a nossa compreensão sobre readaptação do significado da sustentabilidade, corrobora com ideias de Matta (2013), que compreende, que a sustentabilidade procura o equilíbrio e as interações mútuas entre o objeto e o espaço no qual se encontra inserido, em que ambas as partes não são prejudicadas. Assim, compreendemos que “A sustentabilidade é um termo que expressa a preocupação com a qualidade de um sistema que diz respeito à integração indissociável (ambiental e humano), e avalia suas propriedades e características, abrangendo os aspectos ambientais, sociais e econômicos” (FEIL; SCHREIBER, 2017, p. 674).

De acordo com a compreensão de Faria (2014), são três as principais vertentes da sustentabilidade: ambiental, econômica, social. Elas tratam do uso consciente dos recursos naturais, do planejamento para a reposição da sustentabilidade, do reaproveitamento da matéria prima e o desenvolvimento de métodos de produção mais baratos, considerando o desenvolvimento tecnológico, social e as heranças culturais de cada povo.

Nesse sentido, para uma melhor configuração, Faria (2014) subdivide as citadas vertentes em sete aspectos fundamentais da sustentabilidade: social, econômico, ecológico, cultural, espacial, político e ambiental. Desse modo, considerando a magnitude e a dimensionalidade do ambiente, entende-se que toda sustentabilidade é ambiental. Todos esses aspectos apresentados estão abarcados pelo ambiental, sendo que a sustentabilidade ambiental preocupa-se com “conservação geográfica, equilíbrio de ecossistemas, erradicação da pobreza e da exclusão, respeito aos direitos humanos e integração social” (p. 10).

O sentido da nossa pesquisa discorre paralelamente com a sustentabilidade ambiental, que segundo Guilherme (2003) pode ser classificada como: fraco, forte e muito forte. Desse modo, o nosso ponto central de análise está direcionado para a sustentabilidade ambiental forte, que requer a manutenção do capital natural, econômico, humano e social com detalhamento, respeitando as suas especificidades e a sustentabilidade ambiental muito forte, que não pode haver perda de elementos fundamentais do organismo.

A sustentabilidade ambiental forte e muito forte é observada na cosmovisão Africana, a partir do trabalho de Domingos (2011), quando o autor descreve a relação entre o homem e a natureza na visão dos Africanos Bantos¹⁰, que acreditam que tudo no universo está interligado, como teia de aranha, levando-os a estabelecer uma profunda relação com a natureza através dos ritos e rituais, para o equilíbrio e harmonia do universo.

Nessa perspectiva, Lopes (2019), embasado na sustentabilidade ambiental e possuído pela essência africana, estabelece as práticas da Etnociência como um dos pontos que marca os princípios da sustentabilidade, para refletir os métodos e as práticas sustentáveis no processo de produção de grogu pelo trapitxi. Nessa reflexão, o autor constatou que as práticas de produção de grogu pelo método tradicional dialogam fortemente com as práticas e os princípios da sustentabilidade, o que nos faz entender que os conhecimentos tradicionais, na maioria das vezes, não agridem o meio ambiente.

¹⁰ Os bantos formam um grupo étnico africano que habitam a região da África ao sul do deserto do Saara. A maioria dos mais de 300 subgrupos étnicos é formada por agricultores, que vivem também da pesca e da caça.

Segundo Hinz et al (2006), a implementação e a preservação da sustentabilidade ambiental do planeta é um dever e responsabilidade de todos para a melhoria do ambiente global. Para isso ocorrer faz-se necessária a construção de uma consciência ecológica no âmbito social, em que indivíduos, entidades e governos precisam atuar juntos, seja utilizando meios alternativos de transporte, reciclando, incentivando a permacultura, consumo de alimentos orgânicos ou fomentando o uso de fontes alternativas de energia.

A partir dessa compreensão, na próxima seção vamos descrever o processo de produção de grogu em Cabo Verde. Já no próximo capítulo analisaremos as relações que as práticas tradicionais de produção de grogu têm com a sustentabilidade ambiental enquanto a sua classificação (forte e muito forte). Essa busca consiste na ideia de (re) significar e (re) vitalizar as práticas tradicionais como epistemologias emancipatórias, o que a nosso ver tem uma relação muito próxima com a sustentabilidade ambiental. Portanto, ciente das condições e os riscos que o nosso planeta atravessa, acreditamos que está nas mãos de cada um de nós assegurar não apenas a nossa própria qualidade de vida, mas também a das próximas gerações.

4.3 Processo de produção de Grogu em Cabo Verde: uma descrição a partir da linguagem dos produtores tradicionais

Nessa seção vamos descrever o processo tradicional de produção de grogu na linguagem e compreensão de três agricultores da localidade onde foi realizada essa pesquisa. Nessa descrição vamos abordar todas as fases desse processo, desde a plantação da cana de açúcar (matéria prima) até o produto final (extração de grogu). Para tal, segundo as orientações dos entrevistados, vamos dividir o processo em quatro fases: plantação da cana de açúcar; trituração da cana de açúcar; fermentação da calda da cana de açúcar; destilação da calda da cana de açúcar fermentada e embalagem e armazenamento do produto acabado.

4.3.1 Plantação da cana de açúcar (Matéria Prima)

A cana de açúcar foi uma das primeiras plantas introduzidas no arquipélago de Cabo Verde pelos colonizadores portugueses e deu bons resultados devido a sua ambientalização com os terrenos e o regime de chuva. Com isso, a cana de açúcar passou a ser considerada como uma planta de Cabo Verde. Naquela época o seu cultivo era acessível apenas pelos morgados reinóis e os brancos da terra devido ao elevado custo na fabricação de grogu e de

açúcar, o que não permitia o cultivo dos pequenos proprietários. Em Cabo Verde o cultivo da cana prolongou-se por muito tempo devido a tentativa de produzir grandes quantidades de açúcar, conseqüentemente não foi possível, devido a pouca quantidade de solo. A sua produção é destinada agora mais para o consumo doméstico e para as pequenas indústrias (ÉVORA, 2006).

A matéria prima utilizada na fabricação de grogu é a cana de açúcar, que é o principal e o mais importante produto utilizado neste processo. Para obtenção dessa matéria prima são necessárias práticas agrícolas adequadas que permitem o desenvolvimento da cana. Segundo Mário João Barreto Varela, *“A cultura exige estratégia e sabedoria. Antes de plantar a cana, o melhor a se fazer é a escolha do terreno adequado para o plantio. Geralmente muitos agricultores, plantam a cana, juntamente com outros produtos. Essa prática é muito perigosa”*. Nessa mesma direção, segue dizendo que,

O terreno onde vai ser plantada a cana deve ser macio, raso e limpo. O nosso plantio se dá pela lavoura tradicional, que chamamos de “regu”. Esse método é exemplificado com as tranças de cabelo na cabeça das mulheres; são pequenas filas de terra em forma de pequenas montanhas e entre essas montanhas deixamos um pequeno espaço que chamamos de “labada”, lugar onde a água fica armazenada. Com esse entendimento, vamos selecionar a cana que está em processo de crescimento e tirar “tampa de cana”. Para tirarmos a “tampa de cana”, vamos pegar uma fita inteira de cana e em cada terceira marca que existe na cana fazemos o corte. Também podemos chamar tampa de cana como “olho de cana”. Tendo isso, vamos cavar em cima de monte do “regu” e colocar “tampa” de cana dentro da cova e cobrir com a terra, depois fazemos a rega (Mário Varela).

Como a mesma compreensão, José Maria Monteiro de Pina, diz que a plantação de cana no processo tradicional é feita em “regu”. *“Um método que eu aprendi pelos conhecimentos adquiridos ao longo dos tempos com nossos ancestrais”*. Para isso, *“cavamos chão e colocamos o ‘olho da cana’ numa profundidade de aproximadamente 15cm a 20cm, depois vamos cobrir com a terra de e quinze em quinze dias vamos regar, colocando água no meio de ‘regu’, após isso o ‘olho da cana’ começa o processo de ‘rabenta’”*, conforme segue na figura 5.

Figura 5 - Método “Regu” de Plantação de cana de açúcar na fazenda de Mário



Fonte: Dados da Pesquisa, 2019¹¹

Segundo os entrevistados existem duas formas de utilizar a tampa da cana ou olho da cana, que é colocado debaixo de solo para plantio da cana. Geralmente, o processo da utilização de tampa ou olho da cana é definido pelos agricultores, levando em conta as condições do solo e a disponibilização da água para rega. Nesse sentido o “*‘olho da cana’ é colocado dentro de uma bolsa com água e é mantido por um período de tempo até ficar ‘aguda’, que é o processo de ‘rabenta’*”. Nesse processo, a terra é molhada três dias antes, para depois ser colocar ‘olho de cana’ nela” (José de Pina).

Mário João Barreto Varela diz que tem a compreensão do processo “rabenta” e enquadra estrategicamente o motivo pelo qual os agricultores algumas vezes utilizam a técnica de abafar o olho de cana para o plantio, assim, dizendo que,

Existe outra forma de plantar olho de cana. Aqui na nossa região algumas pessoas denominam esse processo como: “bafa”cana. Nesse processo tiramos olho de cana e abafamos. É simples, colocamos o olho de cana dentro de um recipiente com água até ela florescer. Depois de florescido, colocamos debaixo do solo de regu. Utilizamos essa técnica porque muitas das vezes quando colocamos olho de cana que é tirado diretamente do ramo e colocado debaixo do solo, alguns desses olhos plantados morrem, não crescem, ficam debaixo do solo. Para não corrermos o risco do olho de cana morrer embaixo do solo, abafamos o olho de cana e quando ela floresce colocamos debaixo do solo. Dessa forma toda plantação é aproveitada. Não vai ter perda no plantio da cana (Mário Varela).

¹¹ A divulgação de imagem foi autorizada pelos participantes de acordo com o TCLE

Segundo José de Pina, tendo aplicado um desses métodos para plantação, geralmente demora um ano para a cana está na fase adequada para ser triturada. *“Porém, é necessário lembrar que se a cana for plantada no mês de janeiro ou fevereiro, é possível fazer coleta de cana pronta para ser triturada no mês de outubro. Agora, normalmente temos o costume de fazer a plantação no mês de dezembro”*.

Para saber se a cana já está na fase adequada para ser triturada, *“vamos observar a floração de cana. A partir do momento que a cana ‘flora’, ela passará a ter doçura. No mês de janeiro a cana terá uma doçura mais elevada e no mês de abril ela terá o pico da sua doçura”* (José de Pina).

Para ambos os agricultores entrevistados, é importante destacar que existem vários tipos de cana e cada uma dessas canas tem o seu próprio efeito na produção de grogue. *“A diferença entre as canas varia de acordo com os sabores, cada tipo de cana tem o seu próprio sabor. ‘Cana preta’ tem um sabor, ‘Caiana’ tem o seu sabor, ‘Angolana’ tem o seu sabor, ‘Ajato’ tem o seu sabor e ‘Carrisal’ tem o seu sabor”* (Mário Varela).

Figura 6 - Plantação de cana na fazenda de José de Pina



Fonte: Dados da Pesquisa, 2019.

Segundos os entrevistados, os produtores de cana devem conhecer cada um desses tipos de cana para o processo de produção de grogu:

Em Cabo Verde temos várias regiões em que são cultivadas a cana e em cada região é cultivado um tipo de cana. Mas essas regiões também vão influenciar no tipo de cana que é produzido. Lembrando que cada região tem um tipo de água, e isso influencia na doçura da cana. Quando a água for doce a cana é melhor para produção de grogu e quando a água for salobra a cana tem menos qualidade para a produção. Tendo essas condições bem definidas por nós, temos que saber como fazer com cada uma dessas canas para produzirmos um grogu equilibrado (José de Pina).

A compreensão sobre os tipos de cana e a região onde são plantadas é importante nesse processo. “*Se estamos numa região que tem a plantação de cana preta, cana Angola e cana carrisal, o melhor para produção de grogu é a cana preta*” (José de Pina).

Por último, Mário Varela, falou do processo tradicional de plantação de cana, e não falou de grande inovação que esse processo tradicional teve. “*Antes, desperdiçamos muita água na irrigação; a canalização da água para o regu era diretamente no solo, e o solo consome muita água durante o processo de canalização. Por esse motivo, passamos a fazer a irrigação pelo processo “gota a gota”, desse modo passamos a economizar muita água na rega*”.

Évora (2006) discute sobre as práticas e as técnicas de plantação de cana de açúcar no contexto dos agricultores da ilha de Santo Antão. Pude constatar que o descrito pela autora é semelhante ao trabalho feito pelos agricultores da ilha de Santiago. A plantação da cana é uma das culturas de rega mais importantes de Cabo Verde e ocupa a maior parte do regadio.

4.3.2 Trituração da Cana de Açúcar

Essa etapa do processo da produção, é realizada depois da colheita de cana. Na verdade, quando é perguntado aos agricultores sobre as etapas do processo de produção do grogu, eles descrevem a trituração como primeira etapa. Neste trabalho, descrevemos a trituração como segundo etapa, pois entendemos a importância que a plantação de cana tem nesse processo, sendo que é produzida por esses agricultores, exclusivamente, com a única finalidade de produção de grogu.

Antes de levar a cana para o local de trituração, os produtores fazem o corte e a limpeza da cana, para depois ser triturada. Todos os agricultores entrevistados afirmaram,

que dependendo da estratégia do produtor, a cana pode sofrer algumas alterações, antes de serem triturada. Assim,

Há pessoas que abafam a cana por um período de tempo e só depois vão “pilar” a cana e há pessoas que “pilam” a cana fresca, que é retirada diretamente do plantio para trapitxi ou máquina industrial de moer. No meu caso, por aquilo que eu tinha aprendido com o meu pai, nós abafamos a cana, mas nesse processo de abafamento, se perde a qualidade e quantidade de produção. A calda vai ficar com muito metanol e vai haver muita perda (José de Pina).

