

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO – UFES
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS – CCHN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
DOUTORADO EM GEOGRAFIA**

MARIANA VILHENA DE FARIA

**DESLOCAR OS PENSAMENTOS: CAMPESINATO, TRANSIÇÃO
AGROECOLÓGICA E RELACIONALIDADE NA ZONA DA MATA DE
MINAS GERAIS**

Vitória/ES

Setembro, 2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA



MARIANA VILHENA DE FARIA

**DESLOCAR OS PENSAMENTOS: CAMPESINATO, TRANSIÇÃO
AGROECOLÓGICA E RELACIONALIDADE NA ZONA DA MATA DE MINAS
GERAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da
Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a
obtenção do título de doutora em Geografia

Orientador: Dr. Paulo Cesar Scarim

Vitória/ES

Setembro, 2021

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

F224d Faria, Mariana Vilhena de, 1987-
Deslocar os pensamentos: campesinato, transição agroecológica
e relacionalidade na Zona da Mata de Minas Gerais / Mariana
Vilhena de Faria. - 2021.
178 f. : il.

Orientador: Paulo Cesar Scarim.
Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Agricultura familiar. 2. Ecologia Agrícola. 3. Geografia. 4.
Antropologia. I. Scarim, Paulo Cesar. II. Universidade Federal
do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.
Título.

CDU: 91

Mariana Vilhena de Faria

**“DESLOCAR OS PENSAMENTOS: CAMPESINATO,
TRANSIÇÃO AGROECOLÓGICA E RELACIONALIDADE
NA ZONA DA MATA DE MINAS GERAIS”**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutora em Geografia.

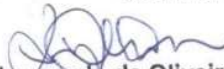
Aprovada em 29 de setembro de 2021.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Paulo César Scarim (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão Examinadora

Prof. Dr. Igor Martins Medeiros Robaina (UFES)
Examinador Titular Interno


Profa. Dra. Marilda Teles Maracci (UFV)
Examinadora Titular Externa


Prof. Dr. Leonardo de Oliveira Carneiro (UFJF)
Examinador Titular Externo


Profa. Dra. Cristiane Bremenkamp Cruz
Examinadora Titular Externa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por IGOR MARTINS MEDEIROS ROBAINA - SIAPE 1730487 Departamento de Geografia - DG/CCHN Em 30/11/2021 às 07:02

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/318938?tipoArquivo=O>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
PAULO CESAR SCARIM - SIAPE 2290603
Departamento de Geografia - DG/CCHN
Em 30/11/2021 às 09:56

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/319116?tipoArquivo=O>



Em memória de minha mãe, Ana Maria Vilhena, e de Seu Antônio Dorico Braga, aqueles cuja beleza e força ancestral movimentam (meu) mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço intensamente a todos e todas com quem cruzei caminhos ao longo desses últimos anos e que me ajudaram - da forma como era possível para cada um - a construir um pedacinho deste trabalho e, também da minha vida. Com alegria, reconheço e trago à memória muitas pessoas que me deram as mãos e possibilitaram a finalização dessas páginas. Sou especialmente grata aos agricultores e agricultoras que praticam a Agroecologia e ao professor Paulo Cesar Scarim, pela liberdade que me concedeu de poder ser quem sou. Esta tese é fruto de experiências imensamente coletivas.

“Ah, eu sei que não é possível. Não me assente o senhor por beócio. Uma coisa é pôr ideias arranjadas, outra é lidar com país de pessoas, de carne e sangue, de mil-e-tantas misérias...”