Nessa perspectiva, “*Vou cortar a cana quando ele estiver madura, que é o momento, que ela está no ponto para o trabalho. Tendo a cana cortada vamos levá-la para o trapitxi para ser triturada*” (Mário Varela). Nesse mesmo sentido segue o agricultor dizendo que,

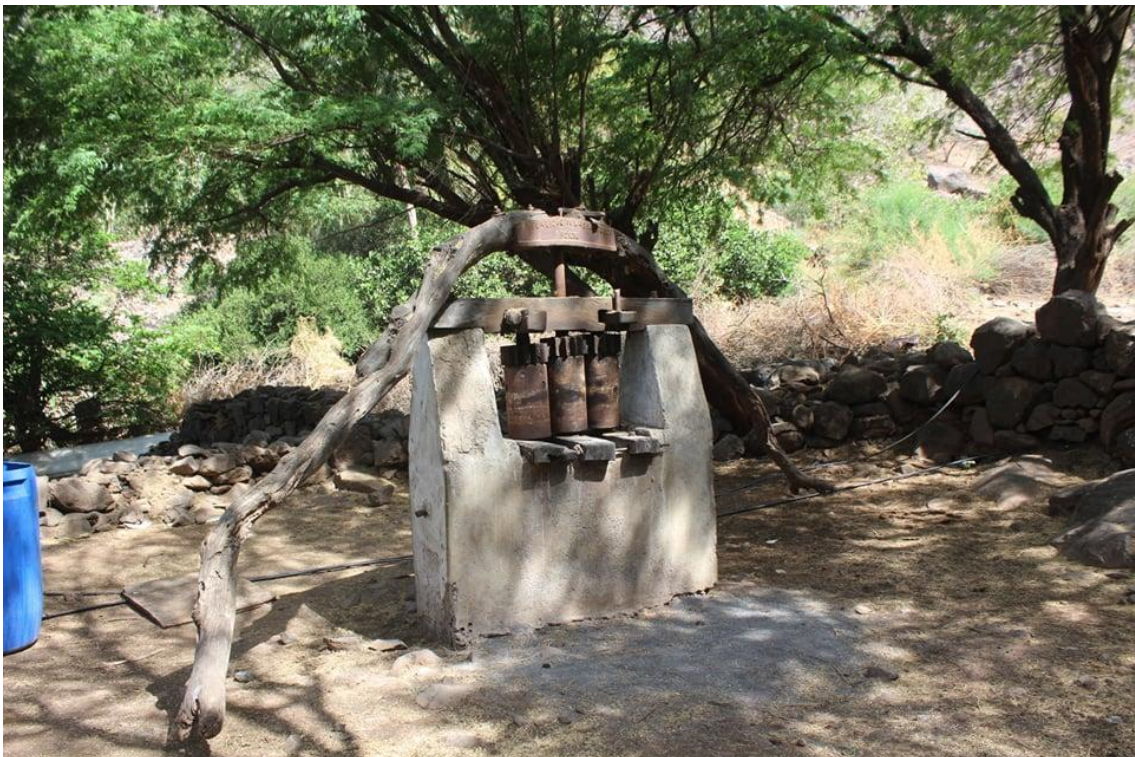
Tem pessoas que abafam a cana antes de triturar e tem pessoas que trituram a cana fresca e depois vão ferver a calda antes de colocar para fermentar. Mas eu garanto para vocês que essas duas técnicas têm a mesma finalidade. Abafar a cana ou ferver a calda está relacionado com o sabor de grogu. A cana abafada tem outro cheiro, tem outro aroma, tem outro sabor. Só que abafar a cana demora mais tempo para se produzir grogu, praticamente a cana fica abafada por uma semana. É por isso que tem produtor que não abafa a cana, prefere ferver a calda para ganhar e economizar o tempo. A calda fervida tem o mesmo cheiro e mesmo sabor que a cana abafada. Mas é preciso falar que quando se faz o processo de abafamento, a cana perde o seu volume e a quantidade da calda produzida é menor. Um “fexo” de cana é avaliado por uma “lata” de calda, mas quando a cana é abafada um “fexo” de cana não dá uma “lata” de calda. Também quando se ferve a calda, se perde calda. Se ferver quatro “latas” de calda no final vão ficar somente duas “latas” de calda (Mário Varela).

De acordo com a compreensão de José de Pina, com a cana abafada a calda fica muito mais próxima do produto final, que é o grogu e com essa técnica o processo de produção demora menos tempo; se gasta menos dinheiro e cana para produzir mais grogu. Segue dizendo que no seu processo, ele não abafa cana, utiliza cana fresca para produção. “*Sobre o motivo de abafar a cana, eu sei, que segundo as histórias de antigamente as pessoas abafavam a cana, para não pagar um valor alto em dinheiro de ‘kinta’*” (José de Pina). Ainda segundo o agricultor

No meu caso, eu fervero a calda, deixando-a até um ponto adequada, a qual é analisada pelo seu cheiro. O método para essa análise é o meu próprio sentido de cheirar, o meu instinto e conhecimento que eu fui agregando ao longo do tempo, que não sei como explicar. É com esse método que eu vou determinar o cheiro do grogu. Também quero lembrar que não é toda calda que é submetida a “ferva”. Se ferve uma quantidade para ser misturada com outra (José de Pina).

Depois que os agricultores definem a forma como a cana vai ser preparada chega o momento da trituração. Antigamente, para triturar a cana, se utilizava trapitxi, que no ponto de vista mecânico, pode ser vista como uma máquina artesanal ou semi-industrial, que é utilizada para moer a cana de açúcar. Essa máquina, consiste em uma estrutura fixa onde se encontra um conjunto de três cilindros, um recipiente e um braço destinado a fazer rodar os cilindros. A máquina é movida a tração animal, geralmente por bois. Para o efeito usa-se um ou dois animais presos nas extremidades do braço.

Figura 7 - Trapitxi na fazenda de Armando Monteiro Semedo¹²



Fonte: Dados da Pesquisa, 2019.

Atualmente, quase não é utilizado o trapitxi tradicional. Em virtude do mercado e de produção em grande quantidade, é utilizada a máquina elétrica. Segundo Francisco Lopes Moreira, o *“trapitxi tradicional foi substituído pela máquina elétrica a partir de década de noventa. O trapitxi elétrico é muito mais econômico, ou seja, com esse material, se utiliza apenas uma pessoa para fazer todo o processo de trituração”*.

Segundo ele, a máquina elétrica, disponibiliza mais vantagem a nível econômico, para os produtores de grogu. Francisco Moreira segue dizendo que

¹² Participou da primeira etapa da pesquisa, que serviu como aporte para o Trabalho Conclusão de Curso (TCC)

Com essa máquina se consegue triturar mais quantidade de cana num curto período de tempo, ou seja, ela é muito mais rápida e menos cansativa, enquanto que no trapitxi tradicional se utiliza quatro pessoas e uma junta de boi. As duas pessoas ficam diretamente no trapitxi para passarem a cana e as outras duas pessoas ficam na “panta” boi e auxiliando as duas pessoas que ficam diretamente no trapitxi. Dessa forma é muito cansativo, temos que levantar ainda de madrugada para não pegarmos sol. Não evitamos o sol por nossa causa, evitamos o sol por causa do boi. Quanto menos sol o boi pegar, mais tempo ele demora trabalhando. Lembrando também que os dois bois que vão mover o trapitxi têm que estar muito bem tratado para poderem conseguir trabalhar. A despesa não é somente com o boi, os quatros homens que vão trabalhar vão ser pagos com dinheiro e também esses homens vão ter que ser alimentados, portanto, é muita despesa triturar a cana no trapitxi tradicional. Todos esses fatores mencionados são causas para não utilização de trapitxi tradicional.

De modo semelhante, Mário Varela aborda essa questão, apresentando ainda alguns detalhes sobre o uso de trapitxi elétrico. Segundo ele, atualmente na Cidade Velha nenhum produtor de grogu mói a cana no trapitxi tradicional. Segue ele dizendo que o único agricultor que ainda utilizava esse processo era o Armando Monteiro Semedo, mas por questão de saúde e idade, não consegue mais trabalhar com o trapitxi tradicional. Na sequência apresento uma imagem do trapitxi elétrico da fazenda de José de Pina.

Figura 8 - Trapitxi Elétrico na Fazenda de José Maria Monteiro de Pina



Fonte: Dados da pesquisa, 2019.

Destacamos aqui que nem tudo sobre produção de grogu está sendo revelado neste trabalho. Existem segredos e técnicas de produção que somente o produtor sabe. “É importante lembrar que além das coisas que eu estou falando aqui, existem vários segredos

dentro desses processos que eu não posso falar, porque eu sou um produtor, e não posso revelar o segredo da minha produção” (José de Pina).

Évora (2006) ressalta a importância do corte e da limpeza da cana no período certo da sua maturação para melhor qualidade do grogu e aborda essas práticas de trituração de cana de açúcar relatadas pelos agricultores entrevistados no contexto de produção das ilhas do barlavento. A autora também aborda que antigamente a extração da calda era feita através dos trapitxis tradicionais, que foram substituídos por trapitxis motorizados.

4.3.3 Fermentação da calda de cana de açúcar

A fermentação é a etapa mais tranquila do processo, pois exige menos habilidade física. O fator principal para consolidação desse processo é o tempo. Segundo o setor governamental que regula o processo de produção de grogu em Cabo Verde, fermentação é “processo biológico provocado pelas leveduras, na qual açúcares como a glicose, frutose e sacarose, são convertidos em energia celular com produção de etanol e dióxido de carbono como subprodutos metabólicos” (CABO VERDE, 2015, p. 451).

Essa etapa é o momento que a calda produzida pela trituração da cana vai ser colocada num recipiente por alguns dias para fermentar. *“A Calda é colocada em barril e levada para a casa de fermentação, que é o lugar onde os barris com calda ficam guardados para fermentar. Para saber se o ponto de fermentação está pronto, a temperatura da calda, após alguns dias de fermentação é medida com termômetro”* (Francisco Moreira).

O termômetro é um instrumento novo utilizado no processo de produção de grogu. Segundo os agricultores entrevistados, ele ajuda muito na determinação do ponto de fermentação, mas eles argumentam ainda que é necessário aplicar os métodos tradicionais para garantir a qualidade do trabalho. Desse modo,

Se o termômetro marcar uma temperatura acima de zero grau, significa que ainda a calda está no seu processo de fermentação, quando o termômetro medir zero grau, significa que a calda parou de fermentar, e está no ponto para ser levado para a destilação. Esse processo de medir o ponto da calda é moderno; no processo tradicional, o ponto da fermentação é medido através da visão humana e no gosto. Nesse processo os produtores têm que colocar a calda na boca para sentir o sabor. Desse jeito vão saber se a calda está pronta para destilação. No processo moderno existe alguma falha na medição no ponto de fermentação da calda. Muitas das vezes a calda sobre o processo de fermentação é medida e a temperatura marca zero grau e a calda não termina o processo de fermentação. Mesmo com o termômetro, sempre utilizamos a nossa visão para ver se a calda parou de fermentar e também a nossa boca para

sentirmos o sabor da calda. Quando esse fenômeno acontece, dizemos que a calda morreu. Se o produtor for fazer o processo de destilação com a calda morta terá mal resultado, o rendimento é baixo e a produção é pouca (Francisco Moreira).

Dando seguimento a descrição do processo de fermentação da calda, Mário varela considera a sua produção de grande quantidade, levando em conta a dinâmica do município, fazendo com que ele utilize o termômetro e o método tradicional para verificar o ponto da fermentação da calda. *“Levando em conta que a minha produção é em grande quantidade, dividimos a calda em vários barris e levamos para casa de fermentação. Na casa da fermentação, vamos ver o ponto da calda antes de iniciar o processo de fermentação”.*

Figura 9 - Casa de fermentação na Fazenda de José Maria Monteiro de Pina



Fonte: Dados da Pesquisa, 2019.

A fermentação é um processo de produção de energia que não utiliza gás oxigênio. Ciente desse significado, Mário Varela, fala da sua experiência, que perpassa por muitos anos de prática, levando-o a ter ciência daquilo que está fazendo. Para o efeito, diz que,

Se a calda estiver muito doce, vamos colocar um pouco de água na calda, para equilibrar a doçura, porque se ficar muito doce o processo de fermentação vai ficar muito lento. O ponto certo para levar a calda para “lambiki¹³” é quando medimos ela com termômetro e a temperatura mede zero grau. No nosso processo tradicional, que ainda eu uso, verificamos o ponto de fermentação com os olhos, e também através do sabor. Quando o sabor tiver um pouco amargo, significa que já está no ponto (Mário Varela).

¹³ Alambique de cobre ou inox

Segundo José de Pina o processo de fermentação é exclusivamente natural e é expressamente proibido o uso de qualquer elemento ou produto estranho ao processo produtivo com o objetivo de acelerar a fermentação ou aumentar a produtividade da calda. O agricultor argumenta ainda sobre as suas técnicas no processo de fermentação, dizendo que

Agora se utilizam os termômetros para verificar a temperatura da calda, mas no meu caso eu utilizo as duas técnicas. Sempre eu utilizo o meu paladar para verificar o ponto da calda, mesmo tendo utilizado o termômetro. As vezes o termômetro falha, mas o meu paladar não falha. Tem muitas coisas que o termômetro não consegue fazer, por exemplo, o termômetro não consegue diferenciar as canas de acordo com as regiões, e eu através do meu paladar consigo distinguir as canas de cada região e o tipo de água que foi utilizado nas suas rega (José de Pina).

O agricultor ressalta a importância dos conhecimentos adquiridos ao longo da vida, com sua experiência, para garantir a qualidade de sua produção. Segundo Francisco Moreira, devido às condições climáticas da região e as condições estabelecidas na casa de fermentação, o período de fermentação natural não deve ultrapassar os 15 (quinze) dias.

A forma como os agricultores entrevistados processam a fermentação da calda corrobora com o modo como Évora (2006) descreve o processo de fermentação. A autora fala da utilização da calda fresca e da calda fervida no processo de fermentação, destacando a importância de saber fazer a mistura da calda, pois caso contrário pode causar problemas graves à saúde.

4.3.4 Destilação de Calda de cana de açúcar fermentada, embalagem e armazenamento do produto acabado

Essa etapa pode ser considerada a mais importante nesse processo, pois é o momento de obtenção do produto acabado. Nessa etapa, a destilação é feita de forma que o aroma do produto deve ser preservado e o sabor da cana utilizada pela calda fermentada. Assim, “Na fase de “lambiki” tradicional, utilizamos “kasmam” de casca de coco. “Kasmam” é proveniente de “Kabas”. Então utilizamos casca de coco e um copo normal. Com esses materiais fazemos o que chamamos “bentia” e “corta” grogu” (José de Pina). Na sequência apresentamos uma montagem de lambiki.

Figura 10 - Montagem de Lambiki na Fazenda de Mário Varela



Fonte: Dados da pesquisa, 2019.

A destilação é um processo realizado por “lambiki” (alambiques de cobre ou inox) pelos produtores tradicionais de grogu em Cabo Verde. *O “lambiki” está estruturado da seguinte maneira: centro, lado, riba e capacete. Mas também temos parte de cavalo e serpentina, que é o lugar onde o grogu vai ser condensado. A serpentina fica dentro da água, o material fervido vai em fumo e depois torna em líquido* (José de Pina).