(João Guimarães Rosa)

“Que tudo é desse mundo
Surpresa também
Espinho é bem mais fundo
Destino também
O amor tá quase mudo
Minha voz também
Cruel é isso tudo”

(Sérgio Sampaio)

RESUMO

A partir do compartilhamento de trajetórias com o campesinato e com o Movimento Agroecológico da Zona da Mata de Minas Gerais, produzem-se efeitos relacionais capazes de modificar as maneiras como habitamos o mundo. Por isso, pergunta-se: o que os camponeses fazem ao pensamento? A discussão assume maior relevância diante da catástrofe ambiental de nosso tempo, na qual o reconhecimento da dignidade de tudo o que vive torna-se uma importante tarefa para vivermos e morreremos bem, apresentando-se ainda como principal característica de processos de transição agroecológica. Através da construção desses processos em uma comunidade quilombola, da realização de uma festa na roça e de um curso de terapias camponesas, busco narrar distintos momentos de produção da Agroecologia, cujas potencialidades indicam a presença da relacionalidade como elemento central de modos de vida camponeses. Dessa forma, a condição relacional da vida é o principal aprendizado e a derivação mais importante do encontro entre uma pesquisadora e a Agroecologia, desdobrando-se em transformações nos mais diferentes aspectos de nossas existências.

Palavras-chave: transição agroecológica; campesinato; relacionalidade.

ABSTRACT

The sharing of trajectories with peasants and with the Zona da Mata Agroecological Movement in Minas Gerais results in relational effects that are capable of modifying the ways in which we inhabit the world. Therefore, the question is: how do peasants contribute to knowledge building? The discussion is increasingly relevant in face of the environmental catastrophe of our time, in which the recognition of the dignity of every living being becomes key for us to live and die well. Dignity for all beings is still one of the main characteristic of the agroecological transition process. Through the construction of agroecological transition processes in a *quilombola* community, the organisation of a party in the countryside and a course of peasant therapies, I seek to narrate different moments of Agroecology production. Thus, I disseminate potentialities that manifest the presence of relationality as a central element of the peasant way of life. The relational condition of life is the main learning outcome and the most important result of the encounter between a researcher and Agroecology, unfolding in transformations in the most different aspects of our existence.

Keywords: agroecological transition; peasants; relationality.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Trajetórias espaciais da Rede Sapoqui e a Comunidade do Córrego da Pimenta – Orizânia-MG.....	46
Mapa 2 – Localização da Comunidade Quilombola São Pedro de Cima.....	70
Mapa 3 – Mapa de migração da população da Comunidade Quilombola São Pedro de Cima.. ..	99
Mapa 4 – Trocas, doações e compras alimentares – Festa da Fogueira de São Pedro, 2018.	122

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Agricultor no distrito de Belisário, Muriaé-MG e cartaz da Marcha das Margaridas, 2015..	26
Figura 2 – Ato público no distrito de Belisário, município de Muriaé, contra as investidas da Companhia Brasileira de Alumínio (CBA), novembro de 2016.....	34
Figura 3 – Geodésica feita a partir do entrelaçamento do bambu.	37
Figura 4 – Colmeias de abelhas Jataí, no Sítio da Palhinha, Alvorada, Carangola (MG).....	41
Figura 5 – Saberes e fazeres no Córrego da Pimenta, Orizânia-MG: (a) Preparo artesanal de carne fresca e cozimento na fogueira. (b) Processo de secagem da carne.....	47
Figura 6 – Representação do momento ambiental atual por Carlinhos Gomes-Carangola/MG.666	
Figura 7 – “Os meninos”: da esquerda para a direita, Paulão, Seu Geraldo, Seu Antônio Dorico, eu, Seu Antônio da Pimenta e Nenê.	95
Figura 8 – Ilustração da mesa de alimentos servida na festa da Fogueira do Farinhada, 2018.	123
Figura 9 – Argilas utilizadas para tratamento terapêutico.....	143
Figura 10 – Momento de Mística ao longo do curso de Terapias Tradicionais na Escola Maju. Fonte: Acervo da autora.	148