De acordo com Mário Varela, a calda depois de fermentada, vai ser colocada no “lambiki”, que é formado por um capacete, uma cavala que fica em cima do capacete, ligado a um tanque de água com a serpentina. O entrevistado segue na mesma direção, dizendo que,

Quando colocamos a calda no lambiki, para não haver fuga de fumo, entre capacete e cavalo, colocamos a farinha de trigo, nas folgas do encaixe da cavala no capacete. Quando o fogo é colocado, processo que chamamos de “fornadja”, a calda vai transformar em fumo e vai passar pelo cavalo até chegar na serpentina. Como o fumo vem muito quente e a serpentina está dentro de tanque com água, esse fumo vai transformar em um líquido, que chamamos de grogu. Exemplo disso é quando temos algo na panela cozinhando, quando tiramos a tampa da panela, vamos ver muito líquido na tampa. O produto final vai sair na casa do grogu. Normalmente a casa de grogu fica canalizada com “fornadja”. Quando o produto final começar a sair na casa de grogu, vamos iniciar um outro processo. Para ver se o grogu já está no ponto certo de consumo, vai ser medida a temperatura do grogu com termômetro. Se a temperatura marcada no termômetro for cinquenta graus significa que o grogu está pronto para o consumo. No processo tradicional, utilizamos “kasmam” para ver se o grogu já está pronto. É muito importante lembrar que as primeiras gotas de líquido a sair na casa do grogu ainda não são o produto final. Nesse momento

dividimos o grogu em três fases: “cabeça”; “meio”; “aguapé” (Mário Varela).

Na mesma perspectiva, José de Pina também utiliza “kasmam” para estabelecer o processo tradicional para verificar se o grogu está no ponto de consumo. O processo de “bentia”, assim como é chamado por ele, é feito da seguinte maneira: *“Colocamos o grogu na “kasmam” e sobre as nossas mãos levantamos a uma certa altura e jogamos o grogu dentro de outro copo”*. Ainda explica, que se o grogu derramado no outro copo fizer muitas espumas significa que o grogu está muito forte; se o grogu derramado fizer umas pequenas borbulhas no canto do copo significa que o grogu está no ponto.

Figura 11 - Casa de Grogu e Fornadja em funcionamento na fazenda de José de Pina



Fonte: Dados da Pesquisa, 2019.

Ainda sobre o lambiki, José de Pina na sua entrevista faz detalhamento de toda a estrutura para montagem do lambiki e explica alguns segredos existentes nessa montagem. Segundo ele

Existem métodos para montar um “lambiki”, eu aprendi com o meu pai. Naquela altura procurávamos pedra adequada para a construção de “lambiki”. Escolhíamos aquelas pedras “pexikenta” duras, que não partem facilmente. Daí, vamos juntar essa pedra com o barro e fazer uma estrutura circular. O fundo dessa estrutura é sempre propositadamente mais largo, assim, no final a estrutura vai coincidir com o centro de “lambiki”. Com o barro e as pedras, levantamos uma estrutura de paredes. Lembrando que essa estrutura de parede deve conter pedaços de pedra no meio do barro para deixar a estrutura firme e sem possibilidades de romper. São essas tiras de pedra que vão garantir a firmeza da estrutura; fica como prego na madeira. Após isso, é só finalizar a estrutura de “lambiki”. Antigamente, após a montagem de “lambiki” e o início de

“stila”, era exigido “lume mínimo”, mas agora, devido ao aumento da produção, o processo é um pouco diferente, no caso de “lume mínimo” não é respeitado. No meu caso, agora eu faço a estrutura para montagem de “lambiki” com o betão. Essa estrutura demora mais tempo e é mais rápida e mais fácil de fazer, mas também utilizo barro na estrutura de “lambiki” a partir da base para cima a minha estrutura é feito de barra. O que significa que o forno é de betão e a estrutura lateral que segura o “lambiki” é de barro. A montagem de “lambiki” exige estratégias, a altura que é definida da base do forno para o fundo do “lambiki” é muito importante para concretização desse processo, lembrando que não utilizamos metro. Para tirarmos essa medida utilizamos cordas, pedaço de madeira e cintura do nosso corpo. Para tirarmos a medida do centro de lambiki, devemos amarrar uma corda num pedaço de ferro ou madeira, num diâmetro estabelecido, e centralizar no lugar que vai ser montado o lambiki e fazer um círculo. Fazendo isso, deve ser marcado o centro da lambiki, com um “nó na corda”. Com o “nó na corda” conseguimos controlar a base do forno e o centro de lambiki. No meu caso eu faço a medição do centro de lambiki com a minha coxa, precisamente a minha medida é referência da altura do meu joelho. Quatrodedos acima do meu joelho é o ponto certo para ser montado o lambiki em cima do forno. Esse detalhe é muito importante, porque se não estabelecer a medida certa da base de forno para base do lambiki, o espaço de lambiki vai acumular cinzas e carvão rapidamente, e isso impede que a temperatura do forno passe como deve ser para o fundo de Lambiki (José de Pina).

Ainda sobre o processo de destilação, José de Pina diz que as canas provenientes de água doce demoram muitas mais tempo nesse processo, *“porque ela tem a ‘calda’ mais pesada, mas em compensação teremos mais grogu com mais qualidade; agora as canas provenientes das águas salobras, o processo demora menos tempo e teremos menos grogu e com baixa qualidade”*.

Segundo Francisco Moreira, em Cabo Verde tem alguns tipos de cana muito difícil de trabalhar e se os produtores de grogu não dominarem muito bem as técnicas de produção não conseguem trabalhar e nem produzir um bom grogu. *“Essa cana é chamada de “mosquito de orta”, e se não souber trabalhar com essa cana, só terá prejuízos e não tem rendimento. Para trabalhar com essa cana é necessário misturá-la com as canas provenientes de água salobras, porque essa cana é muito doce, a sua doçura é muito elevado”*.

Évora (2006) classifica a destilação como um processo complexo, que combina duas operações inversas e distintas: a vaporização e a condensação. Essas operações são dominadas pelos agricultores de Cidade Velha, que durante todo o processo de destilação obedecem os critérios da destilação do Decreto lei n.º 132/87, de 12 de dezembro, alterado pelo Decreto-regulamentar n.º 140/92, de 14 de dezembro, que regulamenta a produção de grogu em Cabo Verde (CABO VERDE, 2015).

5 CONTRIBUIÇÕES DA ETNOCIÊNCIA PARA SUSTENTABILIDADE NA PRODUÇÃO TRADICIONAL DE GROGU

Este capítulo foi organizado em dois tópicos, a saber: i) “Retorno: a percepção do pesquisador nativo em sua terra natal”, descrevendo o percurso do meu retorno para Cabo Verde, com o olhar de um pesquisador que está cursando o mestrado, que retrata os efeitos da pesquisa na minha própria vida; ii) “Contribuições da Etnociência nas práticas tradicionais de produção de grogu para sustentabilidade local”, trazendo análise dos resultados da pesquisa.

5.1 Retorno: a percepção do pesquisador nativo em sua terra natal

O encantamento com o espaço é efetivado a partir da compreensão que o sujeito tem com o meio no qual se encontra inserido, mesmo que o sujeito enxergue toda superfície de uma estrutura se ele não tiver uma profunda relação e compreensão com o objeto ou o espaço observado, não compreenderá a real essência e sentido das coisas. A percepção que enquadra a natureza como um único conjunto, interligado por vários elementos, visto que, tudo dentro desse conjunto está associado a uma única coisa, assim como é ensinado no pensamento africano é a principal chave para desencadear os mistérios do mundo invisível, que nos permite o contato sublime com a parte desconhecida da natureza, revelando assim, os segredos guardados no nosso subconsciente, nos dando pistas para entendermos qual é a nossa missão enquanto seres animados aqui nesse espaço.

Durante toda a minha trajetória acadêmica de graduação, que foi fora do meu país, sempre tive oportunidade de regressar para casa nas férias, para visitar os meus familiares, amigos(a)s e energizar a minha pessoa, ao tocar no solo sagrado do continente africano. Naquela época, a minha compreensão sobre o espaço e o tempo era superficial, embora os meus sentidos ocultos sempre me impulsionassem para outro entendimento, eu não conseguia efetivar o encantamento com a natureza da forma correta, o meu sentido de observação na altura era de um aspirante. Então muitas coisas passavam despercebidas, sem que, de fato, eu pudesse apreciar e analisar a magnitude e a virtude de um povo que já teve domínio da sua existência e que hoje foi colocado à margem da existência da civilização global.

Essa minha última viagem para Cabo Verde não foi de férias como nas outras vezes. Fui com uma missão de trabalho, fazer a pesquisa de campo, com uma visão completamente diferente das outras vezes. No entanto, percebi que a minha percepção e sentido de observar

o espaço e tempo foi totalmente diferente. Logo que o avião aterrissou no Aeroporto Internacional Amílcar Cabral, na ilha de Sal, a minha cabeça começou a ficar pensativa; ao pisar no solo daquele local comecei a pensar na situação socioeconômica e política do povo das ilhas, comecei a pensar na triste realidade de centenas de pessoas que foram e são maltratados pelo nosso sistema, que não reconhecem a forma como muitos produzem o conhecimento e subalternizam o talento e a essência daqueles que não se moldaram para as regras e os costumes dos colonizadores.

Na verdade, naquele momento a minha maior preocupação foi pensar como a sociedade cabo-verdiana iria me acolher e me compreender, sendo que para essa sociedade, o que é importante quando um jovem vai para universidade fora de país é retornar mais assimilado com a cultura dos colonizadores. Desse modo, esses jovens ganham respeito da sociedade que foi forçada a desacreditar das suas próprias culturas. O meu caso é diferente, a minha perspectiva é o contrário, eu voltei mais africanizado ainda. Esse foi o meu grande medo.

Após alguns dias de estadia em Cabo Verde, com felicidade e alegria, recebo na minha casa, um velho amigo, Djalo Almeida, pessoa com quem tive oportunidade de partilhar alguns dos meus projetos pessoais. Foi juntamente com ele e na sua academia que montamos uma biblioteca comunitária, juntamos esporte com a literatura, num mesmo espaço, com o propósito de ajudar as crianças de *Fundo Kobom* a terem uma orientação melhor para a vida.

Nessa visita, esse velho amigo, expressou algumas das dificuldades e problemas da vida enfrentadas dentro do nosso país. Lembro-me bem que um dos motivos da sua visita, além de ter ido matar a saudade, foi falar daquilo que ele considera ser loucura plantada dentro da cabeça do seu pai. Pela amizade e respeito que existe entre nós e por aquilo que eles acreditam ser importante, que é esse meu percurso acadêmico, ele me pontuou alguns das suas preocupações em relação ao comportamento do seu pai. Segue ele me falando do pai, cujo nome de “casa” é *Bojur*, um homem reformado, de setenta e poucos anos, que participou das ações ativas pela independência e com a consolidação da nossa nação serviu o Estado de Cabo Verde até a sua aposentadoria.

Conta Djalo Almeida que o seu pai conseguiu arranjar uma propriedade na localidade de São Martinho Grande, em “riba txada”, na Ribeira Grande, em Santiago, e se isolou das pessoas para criar e cuidar dos animais. Segundo ele, Bojur trata os bichos como se fossem membros da família, criando laços afetivos a ponto de dar até nome para as suas galinhas.

A queixa de Djalo é que o pai faz a criação de animais e não tem lucro, não tem um retorno financeiro; a criação somente dá gasto para ele e para sua família. Bojur não vende e nem mata os bichos para eles comerem. Por esses motivos, Djalo me pediu para ir conversar com ele, na tentativa de convencê-lo a mudar de mentalidade. Mas esse meu amigo não tinha noção da minha nova percepção e visão do mundo. Enquanto etnocietista levo em conta o ponto de vista da natureza, sua relação com a vida, para realizar a minha visão do mundo. A forma tradicionalmente como Bojur trabalha e se organiza no tempo-espaço e os conhecimentos que ele possui é fruto de experiências coletivas que lhe dão a base e sustentação da sua vida.

No momento fiquei perplexo com o pedido, mas não falei nada para Djalo e aceitei. A minha investigação procura compreender homens e mulheres africano(a)s que preservam esses conhecimentos construídos a partir da vivência e experiência com natureza. Desse modo, eu estava prestes a ter o meu primeiro contato planejado nessa viagem com aquilo que eu procurava.

Após alguns dias fomos à propriedade de Bojur, lembro-me claramente daquele momento, era o início do dia de uma sexta-feira, o céu estava aberto e escandalosamente azul, o sol brilhava de uma forma que podíamos ver claramente a alma das pessoas que caminhavam pelas ruas. O dia estava lindo e eu estava muito ansioso, queria chegar a tempo, queria aproveitar cada segundo daquele momento. Eu tinha noção do significado daquele encontro, estava prestes a entrar num laboratório natural para assistir a uma aula prática.

Chegando em “riba txada” em São Martinho Grande, fomos recebidos por Bojur e logo fomos apresentados. Após as primeiras impressões estabelecidas no momento, muito respeitosamente ele me convidou para subir no pico de umas das montanhas do local. Ao estabelecermos no pico da montanha, com a sua majestosa sabedoria, ele me convidou novamente para observar e apreciar a vista. Foi um momento único, muito emocionante; daquele espaço consegui avistar quase toda a cidade da Praia, uma vista deslumbrante, capaz de encantar qualquer pessoa que tem apreço e amor pela vida. Avistei a imensidão do mar que nos abraçava, as linhas do horizonte formadas pela imensidão das águas de mar, que me fizeram perceber pela primeira vez que de fato Cabo Verde está localizado no meio do Oceano. Foi naquele momento que percebi o perigo que nos cerca e a grandeza e a ousadia de um povo que decidiu afirmar a sua existência enquanto uma nação em pedaços de terras perdidas dentro do Oceano.

O espetáculo não acabou por ali, minutos depois eu fui agraciado com a sabedoria do homem que passa o dia inteiro observando o comportamento dos animais. Bojur me falou

dos “cooperantes”, grupos de homens brancos que depois da independência de Cabo Verde foram “ajudar” o país a se restabelecer, fazendo comércio e participando da administração pública de todo o país. Com um olhar firme, aparentando ser um homem que foi submetido a várias humilhações e discriminações pela sociedade cabo-verdiana, que inferioriza e subalterniza a essência africana, Bojur me disse que a África não vai desenvolver porque os africano(a)s não acredita nos africano(a)s. Ele fala que os antigos cooperantes eram homens desprovidos de qualquer que seja conhecimento, mas por serem homens brancos, comandavam a maioria dos setores do comércio e chefiavam as pessoas em Cabo Verde. “*Os pretos africanos não tiveram oportunidades de expor os seus conhecimentos dentro desse país*”, assim ele fechou o trecho da conversa.

Bojur passou horas e horas conversando comigo, me ensinando segredos da vida, da terra e do comportamento dos seus animais. Ele me ensinou a verificar como identificar a fase adulta de um galo, momento que esse bicho está pronto para o acasalamento. Explica ele que quando a cauda do galo estiver aberta, florescida e bonita, é a fase adulta do animal, momento que o bicho começa acasalar. Com relação à genética dessas aves, ele segue me explicando que o desenvolvimento desses animais não está vinculado somente com o uso de fertilizantes colocados nas suas comidas. Explica ele que um dos segredos para o desenvolvimento desses animais é deixar passar algumas semanas após o nascimento dos pintinhos, e depois tirar as primeiras penas das suas caudas. Desse modo, o formato do animal é modificado e a sua estrutura corporal aumenta.