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: A CONSTRUÇÃO DE UM OBJETO DE PESQUISA.....	15
PARTE 1 – PERCURSOS.....	15
1.1 O QUE PODE A UNIVERSIDADE?	15
1.2 CRISE E SURGIMENTO DA AGROECOLOGIA.....	29
1.3 PONTOS DE VIVÊNCIA E DE PARTIDA NA CONSTRUÇÃO DO MOVIMENTO AGROECOLÓGICO.....	35
PARTE 2: PANO DE FUNDO	48
1.4 O PLANTATIONOCENO	48
1.5 EXCEPCIONALISMO HUMANO	53
1.6 VIRADA ONTOLÓGICA E TRANSIÇÃO AGROECOLÓGICA.....	60
CAPÍTULO 2 – AGROECOLOGIA NO QUILOMBO SÃO PEDRO DE CIMA – DIVINO-MG: TRAJETÓRIAS DE VIDA E CONHECIMENTO.....	69
2.1 PRODUÇÃO COMPARTILHADA DO CONHECIMENTO ACADÊMICO	71
2.2 INSERÇÃO DO MOVIMENTO AGROECOLÓGICO NA CSPC E AS CONTRIBUIÇÕES DA COMUNIDADE PARA O MOVIMENTO AGROECOLÓGICO ..	79
2.3 DE SÃO PEDRO DE CIMA PARA O MUNDO: ENSINAMENTOS DO CENTENÁRIO DE SEU ANTÔNIO DORICO	89
CAPÍTULO 3 – FESTEJAR PARA PASSAR PELO PLANTATIONOCENO: TRANSIÇÃO AGROECOLÓGICA DA ALIMENTAÇÃO NA FESTA DA FOGUEIRA DE SÃO PEDRO, EM ESPERA FELIZ-MG.....	104
3.1 A FESTA COMO UMA EXPERIÊNCIA COLETIVA EM (PERMANENTE) CONSTRUÇÃO.....	108
3.2 TRANSIÇÃO AGROECOLÓGICA: REDES ALIMENTARES X SUPERMERCADO	115
3.3 FESTEJAR PARA TRANSFORMAR A VIDA: O PAPEL DE UMA CELEBRAÇÃO EM NOSSO TEMPO	126
CAPÍTULO 4 – TERAPIAS CAMPESINAS DE PRODUÇÃO DE SAÚDE.....	131
4.1 UMA TRAJETÓRIA DE DESCONEXÃO: O INDIVIDUALISMO	131
4.2 RESTABELECENDO A COMUNICAÇÃO.....	140
4.2.1 Práticas e elementos de conexão: sobre o exercício de se relacionar	143
4.3 O AMOR COMO PRÁTICA RELACIONAL.....	157
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	163
REFERÊNCIAS	172

1 INTRODUÇÃO: A CONSTRUÇÃO DE UM OBJETO DE PESQUISA

PARTE 1 – PERCURSOS

1.1 O QUE PODE A UNIVERSIDADE?

Como é que se constrói um objeto de pesquisa? Alguma coisa da realidade que seja observada e depois salte desses olhos para o papel. Como é que se recorta a realidade? Como é que se trabalha para fazer a naturalidade do movimento da vida se tornar um pedaço, uma investigação?

Em seguida, como é que os esforços para dar conta de responder às primeiras questões se tornam aceitáveis perante um grupo de professores que, já tendo respondido estas perguntas algumas vezes, estão considerados aptos a julgar suas reflexões e formatos de pensamentos? Como é que faço para tornar legítimo meu próprio processo de pesquisa e escrita? Além, como construo um objeto de pesquisa e consigo tratá-lo bem do início ao fim, fazendo-o viver, sem que a instituição o mate?

O início. Começar qualquer projeto é sempre um grande desafio, terminar também. Temo ter tanta coisa vivida para falar e tanta necessidade de botá-las para fora, compartilhá-las, que não consiga nunca parar de dizer ou, então, que não consiga dizer nada.

Começo a escrever este trabalho trazendo estes primeiros autoquestionamentos, afetada pelo presente que recebi de um amigo em janeiro de 2018, no alto verão de Vitória, Espírito Santo: uma tradução não publicada do livro “As fazedoras de história: o que as mulheres fazem ao pensamento?”, de Isabelle Stengers e Vinciane Despret (2011), musas inspiradoras que, certamente, estarão presentes ao longo de toda a tese, direta ou indiretamente. Inspiradas por Virginia Woolf, isto é, buscando articularem-se com os pensamentos dessa autora e fazendo-os continuarem, Stengers e Despret perguntam-se e perguntam a outras cientistas: o que as mulheres fazem ao pensamento?