Abençoado com as palavras e as sabedorias de Bojur, segui na minha pesquisa, motivado e convicto de que encontraria o que procurava em Cabo Verde na fase de coleta dos dados. Depois de algumas semanas, iniciei a minha pesquisa de campo em Cidade Velha, lugar que guarda a trágica memória das relações comerciais estabelecidas nas ilhas de Cabo Verde pelos colonizadores portugueses. Não sei como explicar, mas tem alguma coisa além da minha compreensão naquele espaço. Sempre que eu piso em Cidade Velha a minha natureza se confunde, fico imaginando coisas, com sensação de quem está revivendo algo do passado; a minha percepção é de alguém que já teve uma história de vida naquele espaço. A estranheza dessa percepção é porque nasci e cresci em outro lugar da ilha de Santiago, só tive contato com Cidade velha já adulto.

No ritmo do som que é formado pelas batidas de águas do mar que quebram nas rochas, com as suas brisas batendo no meu rosto, sigo firme pela “rua Banana” em Cidade Velha, observando a movimentação das pessoas e a estrutura de pelourinho que fica no centro daquela comunidade. Caminhando entre os coqueiros em direção às propriedades rurais onde

foi realizada a pesquisa, encontrei uma população de macacos brincando nas árvores. Fiquei sabendo no momento, que já fazia muito tempo que esses macacos não eram avistados perto das moradias.

Figura 12 - Comunidade de Macacos na Cidade Velha



Fonte: Dados da Pesquisa, 2019.

Quando cheguei às propriedades dos agricultores entrevistados, a tranquilidade reinou sobre a minha pessoa. A forma como eu trocava olhar com os agricultores era como que se fôssemos aprendentes e ensinantes.

5.2 Contribuições da Etnociência nas práticas tradicionais de produção de grogu para sustentabilidade local

Quando falamos da sustentabilidade ambiental não podemos deixar de analisar o homem e as suas necessidades como parte integrante da natureza. No entanto, é necessário enxergar que o bem-estar do ser humano em suas vertentes básica e essencial está associada a sustentabilidade ambiental. A autonomia, a liberdade, a independência dos homens são alguns desses elementos básicos e essenciais constituintes dessa sustentabilidade. Lutar pela independência, justiça, dignidade, igualdade, liberdade, autonomia, respeito é uma das formas de lutar pela implementação da sustentabilidade ambiental em nosso planeta. As lutas desencadeadas pelos povos historicamente marginalizados pela hegemonia ocidental, não é

somente uma luta ideológica ou política, é uma luta que procura o equilíbrio, harmonia e a funcionalidade sustentável do nosso planeta.

A relação estabelecida pelos povos tradicionais com as práticas da agricultura é compreendida por Diegues (1993) como uma das melhores formas de fazer manutenção e aumentar a diversidade das florestas tropicais e preservar o meio ambiente, remetendo-nos a um pensamento mais reflexivo, com o qual devemos repensar o nosso relacionamento com o meio no qual nos encontramos inseridos para analisarmos de fato que tempo almejamos.

Assim, a sustentabilidade do planeta dependerá muito da cosmovisão de cada povo, dos sentidos que cada grupo atribui aos fenômenos da natureza, pois “A sustentabilidade do planeta é uma responsabilidade coletiva e ações para melhorar o ambiente global são necessárias, isto inclui a adoção de práticas de produção e consumo sustentáveis” (HINZ; VALENTINA; FRANCO, 2006, p. 91).

É necessário alertar sobre as intenções presente nos discursos encontrados nos conceitos de desenvolvimento sustentável e sustentabilidade. Existem muitas contradições entre esses dois termos. Entendemos que o desenvolvimento sustentável pensado sobre o tripé progresso-modernização-desenvolvimento configurou-se ao longo da sua evolução como um instrumento ideológico, que sintetiza “um projeto civilizatório ocidental que o coloca como paradigma a ser seguido por todos os modelos de sociedade” (RUA, 2007, p. 149).

No entender de Fonseca (2005), o desenvolvimento deve ser entendido como uma construção cultural. Para tal, é necessário questionamos que tipo de desenvolvimento queremos, pois cada povo, cada territorialidade, possui objetivos próprios e reais pelos quais devem lutar. Cada povo almeja um desenvolvimento que dialoga com os interesses da sua cultura.

O fator desenvolvimento implica o questionamento sobre as padronizações na sustentabilidade, pois segundo Rua (2007, p. 156):

Visto como uma construção cultural, o conceito de desenvolvimento liberta-se das ideologias ocidentais de modernização e progresso e de sua inseparável relação com o colonialismo e o imperialismo (passado e presente), bem como da sua substituição e atualização através do conceito de globalização.

O autor propõe a compreensão de desenvolvimento como construção cultural. Nesse sentido, tomando a cultura como o próprio desenvolvimento social, Fonseca (2005), acredita que a cultura é quem vai definir a visão de desenvolvimento e condicionamento do positivo

e negativo. Há, portanto, diversas intencionalidades no estabelecimento dos conceitos de sustentabilidade e desenvolvimento sustentável.

Retomando a questão das condições as quais o subalternizado foi submetido, o lugar periférico onde o sujeito humano é desprovido do seu direito à liberdade de se compreender e se manifestar enquanto produto da relação com o meio, é um dos fatores condicionantes que proporcionam a insustentabilidade do ambiente.

Nesse sentido, voltado para o modo da “representação” abordado por Spivak (2010), que muito das vezes é incorporado por alguns intelectuais como uma forma de apropriar a realidade e a vivência do sujeito subalternizado para o enriquecimento do currículo e protagonismo acadêmico, é uma forma insustentável de representar o outro. Nesse caso, entendemos que pela complexidade da estrutura de se relacionar, desenvolvida e estabelecida pelos homens ao longo dos tempos, há uma necessidade de representar o outro, mas só que essa representação deve ser fundamentada numa lógica sustentável, de modo que quem representa o outro (os intelectuais), deve criar estrategicamente condições metodológicas e dispositivos que possibilitem ao sujeito subalterno (re)inventar-se a partir da sua própria história, proclamada pela sua própria voz, que está centralizada e acuada na memória dos seus ancestrais.

Nesse contexto, a lógica sustentável de representar o outro é fundamentada neste trabalho a partir “desobediência epistêmica” empregada por Mignolo (2008), no sentido de romper com a visão objetivista da construção de conhecimento. Esse trabalho em si, é uma “desobediência epistêmica”. Nessa representação, colocamos e disponibilizamos os nossos conhecimentos acadêmicos como um veículo teórico para transportar e projetar o conhecimento dos agricultores e produtores de grogu de Cidade Velha, que ocupam o espaço de subalterno. Em momento algum representamos esses homens e nem tentamos com esse trabalho dimensionar a percepção e compreensão que eles têm sobre espaço-tempo. Pelas suas próprias vozes mostramos a essência pura de como eles produzem e praticam os seus conhecimentos.

Essa foi a nossa forma de fazer a “desobediência epistêmica”, exaltar a voz do sujeito subalternizado no espaço onde essa voz foi negada e subalternizada. No início desta pesquisa a minha maior preocupação foi tentar justificar a relevância dessa pesquisa para a ciência, mas ao longo da pesquisa, entendi que ela não pode ter relevância para a ciência, justamente porque foi essa ciência que justificou o motivo e a razão para subalternizar a forma como esses indivíduos produzem o conhecimento. Então, nesse caso, procurar a relevância para justificar essa ciência que negou a cosmovisão do outro, é negar e silenciar

novamente a voz do sujeito historicamente marginalizado pela hegemonia eurocêntrica. A forma como essa ciência está estruturada não permite o enquadramento da visão desse sujeito subalternizado. Se tivéssemos andado totalmente alinhados com os princípios dessa ciência, provavelmente teríamos que negar a voz e a filosofia do homem africano, assim como foi feito durante todos esses tempos.

Para que o sujeito subalterno seja e tenha relevância e aceitação na estrutura que o excluiu e o marginalizou, ele não precisa adequar-se aos moldes e padrões dessa estrutura, ele precisa de fato afirmar-se na sua própria história e naquilo que ele acredita, trabalhando para aprimorar a sua compreensão e relação com o mundo. O sujeito subalterno precisa representar os seus próprios anseios. Desse modo, entendemos que o sujeito subalternizado não deve colocar todas as suas atribuições em cima da relevância política da ciência, ele deve mostrar que existem outras relevâncias que devem ser integradas à ciência.

Voltado para as práticas de produção de conhecimento desses agricultores, o ponto de partida para a análise é pontuada na primeira etapa de produção de grogu, matéria prima, a plantação de cana de açúcar. Nessa etapa do processo de produção, a sustentabilidade ambiental é presente em quase todas as ações desenvolvidas por esses agricultores. Não é utilizado nenhum tipo de agrotóxico na plantação. A época que se faz a plantação é o período que a climatização do ano encontra-se em melhores condições para a plantação. A água é utilizada de forma consciente, para o não desperdício, permitindo que todos os agricultores da região tenham acesso a esse bem essencial para vida do homem. O mais importante de tudo é que a produção não é feita em larga escala e o nível do desmatamento é baixo, permitindo expansão e variação de espécies de animais e plantas nessa região, e assim, potencializando a biodiversidade do planeta.

Ainda nesse processo de plantação da cana, observamos práticas nos saberes tradicionais de plantação, que a nosso ver são inteligentes e sustentáveis. Reparem que os agricultores utilizam “olho de cana” abafado para plantação, que é uma técnica simples e fácil de fazer, não tem custo financeiro e não agride o meio ambiente. Eles colocam “olho de cana” dentro de uma vasilha com água e esperam por alguns dias para florescer, que é o processo de “rabenta”. Essa técnica garante que o agricultor não tenha perda na produção, diferentemente quando não é utilizada essa técnica, muitos olhos de cana morrem debaixo do solo e o agricultor tem perdas na produção.

Relacionando essas práticas com a sustentabilidade ambiental, de acordo com as ideias de Guilherme (2003), o processo de plantação de cana de açúcar é classificado como

sustentabilidade ambiental forte, na qual observamos que em todos os momentos desse processo acontece o respeito e a manutenção do capital natural, econômico, humano e social.

Na segunda etapa da plantação, que vai desde o corte da cana até a sua trituração para produção da “calda”, dialogando com as classificações da sustentabilidade ambiental, percebemos que nem todas as ações desenvolvidas nessa etapa podem ser classificadas como sustentabilidade ambiental. Na colheita da cana, o corte é feito pelos agricultores no momento que a planta atinge a sua fase de maturação, respeitando o capital natural, que é o momento certo para consumir o produto. O corte da cana é feito de forma tradicional, permitindo o renascimento da planta no mesmo local; se a cana não for cortada nesse momento de maturação ela perde a sua eficácia para produção e morre. Até esse ponto o processo dialoga com a sustentabilidade ambiental forte.

A trituração da cana é feita pelo trapitxi e pela máquina de trituração. De acordo com a pesquisa, na localidade de Cidade Velha, já não se utiliza o trapitxi para triturar a cana, mas mesmo assim, tomamos a liberdade para analisarmos alguns aspectos desse processo que consideramos ser importante para essa análise. Embora a utilização de trapitxi tenha sido descrita pelos agricultores como sendo cansativa e custosa para a produção de grogu, insistimos em fazer algumas considerações que ao nosso ver são necessárias.

No manuseamento do trapitxi é utilizado praticamente cinco pessoas e uma junta de boi para controlar e dominar todo o processo, diferentemente das máquinas que utilizam somente uma pessoa para todo o processo. Mais adiante eu vou fazer análise da utilização das máquinas, por enquanto vamos analisar o uso de trapitxi. De acordo com o relato dos entrevistados, sabemos que a renda familiar de muitas pessoas da Cidade velha depende de produção de grogu. Assim,

De um modo geral, eu posso dizer que essa produção é rentável, eu como dela e dá para educar os meus filhos na medida do possível e não só. Exemplo são essas pessoas que trabalham comigo, eu criei empregos para eles, com isso eles garantem a estrutura das suas casas. Para além de ajudar a minha própria cabeça, estou ajudando outras pessoas (Mário Varela).

Os produtores de grogu contribuem muito para a economia local, muitos garantem os seus sustentos. Produção de grogu gera empregos, e assim contribuindo para o sustento de várias famílias aqui em Cidade Velha, também é notável que a qualidade dos nossos grogu não prejudica a saúde de quem o consome com moderação (José de Pina).

Os agricultores ressaltam que a produção de grogu gera empregos e contribui para a economia local. Não resta dúvida sobre a sua importância, mas a nossa observação é na

concentração e distribuição das rendas. Quando se faz a produção com o uso de trapitxi, mais pessoas são empregadas no processo. Lembrando que com trapitxi são utilizadas cinco pessoas e com a máquina é utilizada apenas uma pessoa. Isso significa que quando deixamos de utilizar o trapitxi nesse processo, deixamos de empregar quatro pessoas. A concentração da renda fica centralizada no dono da produção e no dono da máquina. Quando isso acontece, o recurso dessa produção não é dividido de forma sustentável, não acontece o respeito e a manutenção do capital econômico, humano e social. Nesse contexto a ideia da sustentabilidade ambiental é manter o equilíbrio na distribuição de renda.

A utilização das máquinas trituradoras de cana em Cabo Verde, além de desvalorizar a mão de obra local e desempregar as pessoas, aumentou descontroladamente a produção de grogu e o seu consumo, desembocando sérios problemas ambientais para esse país. Lembrando que a máquina funciona a base de combustível, que é um dos produtos poluidores do meio ambiente e segundo Gianella (2007) a meta da sustentabilidade ambiental é reduzir o consumo dessa substância.

Sem dúvidas nenhuma, a utilização da máquina aumentou muito a produção de grogu e esse aumento tem causado sérios problemas para Cabo verde. Com o aumento da produção, o mercado começou a impulsionar as pessoas para o consumo dessa bebida, o seu preço baixou, as pessoas passaram a ter acesso a essa bebida com mais facilidade. Muitas famílias foram destruídas por causa do aumento da produção dessa bebida, muitos jovens perderam-se no alcoolismo. O consumo exagerado de grogu já matou muitas pessoas em Cabo Verde e continua a matar; o aumento da produção desse produto tem sido um grande problema para esse país.

Segundo a Lei n.º 51/IX /2019, de 8 de abril, que regulamenta o álcool em Cabo Verde, e o alcoolismo é o problema social e de “Saúde Pública e interfere negativamente em vários aspetos da vida do indivíduo e da comunidade na qual está inserido, e está diretamente ligado aos problemas de relacionamento, de violência, de absentismo laboral e escolar, de sinistralidade rodoviária e acidentes de trabalho” (CABO VERDE, 2019, p. 692).