Para isso, colocam em xeque as maneiras de estar na Universidade e o que aqueles e aquelas que historicamente estiveram fora dela, especialmente as mulheres, estão transformando a partir do momento em que conseguiram adentrar e fazer ou não parte “da

procissão dos homens cultos”, discutindo as alegrias e dificuldades inerentes à decisão de permanecer no mundo acadêmico.

Assim como todo o diálogo estabelecido ao longo da obra, *criar* é o verbo que nos orienta. Dessa maneira, é possível transformar as perguntas que as duas nos trazem, mesmo porque, de acordo com as autoras, não se trata de uma pesquisa de opinião, mas de elaborar outras versões e suscitar o que cada um(a) de nós experimenta na criação do conhecimento acadêmico.

Pensando muito, já que “pensar, nós devemos”, acredito que as primeiras dificuldades que tive quando ingressei, em 2006, no curso de Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), na Zona da Mata de Minas Gerais, dizem respeito às tentativas de retirar do meu real, ou seja, de minha vida, uma possibilidade de pesquisa. Por isso, as perguntas iniciais.

Em setembro de 2007, visitei pela primeira vez a Comunidade Quilombola de São Pedro de Cima (CSPC), localizada na Zona rural do município de Divino (MG), ao longo de um trabalho de campo para a disciplina de Geografia Agrária. Em 2008, voltei com meus “calouros” e, a partir de então, muita coisa mudou. Juntamente com um grupo de amigos, também estudantes de Geografia, sentimos a necessidade de escrever um projeto de extensão que desse conta de construir com a comunidade ações ligadas à preservação da memória do povo negro e também à transição agroecológica. Em 2009, o primeiro projeto foi aprovado e financiado pelo Ministério da Cultura.

Passamos três anos indo e vindo de São Pedro de Cima, convivendo, aprendendo, estabelecendo diversas parcerias com outras Universidades, sindicatos rurais e ONGs, e, principalmente, aproximando-nos das realidades da roça e da Agroecologia. Criamos ainda o Ewé, núcleo de Agroecologia da UFJF. Durante esse tempo, eu queria apenas viver e conhecer vivendo. Não sabia como fazer para conhecer através da Universidade, sentia enorme dificuldade em transformar os dias que passávamos juntos em São Pedro de Cima em qualquer questão de pesquisa ou processo de escrita, a não ser os diários de campo.

Por um lado, não posso dizer que a realidade rural se apresentava para mim pela primeira vez. Nascida em um município minúsculo do Sul de Minas Gerais, as lavouras de café e as escolas do campo apareceram muito cedo em minha trajetória. Meus pais, como muitos brasileiros nascidos na década de 1950, migraram para a cidade grande em busca de uma vida “melhor”. Morando em São José dos Campos, no interior do estado de São Paulo, fui me distanciando cada vez mais da roça e voltar a ela, por intermédio da Universidade, da Geografia

e da Comunidade de São Pedro de Cima, foi o início da reativação de um processo de reconexão com a vida. Jamais fomos modernos, diria Bruno Latour (2011).

Enquanto meus colegas de curso escreviam suas monografias que, posteriormente, viraram dissertações e outros trabalhos sobre comunidades quilombolas e temas correlatos, os quais discutiremos um pouco no segundo capítulo desta tese, eu ajudava a organizar as idas ao campo e toda a logística necessária. Era uma época próspera na Universidade e recebíamos recursos para levar muitos pesquisadores a campo, o que nos demandava certa organização. Além disso, produzia outros tipos de publicações¹ e conversava muito com os habitantes de São Pedro de Cima. Pouco a pouco, a Agroecologia se apresentava, mas para o momento era isso.

Paralelamente, comecei a trabalhar em outro projeto de pesquisa, estudando a cidade e as formas de apropriação do espaço urbano pelas juventudes. Curiosamente, na cidade, era menos difícil para mim, distanciar-me de meus interlocutores de pesquisa, diferenciar-me deles em alguma medida, e aproveitar nossa convivência para produzir conhecimento acadêmico. Por isso, para a dissertação de mestrado, investiguei como os jovens utilizavam as praças de Juiz de Fora, procurando mostrar a importância dos espaços públicos de uma cidade. Minha pesquisa valorizava a alteridade, dando atenção para a potência política da convivência com o outro e com o que é diferente de nós, *já* sinalizando – por meio do pensamento de Hannah Arendt –, para o fato de que não existimos sozinhos.

Como faço também agora, era só contando histórias que eu conseguia me sentir à vontade para produzir conhecimento e criar minha própria forma de fazer isso. Passei alguns meses frequentando duas praças juiz-foranas, conversando com meninos e meninas e, depois, longas noites e madrugadas descrevendo essa experiência na escrita da dissertação. Nos bastidores acadêmicos, houve quem chamasse meu esforço e minha tentativa de transformação desses relatos em saberes acadêmicos de “um pouco de nada”. Nesse sentido, a experiência de estar na Universidade e buscar algum tipo de encaixe e aceitação mostrava-se bastante dolorida.

Também me diziam que eu tinha lido mal Hannah Arendt, o que não descarto que pode acontecer. Todos(as) nós, em diversos momentos da vida, da escola básica à pós-graduação, precisamos de ajuda para aprender coisas e compreender pensamentos. Entretanto, parece-me que, em algumas ocasiões, importou mais uma competição sobre quem sabe mais e melhor sobre um(a) autor(a) em detrimento da escuta sobre os lugares aos quais o pensamento pode

¹ “Atlas Geográfico Cultural da Comunidade de São Pedro de Cima” e “São Pedro de Cima: o nosso lugar”, cartilha de saberes da comunidade, ambos produzidos no Laboratório de Territorialidades Urbano-Regionais/UFJF.

levar cada uma que o lê, aproveitando esses momentos para observar as aberturas que uma forma de compreensão nos traz.

Eu gostaria que a Universidade me criticasse assim: como a leitura que Mariana realizou de Hannah Arendt fez com que seu pensamento avançasse? Em que ponto minha leitura de Hannah Arendt é diferente da leitura de Mariana? O que a leitura de Mariana sobre Hannah Arendt trouxe que a minha não tinha despertado e vice-versa? Do mesmo modo como Virginia Woolf fez com Stengers e Despret. Mas talvez eu seja mesmo a última romântica da educação, como diria um amigo professor.

Além das arrogâncias e competições, as hierarquias, as hipocrisias, a vaidade, as máscaras teóricas e linguísticas, a violência dos prazos e a supremacia da produtividade, dentre tantas outras opressões acadêmicas. Não é à toa que Virginia Woolf acreditava que ceder à tentação de fazer parte da Universidade era também ser capturada pela lógica dos homens cultos e ser conivente com toda a violência que trazem consigo. Mas a Universidade já tinha me mostrado – com sua capacidade de ampliação dos (meus) horizontes – que era muito mais do que isso. Como lembram Stengers e Despret (2011, p. 103), nós, mulheres, queríamos muito mais quando optamos por estar dentro dela, queríamos

[...] descobrir outros mundos, conhecimentos. Estou convencida disso. Quando as mulheres, como nos romances das irmãs Brontë, olhavam ao longe e se perguntavam o que se aprende nessas universidades, quando elas também queriam poder entrar em bibliotecas e ler esses livros, o que elas queriam era ter acesso a outros mundos de compreensão. Da mesma forma que nas irmãs Brontë, em que uma das moças sobe no telhado e olha ao longe. Como em D.H. Lawrence, quando as mulheres passam o tempo em casa, mas seu olhar contempla o horizonte. Como num dos contos de Woolf onde ela percebe sua limitação de mundo e se pergunta o que significa saber grego, francês, matemática e astronomia. Ou outro conto em que a filha de um camponês fica fascinada pelas histórias que um viajante lhe conta. Como essas filhas de fazendeiros que liam escondidas livros, por baixo das cobertas, e sonhavam mais. Todas queriam. Elas queriam mais.