Segundo o site oficial de Inspeção-Geral das Atividades Económicas (IGAE) de Cabo Verde cerca de 60% das 312 unidades de produção de aguardente de cana (grogu) no arquipélago não têm licença de funcionamento, sendo que 35% dessas unidades não apresentam as mínimas condições, nomeadamente no que diz respeito às boas práticas de fabricação, higienização e infraestrutura. A produção da calda de cana por meio da máquina tem ampliado a produção de grogu, mas gerado sérios problemas para os consumidores.

Segundo Évora (2006), a tendência de misturar a calda de cana com açúcar pode ser prejudicial à saúde pública, pois torna a aguardente de péssima qualidade, com efeitos nefastos à saúde dos consumidores. A qualidade dessa bebida baixou, muitas pessoas por terem facilidade em comprar calda de cana por um preço baixo nas maquinarias, compram pouca quantidade calda e misturam com açúcar para fazer um grogu de péssima qualidade. Ao longo da pesquisa ficamos sabendo que,

Hoje há muita reclamação de que os produtores de grogu estão colocando açúcar na calda, mas só que essa prática não é de agora, essa prática é antiga. Eu faço grogu com açúcar e tem pessoas que fazem grogu sem açúcar, só com a cana, mas mesmo assim o meu grogu fica melhor. Muitos produtores fazem “singuelo” e ao comparar com a minha produção de primeira não se compara. Não sei o porquê, talvez a minha técnica tradicional de produção seja melhor. Exemplo claro disso é o grogu da ilha de Santo Antão, dizem que o grogu dessa ilha é cana-cana (Singuelo), mas quando você for comparar este grogu com a minha vai perceber que não é possível que o grogu da ilha de Santo Antão seja cana-cana. Agora temos que pensar o seguinte, o produtor deve saber qual tipo de calda deve ser misturado com açúcar, porque tem calda de cana que tem pouco açúcar; essa calda precisa de um reforço para dar um bom grogu, com uma quantidade razoável, por esse motivo colocamos açúcar. Então, se açúcar é utilizado na produção de grogu corretamente não prejudicará a saúde de quem consome esse produto (José de Pina).

Açúcar não é culpa pela péssima qualidade de grogu. A culpa pela péssima qualidade de grogu é a utilização de “racalda”, colocam pouca calda e muito açúcar, dessa forma, a qualidade do grogu é péssima. Mas se utilizamos a “racalda” com calda suficiente, é possível ainda ter boa qualidade de grogu, mas o domínio da técnica é necessário para a qualidade. Nós produtores de grogu devemos apostar nas técnicas de produção, temos que ter amor por aquilo que fazemos, só dessa forma conseguimos produzir um bom produto. É importante lembrar que hoje não existe amor ao trabalho, existe amor ao dinheiro, então, muitas pessoas aproveitam para ganhar dinheiro e economizam na matéria prima, é por isso que temos grogu ruim. Eu faço grogu por amor, apesar de que é através dele que eu ganho dinheiro e sustento a minha família, mas eu amo o que eu faço. Eu não faço um grogu de baixa qualidade, porque eu bebo esse grogu, meus amigos vão beber, a minha família vai beber, as pessoas da minha comunidade vão consumir esse produto, é por isso que não posso fazer um grogu de péssima qualidade (Mário Varela).

Talvez o grande problema não esteja vinculada com a utilização de açúcar na produção. Analisando bem essa questão, entendemos que a dinâmica de produção das máquinas facilita e potencializa o processo de produção de grogu, de modo que acaba prejudicando outro setor. Não é que a utilização das máquinas esteja errada, pelo contrário, as máquinas potencializam a produção, mas a lógica da nossa análise é baseada num outro fator. Cabo Verde é um país muito pequeno, com o número de população muito baixo, o seu

mercado de consumo é pequeno, não temos necessidade de fazer a produção de uma bebida alcoólica muito forte que tem um impacto negativo na vida das pessoas que consomem em grande quantidade.

Grogu não é algo essencial para vida das pessoas, não precisamos estimular e nem aumentar descontroladamente a sua produção, temos que valorizar essa bebida e controlar o seu uso dentro do país para não causar efeitos negativos na vida das pessoas. Por esses motivos acreditamos que a produção em larga escala dessa bebida não tem vantagem para o país, sendo que essa produção em larga escala não é utilizada de uma forma legal para comercialização externa. O destino dessa produção é para o consumo interno de Cabo Verde.

Nesse sentido, acreditamos que se a produção de grogu diminuir o seu consumo vai diminuir, a bebida vai valorizar e o seu preço vai aumentar, as pessoas passarão a ter mais dificuldade para ter acesso a essa bebida e automaticamente a vida desses agricultores vai mudar. Eles passam a ter menos concorrente no mercado e passarão a ganhar mais recursos financeiros na produção.

Entendemos que uma das formas para diminuir o consumo exagerado do grogu é diminuir a sua produção e para diminuir a sua produção, acreditamos que é necessário optarmos pelas práticas tradicionais da sua produção. O segredo está na produção da calda de cana. Se passarmos a triturar a cana pelo trapitxi a produção vai diminuir. Porém é necessário salientar que uso de trapitxi requer a força animal para a sua funcionalidade, mas é preciso estudar mecanismo para substituir essa força animal de forma sustentável sem acabar com o trapitxi. Para o efeito, Lopes (2017) através dos estudos físicos e matemáticos projetados por meio da funcionalidade de trapitxi, propôs algumas técnicas que permitem aumentar a eficiência do trapitxi, sem mesmo acabar com a sua estrutura.

Seria uma forma interessante de combater o alcoolismo em Cabo Verde, diminuindo a produção de grogu, com a valorização dos saberes e práticas tradicionais de produção de conhecimentos dos homens cabo-verdianos. Além de diminuir o consumo exagerado dessa bebida, essa ideia ajuda a preservar as práticas e as histórias dos homens desse país.

Na etapa de fermentação, a sustentabilidade ambiental forte é notada em todo momento, o processo é feito de forma natural. Interessante notar que os saberes tradicionais têm um papel importante nessa etapa, mesmo com a utilização dos termômetros para ver o ponto da fermentação são utilizadas as técnicas tradicionais. Ressalto que a utilização do termômetro não é 100% segura. Na maioria das vezes ele falha, o termômetro não consegue distinguir o tipo de cana, então não é seguro para esse processo. A técnica tradicional utilizada nesse processo não tem custo nenhum e não agride o meio ambiente. Pelo contrário,

ela potencializa a relação do homem com o meio ambiente. Essa técnica é baseada na própria sensibilidade que o homem desenvolve com o meio, na capacidade que o homem desenvolve para compreender e sentir a natureza. Relembro que o segredo da técnica está no paladar e no cheiro.

Na última etapa do processo de produção, que é a destilação da calda para a produção do grogu a sustentabilidade ambiental forte é sempre presente. Os produtores têm clareza do sentido da sustentabilidade, eles fazem a reutilização de produtos com o intuito de preservar a natureza. *“Em relação à proteção do meio ambiente, que é a nossa mãe natureza, a nossa produção não é agressiva. Trabalhamos com bagaço de cana e lenha para produção de grogu e no processo de ‘stila’, não utilizamos o olho queimado, para evitarmos a poluição”* (José de Pina).

O destaque central da nossa análise centrou-se na reutilização do trapitxi e na utilização das técnicas e saberes tradicionais, como uma forma de valorizar e preservar os conhecimentos e a história produzidos pelos homens cabo-verdianos, assim, diminuindo a produção e consumo exagerado de grogu, contribuindo ainda para o combate ao alcoolismo em Cabo Verde.

6 CONCLUSÃO

Essa pesquisa estrategicamente incorporou os princípios da Etnociência para exaltar as epistemologias e metodologias de homens e mulheres africano(a)s que foram e são subalternizados pela hegemonia ocidental, teve como objetivo principal investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnocientíficos de agricultores cabo-verdianos para a produção tradicional de grogu para a sustentabilidade local.

O percurso dessa pesquisa foi extenso, mas posso dizer que foi compensatório. Os obstáculos encontrados ao longo do percurso me fizeram pensar em pontos que podem contribuir para ampliarmos o debate e criar novas linhas de investigação que permitam desmembrar os métodos da pesquisa em vários eixos.

No decorrer da pesquisa do campo, percebemos que no estudo de caso a coleta de dados por meio da entrevista aplicada pelo pesquisador nem sempre é eficaz. No nosso caso, que as pessoas entrevistadas vêm de uma linhagem que historicamente foi marginalizada ao longo dos tempos, percebemos, no início, certo desconforto por parte dos entrevistados. Mesmo com a minha interação e explicação dos propósitos da pesquisa para os entrevistados, percebi que eles ficaram intimidados com a minha presença. O fato de eu ser um aluno de mestrado em outro país foi motivo de intimidação. Lembrando que o pensamento colonial estabeleceu nesses homens a ordem que determina que os produtores de conhecimento são aqueles que frequentam as instituições de formação dos colonizadores.

Essas ideias ainda são muito fortes e presentes na vida dessas pessoas a ponto de fazer com que se sintam intimidadas pelas pessoas que frequentam as instituições de formação dos colonizadores. No momento da entrevista, busquei deixar os agricultores livremente para falar daquilo que é o dia-a-dia deles, mas eles falavam com medo de errar. No entendimento deles, parecia que eu estava lá para avaliar os seus conhecimentos. Com o apoio do Francisco Moreira, que já tinha contribuído com minha pesquisa na graduação e que é companheiro de dia-a-dia deles, percebi que os agricultores se permitiram falar e expuseram suas ideias.

É a partir desse ponto, tratando especificamente do caso estudado, entendemos que nem sempre a recolha de dados pela entrevista deva ser aplicada somente pelo pesquisador, pois corremos o risco de não coletar os dados suficientes e verídicos para dialogar com a pesquisa e o resultado possivelmente será distorcido. É preciso ressaltar que também observei a rotina dos agricultores e fiz contatos prévios ao momento das entrevistas.

Em nenhum momento foi nosso intuito deixar os agricultores desconfortáveis para falar. Assim, foi preciso encontrar a melhor estratégia de coleta de dados que nos permitisse ter dados verídicos para o estudo, que possam contribuir para a integração e harmonia entre os elementos da natureza.

Talvez para as pessoas que simplesmente estudam as sequelas e as mazelas da colonização, as ações dos colonizadores são entendidas como simples ou complexa memória da história, mas para nós africano(a)s que passamos quinhentos anos de escravidão, a colonização foi um inferno que continua presente em nossas vidas. A hegemonia eurocêntrica subalternizou o homem africano(a) de tal forma que até nos dias de hoje ficamos presos às suas ideias.

Esse texto discuti se o subalterno pode falar. Posso afirmar que sim, o subalterno pode falar. O grande problema mesmo é se de fato o que o subalterno fala é escutado pelos outros. A subalternização foi um projeto muito bem orquestrado e executado, que mesmo depois de tantos anos de independência, o sujeito subalterno não escuta aquilo que o outro subalterno fala. Assim, como o sujeito subalterno vai emancipar-se se ele não acredita nele mesmo? Só é possível projetar uma epistemologia emancipadora e libertadora se o sujeito subalterno acreditar em si mesmo e começar a escutar aqueles que vivem nas mesmas condições.

A afrocentricidade é um dos caminhos para construção de uma epistemologia emancipadora e libertadora, capaz de (re) criar e (re) projetar o homem e a mulher africano(a)s, mas se nós não nos unirmos e nos escutarmos, a afrocentricidade não passará de um belo conceito teórico para ser debatido nos assentos das universidades. A afrocentricidade só será esse caminho que procuramos para que epistemologicamente poderemos nos libertar da hegemonia ocidental quando começamos a viver a África no nosso dia-a-dia.

Viver a África no dia-a-dia não é sentar nos bancos das universidades e teorizar os fenômenos que lá acontecem. Mesmo que o corpo do indivíduo não se encontre dentro do continente africano – pois esse pensamento nos ensina que a participação não é efetivada somente pelo corpo; a participação também é efetivada pelo espírito – é participar do dia-a-dia desses fenômenos através da religião, da história, das crenças, dos mitos, dos ritos, das iniciações, da educação, das músicas, dos jogos, etc. Estou vivendo em parte um pouco aquilo que eu escrevo, sou resultado dessa pesquisa. Por esse motivo descrevi a minha viagem para Cabo Verde e conto os detalhes do meu encantamento com o espaço.

Os agricultores tradicionais e produtores de grogu em Cidade Velha, pelas suas ações e atribuições no processo de produção de conhecimento e saberes, também preservam o pensamento africano e a ideia da afrocentricidade, dialogando com princípios da Etnociência. O processo de produção de grogu utilizado por eles além de preservar a cultura e a história do homem africano, preserva a natureza. Assim, posso assegurar que as práticas tradicionais desses homens dialogam com a sustentabilidade ambiental forte.

Essas ideias podem ajudar a sociedade cabo-verdiana a refletir e quem sabe mudar o seu rumo, deixando de ser um povo que simplesmente imita os costumes e a cultura do Ocidente e passar a produzir a sua própria cultura e os seus costumes, além de reduzir a produção e o consumo de grogu para combatermos a proliferação do alcoolismo em Cabo Verde.

Sei dos limites dessa investigação, em especial, considerando o período de isolamento a que nos submetemos por conta da pandemia do Covid-19, mas creio também do vigor que ela traz e de que ainda tem muitos aspectos que poderão ter continuidade em investigações futuras.

REFERÊNCIAS

- ABÍLIO, Francisco José Pegado; SATO, Michèle. Métodos e Técnicas de coleta de dados em Pesquisas com Educação Ambiental. In: ABÍLIO, Francisco José Pegado; SATO, Michèle. **Educação Ambiental: do currículo da educação básica às vivências educativas no contexto do semiárido paraibano**. João Pessoa, PB: EdUFPB, 2010, p. 17-56.
- ADESINA, Jimi. Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e gênero na academia. CRUZ e SILVA, Teresa, COELHO, João Borges; SOUTO, Amélia Neves. **Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África: Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas**, p. 195-210, 2012
- ALVES-MAZZOTTI, Alda. Judith. Usos e abusos dos estudos de caso. **Cadernos de Pesquisa** (online), v. 36, n. 129, p. 637-51, 2006.
- ANDRADE, Elisa Silva. **As ilhas de Cabo Verde da “descoberta” à independência nacional (1460-1975)**. Trad. Amélia Sanches Araújo e revisão pela autora. Paris: Éditions L’Harmattan, 1996
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009
- BÂ, Amadou Hampaté. A educação tradicional na África. **Revista Thot**, n. 64. São Paulo: Palas Athena, 1997, p. 23-26.
- BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: **História geral da África**, v. 1, p. 167-212, 1982.
- BATISTA, Djalma. **O Complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.
- CABO VERDE. **Censo de 2010**. Manual do Agente Recenseador 2010. Instituto Nacional de Estatística de Cabo Verde. Gabinete do Censo, 2010.
- CABO VERDE. **Lei n.º 51/IX**, 8 de abril de 2019. Lei de Alcool. Boletim Oficial de República de Cabo Verde, 2019.
- CABO VERDE. **Lei n.º 11/2015**, 12 de Fevereiro de 2015. Regime Jurídico de Produção de Aguardente de Cana-de-Açúcar/Grogue. Boletim Oficial de República de Cabo Verde, 2015.
- CAMPOS, Márcio D’Olne. Etnociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas? In: AMOROZO, Maria Christina de Mello; MING, Lin Chau; SILVA, Sandra Maria Pereira (Orgs.). **Métodos de Coleta e Análise de Dados em Etnobiologia, Etnoecologia e Disciplinas Correlatas**. Rio Claro: UNESP/CNPq, 2002. p. 47-91.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. São Paulo: EdUSP, 2003.

CARVALHO, Edgar de Assis. Cultura Científica e Cultura das Humanidades: uma religação necessária para o século XXI. In: DANTAS, Aldo. **Desafios e Perspectivas das Ciências Humanas na contemporaneidade**. Natal: EDUFRN, 2017.

CMMD. Comissão Mundial sobre o Meio ambiente e Desenvolvimento. **Nosso futuro comum**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1991.

CÓRDULA, Eduardo Beltrão de Lucena; NASCIMENTO, Glória Cristina Cornélio do; LUCENA, Reinaldo Paiva Farias de. Comunidade, Meio Ambiente e Etnociência: saberes locais na conservação dos recursos naturais. **Revista Brasileira de Educação Ambiental**, São Paulo, v. 13, n. 2, p.85-103, nov. 2018.

COSTA, Ronaldo Gonçalves Andrade. Os Saberes Populares da Etnociência no Ensino das Ciências Naturais: uma proposta didática para aprendizagem significativa. **Revista Didática Sistêmica**, Rio Grande-RS, v. 8, jul.-dez. 2008.

D' AMBROSIO, Ubiratan. Sociedade, Cultura, Matemática e seu Ensino. **Educação e Pesquisa**, 31 (1), p. 99-120, 2005.

DIAS, Alexandra Soveral; JANEIRA, Ana Luísa. Entre ciências e Etnociências. **Episteme**, Porto Alegre, n. 20, Suplemento Especial, p.107-127, jan.-jun. 2005.

DIEGUES, Antônio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sergio Vieira; SILVA, Viviane Capezzuto Ferreira; FIGOLS, Francisca Aida Barboza; ANDRADE, Daniela. **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. COBIO-Coordenadoria da Biodiversidade. NUPAUB - Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras. São Paulo, 1999.

DIOP, Cheikh Anta. A origem dos antigos egípcios. IN: MOKHTAR, G.(Org). **História Geral da África: A África antiga**. São Paulo: Ática, 1983, p. 39-70.

DIOP, Cheikh Anta. **A Origem Africana da Civilização: mito ou realidade**. Trad. Mercer Cook. Westport: Lawrence Hill, 1974.

DOMINGOS, Luis Tomas. A visão africana em relação à natureza. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá (Pr), v. 3, n. 9, p. 1-11, 9 jan. 2011.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face**. Texto apresentado na mesa de escritoras convidadas do Seminário Nacional X Mulher e Literatura – I Seminário Internacional Mulher e Literatura/UFPB – 2003.

ÉVORA, Ivete Maria Fortes. **A Produção da Aguardente na Ilha de Santo Antão e o seu Contrabando nos meados do século XX: um olhar histórico**. 2006. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura em Ensino de História, Departamento de História e Filosofia, Instituto Superior de Educação, Praia, 2006.

EZEAGBASILI, Nwankwo. **African Science: Myth or Reality**. New York: Vantage, 1977.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad.: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIA, José Henrique de. Por uma Teoria Crítica da Sustentabilidade. **Organizações e Sustentabilidade**, Londrina, v. 2, n. 1, p.2-25, 13 jun. 2014.

FEIL, Alexandre André; SCHREIBER, Dusan. Sustentabilidade e desenvolvimento sustentável: desvendando as sobreposições e alcances de seus significados. **Cadernos Ebape.br**, [s.l.], v. 15, n. 3, p.667-681, jul. 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1679-395157473>.

FERREIRA, Aurélio Buarque Holanda. **Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 5. ed. Curitiba, Paraná: Positivo Livros, 2010.

FONSECA, Denise. Discutindo os termos de uma equação de congruência: cultura e desenvolvimento sustentável. **Em Debate**. Revista Eletrônica do Departamento de Serviço Social, PUC-Rio, n. 1, ano 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. Editora Paz e Terra, 2014

GERMANO, José Wellington. Cânone Colonial: violência epistêmica e a injustiça cognitiva na América Latina. In: DANTAS, Aldo. **Desafios e Perspectivas das Ciências Humanas na contemporaneidade**. Natal: EDUFRN, 2017.

GOMES, Alberto Albuquerque. Estudo de Caso - Planejamento e Métodos. Nuances: **Estudos Sobre Educação**, SP, v. 15, n. 16, p.215-221, jan. 2008.

GONDIM, Maria Stela da Costa; MÓL, Gerson de Souza. Saber Popular e ensino de ciências: possibilidades para um trabalho interdisciplinar. In: **Anais Encontro Nacional de Ensino de Química**, 14, 2008, Curitiba. Anais. Curitiba, 2008.

GOODLAND, Robert. **Environmentally Sustainable Economic Development**: Building on Brundtland. Paris: UNESCO, 1991.

GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Selected Subaltern Studies**. New York: Oxford University Press, 1988.

GUILHERME, Marcia Lucia. **A Sustentabilidade sob a ótica do Global e do Local, em Projetos de Execução Descentralizada**. 2003. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2003.

HINZ, Roberta Tomasi Pires; VALENTINA, Luiz V. Dalla; FRANCO, Ana Claudia. Sustentabilidade ambiental das organizações através da produção mais limpa ou pela Avaliação do Ciclo de Vida. **Estudos Tecnológicos**, v. 2, n. 2, p.91-98, dez. 2006.

JACOBI, Pedro. Educação Ambiental, Cidadania w Sustentabilidade. **Cadernos de Pesquisa**, v. 4, n. 118, p.189-205, mar. 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.

LOPES, Alexandrino Moreira; BRAGA, João Philipe Macedo Braga; MARTINS, Elcimar Simão Martins; DOMINGOS, Luís Tomás. Etnociência: o ciclo sustentável da produção de grogu pelo trapitxi de Cabo Verde. In: SILVA, Geranilde Costa e Silva; SANTOS; José Cleiton Sousa dos. **Ciência, tecnologia e engenharia para o desenvolvimento sustentável**. Fortaleza: Imprece, 2019, p. 347-359.

LOPES, Alexandrino Moreira. **Física no Trapitxi: Etnociência e Transposição Didática para uma nova abordagem no processo de ensino aprendizagem**. 2017. TCC (Graduação) - Curso de Ciências da Natureza e Matemática com habilitação em Física, Instituto de Ciências Exatas, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, Redenção, 2017.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. 2. ed. São Paulo: EPU, 2012.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnica de pesquisa**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

MARQUES, J. G. W. **Aspectos ecológicos na etnoictiologia dos pescadores do complexo estuarino-lagunar Mundaú-Manguaba**. 1991, Tese (Doutorado em Ecologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991.

MARTINE, George. **População, meio ambiente e desenvolvimento: o cenário global e nacional**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

MARTINS, Elcimar Simão et al. (Etno) Ciência Africana: Uma Epistemologia a Partir Do Pensamento Dos Dogons. **Revista da Abpn**, v. 11, p. 71-89, dez. 2019.

MARTINS, Elcimar Simão; FREIRE, Jacqueline Cunha da Serra; LOPES, Alexandrino Moreira; ALEXANDRE, Valdilane Santos. Protagonismo Juvenil na Diáspora: a experiência das Festas da Independência na UNILAB. In: **África, migrações e suas diásporas: reflexões sobre a crise internacional e cooperação Sul-Sul**. Porto Alegre: Fi, 2017, v.1, p. 179-201.

MARTINS, Gilberto Andrade. Estudo de caso: uma reflexão sobre a aplicabilidade em pesquisas no Brasil. **Revista de Contabilidade e Organizações**, v. 2, n. 2, p. 9-18, jan./abr., 2008.

MATTA, Caroline Rodrigues. **Sustentabilidade Ou Sustentabilidades? A Conceituação do termo pelos pesquisadores em Educação Ambiental**. 2013. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Educação Ambiental, Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande - FURG, Rio Grande, 2013.

MAZAMA, Ama. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: Nascimento, Elisa Larkin. (org.). In. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MEDEIROS, Maria Franco Trindade; HANAZAKI, Natalia. **Etnobotânica Histórica: princípios e procedimentos**. Recife, PE: NUPEEA, 2009.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008.

MINAYO, Maria; CECÍLIA, Sousa. (org.). **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MONTEIRO, Artemisa Odila Candé. **Guiné-Bissau: Da Luta Armada à Construção do Estado Nacional - Conexões Entre o Discurso de Unidade Nacional e Diversidade Étnica (1959-1994)**. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2013.

NASCIMENTO, Glória Cristina Cornélio. O Conhecimento Local e suas Contribuições para a Conservação. **Revista Educação Ambiental em Ação**, Novo Hamburgo-RS, v. XV, n. 59, 2017.

OKECHUKWU, Abonyi. Science and Technology Education for Sustainable Development: A Case for Ethnoscience. **ResearchGate**, 2014.

PINHEIRO, Paulo César; GIORDAN, Marcelo. O preparo do sabão de cinzas em Minas Gerais, Brasil: Do status de Etnociência à sua mediação para a Sala de Aula utilizando um Sistema Hipermídia Etnográfico. **Investigações em Ensino de Ciências**, [S.i], v. 15, n. 2, 2010.

PIRES, Fernando de Jesus Monteiro do Reis. **Da Cidade da Ribeira Grande à Cidade Velha em Cabo Verde: Análise Histórico-Formal do Espaço Urbano Séc. XV – Séc. XVIII** Câmara Municipal da Praia 2004. 2004. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade de Cabo Verde, Praia, 2004.

POMEROY, Deborah. Science Education and Cultural Diversity: mapping the field. **Studies in Science Education**, 24, p. 49-73, 1994.

QATHAFI, Muammar Al. **O Livro Verde**. [s.i]: Ridendo Castigat Mores, 1975.

RAMOSE, Mogobe. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 175-220

ROSA, Milton; OREY, Daniel Clark. Interloquções Polissêmicas entre a Etnomatemática e os Distintos Campos de Conhecimento Etno-x. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 30, n. 03, p. 63-97, set. 2014.

RUA, João. Desenvolvimento, espaço e sustentabilidades. In: RUA, João (org.). **Paisagem, espaço e sustentabilidades**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio, 2007. p. 143-194.

RUDIO, Franz Victor. **Introdução ao projeto de pesquisa científica**. 39. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, mar. 2008

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos**, p. 71-94, nov. 2007.

SANTOS, Iolanda da Silva. **Ribeira Grande: um lugar de memórias**. Análise da Gestão do Patrimônio Cultural em Cabo Verde. 2014. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Planejamento e Gestão do Território, Universidade Federal do ABC, Santo André, 2014.

SAYÃO, Moisés Nunes Ta'rikh Al-Sudan: **A Escrita Da História Numa Crônica Afronuçulmana** (TOMBUCTU, Séc. XVII). 2016. TCC (Graduação) - Curso em História, Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

SCRANTON, Laird. **The Science of the Dogon: Decoding the African mystery tradition**. Simon and Schuster, 2006.

SERRA, Ordep. Antropologia nas encruzilhadas: “Que é feito da Etnociência?” Algumas Reflexões Teóricas a partir de pesquisas sobre etnomedicina e etnobotânica no mundo do candomblé. **Revista de Ciências Sociais**, v. 32, n. 1/2, p.120-130, 2001.

SILVA, Francisca de Jesus Pimentel da; FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. Saberes de populações tradicionais: etnociência em processos de bioconservação. **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**, n. 8, 2013.

SILVA. Antônio. Leão. **Histórias de um Sahel insular**. Spleen – Edições Praia. 2. ed. Gráfica do Mindelo, Ltda. S. Vicente, 1996.

SOARES, Lissandra Vieira e MACHADO, Paula Sandrine. “Escrevivências” como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Psicologia Política**. v. 17, n. 39, 2017, p. 203-219

SOUZA, Carolina Rodrigues de et al. Identidades, Pertencimentos e as Ciências Exatas e Tecnológicas. **Revista ABPN**, [S.l.], v. 11, n. Ed. Especi, 2019, p. 252-282.

SPIVAK, Gayatri Chakrovorty. **Pode o Subalterno Falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STRACHULSKI, Juliano. Etnociências e Teoria da Complexidade: Aproximando Referenciais Para Compreender Os Conhecimentos Tradicionais. **ResearchGate**, 2017. Disponível:< <https://www.researchgate.net/publication/329896682>>. Acesso em 05 ago. 2019.

TOLEDO, Vitor M; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **La Memoria Biocultural: La importância ecológica de las sabidurías tradicionales**. Barcelona, Espanha: Icaria Editorial, 2008.

TORRES, Iraildes Caldas; BARROS, Rooney Augusto Vasconcelos; TORRES NETO, Diogo Gonzaga. **Epifanias da Amazônia**: relações de Poder, Trabalho e Práticas Sociais. Solapur (Índia); Lulu Books (USA): Laxmi Book Publication, 2016.

VARELA, Isolino da Luz Barros Lopes. **Estudo de aproveitamento de fins múltiplos da Barragem de Faveta, Ilha de Santiago (Cabo Verde) com enfoque na rega e abastecimento de água**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Ciências e Tecnologia. Universidade de Coimbra, 2014.

YIN, Roberto K. **Estudo de caso**: Planejamento e Métodos. Trad. Daniel Grassi. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

APÊNDICE

Apêndice 1 - Roteiro de entrevista

1. Dados do entrevistado.

- Nome completo:
- Nacionalidade:
- Morada:
- Idade:
- Sexo:
- Estado civil:
- Profissão:

2. Descrição do processo de produção de Grogu.

- O processo de produção de grogu.
- Os materiais utilizados no processo de produção de grogu.
- Os motivos pelos quais os produtores de grogu utilizam esses materiais nesse processo.
- Utilidade e importância desses materiais nesse processo.
- Etapas de produção de grogu (desde cultivo de cana, até o processo final de produção)
- Pessoas envolvidas para essa produção.
- Funcionalidade de cada pessoa.
- Técnicas tradicionais utilizadas na produção de grogu e como essas técnicas tradicionais funcionam.
- Comentário aberto do entrevistado.

3. Contribuições das práticas tradicionais e da sustentabilidade na produção tradicional de grogu.

- Importância desse conhecimento tradicional.
- Contribuição de produção de grogu na renda familiar desses produtores.
- Rendimento econômico da produção de grogu no município.
- Relação que a produção de grogu tem com sustentabilidade do meio ambiente.
- Impactos ambientais de produção tradicional de grogu para a natureza.
- Benefícios de produção tradicional de grogu com relação a natureza.
- Reutilização de matérias no processo de produção de grogu.
- Produção de grogu e rendimento familiar no município.
- Comentário aberto do entrevistado.

Alexandrino Moreira Lopes

ANEXO

Anexo 1 - Termos de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, Alexandrino Moreira Lopes, CPF 614.720.413-05, RNE V-920374-6, discente do Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, sob orientação do Prof. Dr. Elcimar Simão Martins e coorientação do Prof. Dr. João Philipe Macedo Braga, docentes da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, venho te convidar para participar da pesquisa "ETNOCIÊNCIAS E SUSTENTABILIDADE: CICLO SUSTENTÁVEL DA PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE", que tem como objetivo geral investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnocientíficos de agricultores cabo-verdianos para a produção manual de grogu para a sustentabilidade local. Portanto, solicito sua colaboração nesta pesquisa, aceitando participar de uma entrevista, realizada na sua residência. A entrevista será aberta e terá a duração de, aproximadamente, 40 minutos. Os dados encontrados nesta pesquisa serão utilizados para fins acadêmicos, respeitando o anonimato e a privacidade de todos(as) os(as) entrevistados(as), ou seja, os seus dados pessoais, e dos(as) demais pesquisados(as), não irão aparecer em nenhum lugar e somente a equipe executora da pesquisa poderá ter acesso a eles. Você tem o direito de decidir não participar dessa pesquisa, mas sua participação seria importante, pois você conhece a produção manual de grogu. Informo que esse trabalho é importante para discutirmos os conhecimentos dos agricultores cabo-verdianos sobre a produção manual de grogu para a sustentabilidade local. Portanto, esse estudo produzirá benefícios para o debate sobre a importância dos conhecimentos tradicionais dos agricultores cabo-verdianos sobre a produção manual de grogu para a proteção da natureza. Mesmo que aceite participar, você pode, por qualquer motivo, retirar sua autorização para esse processo a qualquer momento do andamento da pesquisa. Informo, ainda, que este estudo não oferecerá riscos físicos à sua saúde; os possíveis riscos estão relacionados ao constrangimento e desconforto ao discorrer acerca de alguma temática referente a prática de produção de grogu no seu processo manual. Para minimizar esses possíveis riscos você pode interromper a entrevista ou não falar sobre determinado assunto. Se você demonstrar constrangimento ou desconforto, interromperei a entrevista e perguntarei se você deseja continuar a atividade. As informações fornecidas serão de uso exclusivo do estudo, e divulgadas, posteriormente, como resultados de pesquisa. Ressalto que não será oferecido, nem cobrado qualquer valor financeiro, a você e a nenhum participante desta pesquisa. Assim, caso aceite, você assinará este Termo de Consentimento Livre Esclarecido em duas vias e receberá uma delas. Para maiores esclarecimentos, entrar em contato com o pesquisador responsável nos seguintes contatos: (85) 33326189 e all-lopes@hotmail.com. Em caso de dúvidas, procurar também o Comitê de Ética em Pesquisa com seres Humanos da Unilab, situado na Sala 303, 3º Andar, Bloco D, Campus das Auroras – Rua José Franco de Oliveira, s/n, CEP: 62.790-970, Redenção – Ceará – Brasil, com Tel: 3332.6190 e E-mail: cep@unilab.edu.br ou acesse a Plataforma Brasil no link: <http://aplicacao.saude.gov.br/plataformabrasil/login.jsf>

Consentimento Pós-Esclarecido

Eu, _____, portador(a) do documento de identidade número _____ afirmo que entendi que a pesquisa "ETNOCIÊNCIAS E SUSTENTABILIDADE: CICLO SUSTENTÁVEL DA PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE" é um estudo que tem como objetivo geral investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnocientíficos de agricultores cabo-verdianos para a produção manual de grogu para a sustentabilidade local. Concordo em participar da referida pesquisa, não me opondo a participar da entrevista aberta que será realizada na minha residência. Também tenho ciência que poderei retirar meu consentimento de participação a qualquer tempo do processo de pesquisa.

_____, ____ de _____ de _____.

Participante da pesquisa



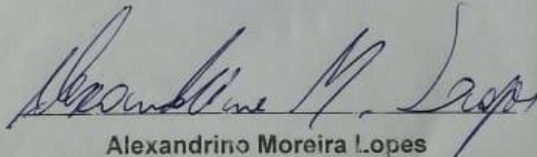
Assinatura dactiloscópica

Pesquisador responsável

Anexo 2 - Carta de Encaminhamento**CARTA DE ENCAMINHAMENTO**

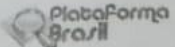
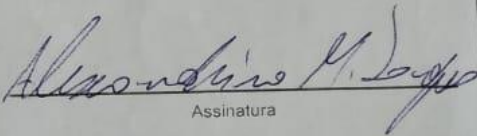
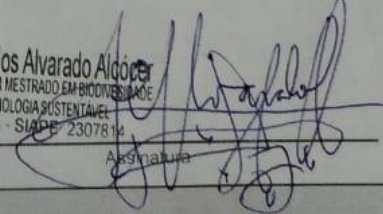
Eu, Alexandrino Moreira Lopes, discente do Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, encaminho o projeto intitulado "ETNOCIÊNCIAS E SUSTENTABILIDADE: CICLO SUSTENTÁVEL DA PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE", dissertação requerida para obtenção do título de mestre, para apreciação pelo Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos (CEP) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

Redenção, 03 de setembro de 2019.



Alexandrino Moreira Lopes
Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis

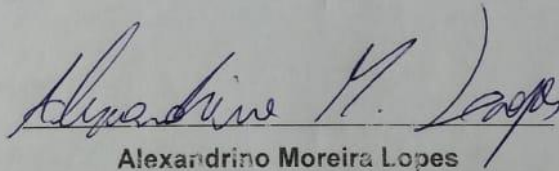
Anexo 3 - Folha de Rosto Para Pesquisa Envolvendo Seres Humanos

 MINISTÉRIO DA SAÚDE - Conselho Nacional de Saúde - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS			
1. Projeto de Pesquisa ETNOCIÊNCIAS E SUSTENTABILIDADE: CICLO SUSTENTÁVEL DA PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE			
2. Número de Participantes da Pesquisa: 30			
3. Área Temática:			
4. Área do Conhecimento: Interdisciplinar			
PESQUISADOR RESPONSÁVEL			
5. Nome: Alexandrino Moreira Lopes			
6. CPF: V920374-6		7. Endereço (Rua, n.º): Rua Castelo Branco Centro AP 225 F REDENCAO CEARA 62790000	
8. Nacionalidade: CABO-VERDIANO		9. Telefone: 85999402569	10. Outro Telefone:
		11. Email: all-lopes@hotmail.com	
<p>Termo de Compromisso: Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e a publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do projeto acima. Tenho ciência que essa folha será anexada ao projeto devidamente assinada por todos os responsáveis e fará parte integrante da documentação do mesmo.</p>			
Data: 04, 09, 2019		 Assinatura	
INSTITUIÇÃO PROPONENTE			
12. Nome: UNIVERSIDADE DA INTEGRACAO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA		13. CNPJ: 12.397.930/0001-00	14. Unidade/Orgão:
15. Telefone: (85) 3366-7368		16. Outro Telefone:	
<p>Termo de Compromisso (do responsável pela instituição): Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas Complementares e como esta instituição tem condições para o desenvolvimento deste projeto, autorizo sua execução.</p>			
Responsável: Juan Carlos Alvarado Alcázar		CPF: 137 678 398 -30	
Cargo/Função: Coordenador MASTS		 Assinatura	
Data: 04, 09, 2019			
PATROCINADOR PRINCIPAL			
Não se aplica.			

Anexo 4 - Declaração de Ausência de Ônus**DECLARAÇÃO DE AUSÊNCIA DE ÔNUS**

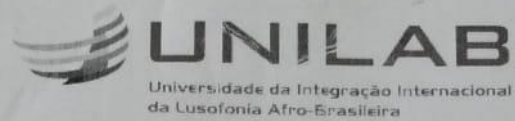
Declaro que o projeto intitulado "ETNOCIÊNCIAS E SUSTENTABILIDADE: CICLO SUSTENTÁVEL DA PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE", será executado com recursos financeiros custeados integralmente por mim, Alexandrino Moreira Lopes, discente do Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, sem qualquer ônus para os agricultores das zonas rurais que ainda dominam a prática de produção de grogu no seu processo manual na ilha de Santiago, residentes no município de Ribeira grande (Cidade Velha), bem como para a Universidade Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

Redenção, 03 de setembro de 2019.



Alexandrino Moreira Lopes
Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis

Anexo 5 - Dispensa Declaração de Anuência



DISPENSA DECLARAÇÃO DE ANUÊNCIA

Eu, Alexandrino Moreira Lopes, discente do Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, pesquisador responsável pelo projeto "ETNOCIÊNCIAS E SUSTENTABILIDADE: CICLO SUSTENTÁVEL DA PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE", declaro, para os devidos fins, que os agricultores produtores de grogu no seu processo manual residentes no município de Ribeira Grande (Cidade Velha), Ilha de Santiago, Cabo Verde, não possuem vínculo institucional ou sindical. Nesse sentido, solicito a dispensa da declaração de anuência, tendo em vista que o consentimento livre esclarecido será entendido como anuência individual do participante.

Redenção, 03 de setembro de 2019.

Alexandrino Moreira Lopes

Mestrado Acadêmico em Sociobiodiversidade e Tecnologias Sustentáveis

Anexo 6 - Parecer Consubstanciado do CEP com Pendências



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ETNOCIÊNCIAS E SUSTENTABILIDADE: CICLO SUSTENTÁVEL DA PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE

Pesquisador: Alexandrino Moreira Lopes

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 20180919.8.0000.5576

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE DA INTEGRACAO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.753.510

Apresentação do Projeto:

Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa caracterizada como um Estudo de Caso, utilizando como estratégias de aproximação com a realidade, a observação e a realização de entrevistas com pessoas que dominam a prática de produção do grogu no seu processo manual, na localidade de Cidade Velha, no município de Ribeira Grande, na Ilha de Santiago, Cabo Verde. Traz à tona a temática da etnociências. Fica claro nos elementos pré-textuais qual a natureza do projeto de dissertação de mestrado.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo geral

objetivo geral: investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnocientíficos de agricultores cabo-verdianos para a produção manual de grogu para a sustentabilidade local.

Objetivos específicos

i) refletir sobre as epistemologias de produção do conhecimento na perspectiva africana, sul-sul e dos subalternos; ii) descrever o processo de produção do grogu em sintonia com a perspectiva da sustentabilidade; iii) analisar as contribuições da Etnociências e da Sustentabilidade na produção manual do grogu em Cabo Verde.

Endereço: Avenida da Abolição, 3 Bairro: Centro Redenção UF: CE Município: REDENCAO Telefone: (85)3332-1381	CEP: 62.790-000 E-mail: cep@unilab.edu.br
---	--

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 3.753.510

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Sobre os riscos o projeto menciona que os possíveis riscos estão relacionados ao constrangimento e desconforto ao discorrer acerca de alguma temática referente a prática de produção de grogu no seu processo manual.

Quanto aos benefícios refere-se que o estudo vai de encontro com aquilo que o proponente busca e também trará "contribuições para o debate teórico das novas tecnologias sustentáveis, que pode ser desenvolvido pelo estudo da Etnociência, ou seja, a grande questão que vai gerar nessa discussão é, como podemos tirar proveitos dos conhecimentos tradicionais de diversos povos sem mesmo agredir e prejudicar a natureza num ponto catastrófico, fazendo a mesma parte da tecnologia para corresponder as necessidades dos homens atual?"

Não são descritas as medidas destinadas a redução de possíveis desconfortos e de proteção de risco.

"Toda pesquisa com seres humanos envolve risco em tipos e gradações variados. Quanto maiores e mais evidentes os riscos, maiores devem ser os cuidados para minimizá-los e a proteção oferecida pelo Sistema CEP/CONEP aos participantes. Devem ser analisadas possibilidades de danos imediatos ou posteriores, no plano individual ou coletivo. A análise de risco é componente imprescindível à análise ética, dela decorrendo o plano de monitoramento que deve ser oferecido pelo Sistema CEP/CONEP em cada caso específico" (Res. 466/12 - V).

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa demonstra relevância, quanto aos estudos em etnociências.

Na introdução constam referências relevantes sobre o objeto. Incluindo dados atualizados sobre o tema.

Há justificativa plausível para a realização do estudo e é apresentada de forma clara: parte da necessidade de uma nova epistemologia de produção de conhecimento, na qual o cunho da sua da investigação é estabelecido pela abordagem qualitativa, configurando-se em estudo de caso, pois busca especificamente investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnocientíficos

Endereço: Avenida da Abolição, 3

Bairro: Centro Redenção

UF: CE

Município: REDENCAO

Telefone: (85)3332-1381

CEP: 62.790-000

E-mail: cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 3.753.510

de agricultores cabo-verdianos para a produção manual de grogu para a sustentabilidade local.

Os objetivos estão adequados a proposta. Quanto a hipótese de pesquisa está presente nas informações básicas da pesquisa.

A metodologia deixa evidente ser um estudo que se configura como uma abordagem qualitativa, caracteriza-se como um Estudo de Caso, pois busca estudar especificamente a produção de grogu num local concreto em Cidade Velha.

Quanto ao tamanho da amostra são informados 15 participantes apenas no formulário de Informações básicas.

Está claro o local de realização da pesquisa, mas não deixa claro qual a infraestrutura necessária para as entrevistas.

A população do estudo será composta por agricultores das zonas rurais e o principal critério de escolha será os sujeitos que ainda dominam a prática de produção de grogu no seu processo manual na ilha de Santiago, especificamente no município de Ribeira grande (Cidade Velha).

Não está evidente o plano de recrutamento dos participantes.

Como critério de inclusão apresenta-se: Agricultores maiores de idade das zonas rurais, que ainda dominam a prática de produção de grogu no seu processo manual na ilha de Santiago, especificamente no município de Ribeira grande (Cidade Velha).

Como critério de Exclusão apresenta Agricultores das zonas rurais, que não dominam a prática de produção de grogu no seu processo manual na ilha de Santiago, especificamente no município de Ribeira grande (Cidade Velha). Agricultores das zonas rurais, que dominam a prática de produção de grogu no seu processo manual, mas não residem na ilha de Santiago, especificamente no município de Ribeira grande (Cidade Velha).

O instrumento de coleta de dados não está anexo ao projeto. Trata-se de entrevista e o proponente cita que por ser um trabalho de campo, buscará manter o rigor científico, organizando e agendando previamente os momentos de observação e das entrevistas, que serão gravadas e posteriormente transcritas.

Não deixa claro como serão apresentados e analisados os dados, mas discorre sobre o método de estudo de caso.

Endereço: Avenida da Abolição, 3

Bairro: Centro Redenção

CEP: 62.790-000

UF: CE

Município: REDENCAO

Telefone: (85)3332-1381

E-mail: cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 3.753.510

As questões éticas são abordadas no projeto.

A coleta de dados presentes no projeto se dará de 01/11/2019 a 31/12/2019 e não se refere a período sujeito a alteração/antecipação mediante aprovação do comitê de ética em pesquisa.

Como desfecho primário, espera-se discutir as epistemologias de produção do conhecimento na perspectiva africana, sul-sul e dos subalternos.

O orçamento não está presente e esclarece nas informações básicas que serão custeadas pelo pesquisador responsável pelo projeto, mas não apresenta valor.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

A Carta de Encaminhamento do Projeto ao CEP está presente.

Apresenta a justificativa da dispensa de DECLARAÇÃO DE ANUÊNCIA, assinada sem carimbo pelo pesquisador, considerando que a assinatura do TCLE será entendido como anuência individual do participante.

A Folha de Rosto está presente e assinada pelo pesquisador responsável, bem como assinada e carimbada pela instituição proponente.

Declaração de Ausência de Ônus foi apresentada.

Não está anexo o instrumento de coleta de dados. "Se constitui em uma pendência ética, tendo em vista que o instrumento será aplicado aos seres humanos, então os membros do CEP precisam ter acesso ao mesmo para avaliar se alguma pergunta fere algum dos princípios éticos."

Apresenta o currículo do pesquisador.

O T.C.L.E. está presente, com linguagem adequada ao perfil sócio-cultural dos participantes de pesquisas. O título da pesquisa e aparece no termo. Apresenta objetivos e os procedimentos que serão utilizados. Se expõe com clareza os benefícios da pesquisa, além dos riscos/desconfortos associados e formas de minimizá-los. Garante a liberdade do participante se recusar a participar ou retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa. Considera o caráter voluntário da participação, ausência de custos e compensações financeiras. Há a garantia de sigilo que assegure a privacidade dos participantes e quanto a confidencialidade das informações e dados envolvidos na pesquisa. Apresenta campo para local e data. Possui nome e campo para assinatura do pesquisador responsável, bem como seu endereço, contato telefônico/eletrônico e identificação da instituição a que pertence. Possui nome e campo para assinatura do participante da pesquisa, além de espaço destinado à impressão datiloscópica (caso seja necessária). Possui o endereço e telefone

Endereço: Avenida da Abolição, 3

Bairro: Centro Redenção

UF: CE

Município: REDENCAO

CEP: 62.790-000

Telefone: (85)3332-1381

E-mail: cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 3.753.510

do CEP/Unilab(Res. 466/12, IV.3; IV.5c).

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Serão consideradas pendências:

- 1) Não está anexo o instrumento de coleta de dados, nem no projeto, nem como formulário anexo.

Se constitui em uma pendência ética, tendo em vista que o instrumento será aplicado aos seres humanos, então os membros do CEP precisam ter acesso ao mesmo para avaliar se alguma pergunta fere algum dos princípios éticos.

- 2) Sobre o cronograma: a pesquisa de campo presente no cronograma é 01/11/2019 a 31/12/2019 e no texto não deixa claro o início após parecer CEP. O CEP não pode avaliar projetos cuja coleta de dados já tenha sido iniciada.

Caso a coleta ainda não tenha iniciado, deixar claro no cronograma e nos locais onde a coleta é mencionada ao longo do projeto de pesquisa e da plataforma Brasil.

- 3) Esclarecer sobre a abordagem para o recrutamento e os locais as entrevistas e sobre a gravação das entrevistas.

- 4) Esclarecer se serão entrevistados agricultores menores de 18 anos, pois se assim acontecer é necessário adequar o os critérios de exclusão, algumas informações no projeto e na plataforma Brasil e o TCLE.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BASICAS_DO_PROJETO_1424202.pdf	04/09/2019 14:34:48		Aceito
Folha de Rosto	01011005.PDF	04/09/2019 14:34:31	Alexandrino Moreira Lopes	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Qualificacao_Alexandrino.pdf	03/09/2019 11:06:15	Stallone da Costa Soares	Aceito

Endereço: Avenida da Abolição, 3

Bairro: Centro Redenção

CEP: 62.790-000

UF: CE

Município: REDENCAO

Telefone: (85)3332-1381

E-mail: cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 3.753.510

Outros	01011002.PDF	03/09/2019 11:01:53	Stallone da Costa Soares	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_CORRIGIDO.pdf	03/09/2019 10:55:36	Stallone da Costa Soares	Aceito
Outros	Lattes_Alexandrino_Moreira_Lopes.pdf	03/09/2019 10:11:45	Stallone da Costa Soares	Aceito

Situação do Parecer:

Pendente

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

REDENCAO, 09 de Dezembro de 2019

Assinado por:

EMANUELLA SILVA JOVENTINO MELO
(Coordenador(a))

Endereço: Avenida da Abolição, 3

Bairro: Centro Redenção

CEP: 62.790-000

UF: CE

Município: REDENCAO

Telefone: (85)3332-1381

E-mail: cep@unilab.edu.br

Anexo 7- Parecer Consubstanciado do CEP Aprovado



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ETNOCIÊNCIAS E SUSTENTABILIDADE: CICLO SUSTENTÁVEL DA PRODUÇÃO DE GROGU EM CABO VERDE

Pesquisador: Alexandrino Moreira Lopes

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 20180919.8.0000.5576

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE DA INTEGRACAO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.753.510

Apresentação do Projeto:

Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa caracterizada como um Estudo de Caso, utilizando como estratégias de aproximação com a realidade, a observação e a realização de entrevistas com pessoas que dominam a prática de produção do grogu no seu processo manual, na localidade de Cidade Velha, no município de Ribeira Grande, na Ilha de Santiago, Cabo Verde. Traz à tona a temática da etnociências. Fica claro nos elementos pré-textuais qual a natureza do projeto de dissertação de mestrado.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo geral

objetivo geral: investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnocientíficos de agricultores cabo-verdianos para a produção manual de grogu para a sustentabilidade local.

Objetivos específicos

i) refletir sobre as epistemologias de produção do conhecimento na perspectiva africana, sul-sul e dos subalternos; ii) descrever o processo de produção do grogu em sintonia com a perspectiva da sustentabilidade; iii) analisar as contribuições da Etnociências e da Sustentabilidade na produção manual do grogu em Cabo Verde.

Endereço: Avenida da Abolição, 3

Bairro: Centro Redenção

UF: CE

Telefone: (85)3332-1381

CEP: 62.790-000

Município: REDENCAO

E-mail: cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.091.424

dos

subalternos; ii) descrever o processo de produção do grogu em sintonia com a perspectiva da sustentabilidade; iii) analisar as contribuições da Etnociências e da Sustentabilidade na produção manual do grogu em Cabo Verde.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Sobre os riscos o projeto menciona que os possíveis riscos estão relacionados ao constrangimento e desconforto ao discorrer acerca de alguma temática referente a pratica de produção de grogu no seu processo manual.

Para minimização dos riscos consta no TCLE:

Para minimizar esses possíveis riscos você pode interromper a entrevista ou não falar sobre determinado assunto. Se você demonstrar constrangimento ou desconforto, interrompere a entrevista e perguntarei se você deseja continuar a atividade.

Quanto aos benefícios refere-se que o estudo vai de encontro com aquilo que o proponente busca e também trará "contribuições para o debate teórico das novas tecnologias sustentáveis, que pode ser desenvolvido pelo estudo da Etnociência, ou seja, a grande questão que vai gerar nessa discussão é, como podemos tirar proveitos dos conhecimentos tradicionais de diversos povos sem mesmo agredir e prejudicar a natureza num ponto catastrófico, fazendo a mesma parte da tecnologia para corresponder as necessidades dos homens atual?"

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa demonstra relevância, quanto aos estudos em etnociências.

Na introdução constam referências relevantes sobre o objeto. Incluindo dados atualizados sobre o tema.

Endereço: Avenida da Abolição, 3
Bairro: Centro Redenção CEP: 62.790-000
UF: CE Município: REDENCAO
Telefone: (85)3332-1381 E-mail: cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.081.484

Há justificativa plausível para a realização do estudo e é apresentada de forma clara: parte da necessidade de uma nova epistemologia de produção de conhecimento, na qual o cunho da sua da investigação é estabelecido pela abordagem qualitativa, configurando-se em estudo de caso, pois busca especificamente investigar os limites e as possibilidades dos conhecimentos etnoscience de agricultores cabo-verdianos para a produção manual de grogu para a sustentabilidade local.

Os objetivos estão adequados a proposta. Quanto a hipótese de pesquisa está presente nas informações básicas da pesquisa.

A metodologia deixa evidente ser um estudo que se configura como uma abordagem qualitativa, caracteriza-se como um Estudo de Caso, pois busca estudar especificamente a produção de grogu num local concreto em Cidade Velha.

Quanto ao tamanho da amostra são informados 15 participantes apenas no formulário de Informações básicas.

Está claro o local de realização da pesquisa.

A população do estudo será composta por agricultores das zonas rurais e o principal critério de escolha será os sujeitos que ainda dominam a prática de produção de grogu no seu processo manual na ilha de Santiago, especificamente no município de Ribeira grande (Cidade Velha).

Como critério de inclusão apresenta-se: Agricultores maiores de idade das zonas rurais, que ainda dominam a pratica de produção de grogu no seu processo manual na ilha de Santiago, especificamente no município de Ribeira grande (Cidade Velha).

Como critério de Exclusão apresenta Agricultores das zonas rurais, que não dominam a pratica de produção de grogu no seu processo manual na ilha de Santiago, especificamente no município de Ribeira grande (Cidade Velha). Agricultores das zonas rurais, que dominam a pratica de produção de grogu no

Endereço: Avenida da Abolição, 3

Bairro: Centro Redenção

UF: CE

Município: REDENCAO

CEP: 62.790-000

Telefone: (85)3332-1381

E-mail: cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.091.424

seu

processo manual, mas não residem na ilha de Santiago, especificamente no município de Ribeira grande (Cidade Velha).

O instrumento de coleta de dados está anexo ao projeto. Trata-se de entrevista e o proponente cita que por ser um trabalho de campo, buscará manter o rigor científico, organizando e agendando previamente os momentos de observação e das entrevistas, que serão gravadas e posteriormente transcritas.

As questões éticas são abordadas no projeto.

Conforme o cronograma anexo ao projeto de pesquisa consta que a coleta de dados somente terá início no dia 29/06/2020, ou seja, respeitando o período de tramitação no CEO.

Como desfecho primário, espera-se discutir as epistemologias de produção do conhecimento na perspectiva africana, sul-sul e dos subalternos.

O orçamento está presente e esclarece nas informações básicas que serão custeadas pelo pesquisador responsável pelo projeto.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

A Carta de Encaminhamento do Projeto ao CEP está presente.

Apresenta a justificativa da dispensa de DECLARAÇÃO DE ANUÊNCIA, assinada sem carimbo pelo pesquisador, considerando que a assinatura do TCLE será entendido como anuência individual do participante.

A Folha de Rosto está presente e assinada pelo pesquisador responsável, bem como assinada e carimbada pela instituição proponente.

Declaração de Ausência de Ônus foi apresentada.

Está anexo o instrumento de coleta de dados.

Apresenta o currículo do pesquisador.

O T.C.L.E. está presente, com linguagem adequada ao perfil sócio-cultural dos participantes de pesquisas.

O título da pesquisa e aparece no termo. Apresenta objetivos e os procedimentos que serão

Endereço: Avenida da Abolição, 3

Bairro: Centro Redenção

UF: CE

Município: REDENCAO

CEP: 62.790-000

Telefone: (85)3332-1381

E-mail: cep@unilab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.091.494

utilizados. Se

expõe com clareza os benefícios da pesquisa, além dos riscos/desconfortos associados e formas de minimizá-los. Garante a liberdade do participante se recusar a participar ou retirar seu consentimento em qualquer fase da pesquisa. Considera o caráter voluntário da participação, ausência de custos e compensações financeiras. Há a garantia de sigilo que assegure a privacidade dos participantes e quanto a confidencialidade das informações e dados envolvidos na pesquisa. Apresenta campo para local e data. Possui nome e campo para assinatura do pesquisador responsável, bem como seu endereço, contato telefônico/eletrônico e identificação da instituição a que pertence. Possui nome e campo para assinatura do participante da pesquisa, além de espaço destinado à impressão datiloscópica (caso seja necessária). Possui o endereço e telefone do CEP/Unilab(Res. 466/12, IV.3; IV.5c).

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Sem pendências ou inadequações éticas.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1424202.pdf	13/05/2020 18:22:18		Aceito
Outros	Roteiro_de_Entrevista.pdf	13/05/2020 18:20:46	Alexandrino Moreira Lopes	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Texto_corrigido_Qualificacao_Alexandrino.pdf	13/05/2020 18:19:23	Alexandrino Moreira Lopes	Aceito
Folha de Rosto	01011005.PDF	04/09/2019 14:34:31	Alexandrino Moreira Lopes	Aceito
Outros	01011002.PDF	03/09/2019	Stallone da Costa	Aceito

Endereço: Avenida da Abolição, 3

Bairro: Centro Redenção

UF: CE

Telefone: (85)3332-1381

CEP: 62.790-000

Município: REDENCAO

E-mail: cep@unitab.edu.br

UNIVERSIDADE DA
INTEGRAÇÃO
INTERNACIONAL DA
LUSOFONIA AFRO-



Continuação do Parecer: 4.091.494

Outros	01011002.PDF	11:01:53	Soares	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_CORRIGIDO.pdf	03/09/2019 10:55:36	Stallone da Costa Soares	Aceito
Outros	Lattes_Alexandrino_Moreira_Lopes.pdf	03/09/2019 10:11:45	Stallone da Costa Soares	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

REDENCAO, 16 de Junho de 2020

Assinado por:
EMANUELLA SILVA JOVENTINO MELO
(Coordenador(a))

Endereço: Avenida da Abolição, 3
Bairro: Centro Redenção CEP: 62.790-000
UF: CE Município: REDENCAO
Telefone: (85)3332-1381 E-mail: cep@unilab.edu.br