Nesse sentido, talvez pudéssemos pensar a própria palavra Universidade como uma prática de ampliar universos. Por meio de minha presença no ambiente acadêmico pude conhecer, interessar-me e considerar como possível a existência de outros modos de viver. Entender que não é uma questão de tolerância com o que é diferente de mim, mas sim de direitos de existir como cada um bem entender. Os campesinos podem, e mais para a frente vamos compreender melhor, *devem/precisam* existir. Então, aos trancos e barrancos, tentando sempre me autorizar a pensar, eu continuei.

Depois de minha temporada como estudante de mestrado na Universidade Federal da Bahia, em Salvador, voltei para Minas Gerais e fui morar na região do Caparaó, trabalhando, a partir de 2014, como professora contratada e coordenadora do curso de licenciatura em Geografia da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). O *campus* em que lecionei está localizado no município de Carangola, vizinho ao município de Divino, onde está também a Comunidade de São Pedro de Cima, todos na região da Zona da Mata de Minas Gerais. A construção de um objeto de pesquisa que levasse em consideração as questões da roça e daquelas localidades – dentre novas temáticas que surgiram – batiam de novo à minha porta. E dessa vez eu quis/tentei/decidi abrir.

Todavia, antes de tratar propriamente desse debate, gostaria de apresentar ao leitor(a) partes de minha vivência na UEMG – Carangola para, assim, seguir pensando um pouco sobre os sentidos de estar na Universidade e sobre diferentes modos de construção do saber.

A UEMG é uma Universidade criada na década de 1990, a partir da concepção de que era necessário construir, nas diferentes regiões de Minas Gerais, uma consciência equilibrada de desenvolvimento, e um dos caminhos seria a possibilidade de descentralização da produção do conhecimento². Foi dessa forma que pequenos municípios agrícolas do estado, incluindo Carangola, receberam as primeiras instituições públicas de ensino superior.

Em minha visão, trata-se de um projeto fundamental e são inúmeros os resultados desse processo: capacitação de pessoas para atuarem na escala local, especialmente professores; investimentos econômicos e geração de empregos; criação de uma atmosfera intelectual; realização de eventos e ações de extensão para a comunidade, oferta de cursos e programas a distância e/ou de curta duração, dentre muitos outros.

Entretanto, e, para ir além, levar a Universidade para esses lugares – cantões historicamente excluídos da formação acadêmica brasileira – traz *sobretudo* implicações para a construção do saber. Explico-me: os estudantes que se beneficiaram desse processo estiveram, até então, apartados da oportunidade de formação superior, exceto famílias de fazendeiros e outras elites rurais que, possuindo capital, conseguiam se deslocar para estudarem. No momento em que essas pessoas acessam a realidade do universo acadêmico, são transformadas por ele e deveriam também transformá-lo. O que o povo da roça faz ao pensamento?

² Em alguns casos, para realizar essa iniciativa, o Estado de Minas Gerais estadualizou, num processo gradativo, fundações educacionais que já existiam em alguns municípios do interior de Minas Gerais. É o caso de Montes Claros, Campanha, Barbacena, Divinópolis, dentre outras, e o que aconteceu também em Carangola, que em 2013 deixou de ser Fundação Fafile de Carangola e tornou-se uma unidade da UEMG.

Quem trabalha na roça pode e/ou precisa estudar? Na prática, que tipo de Universidade deve ser a UEMG? Que tipo de público recebe? Como tive que me adequar enquanto professora? Como a Universidade deve se adequar à realidade dos que nela agora são aceitos? Ou são essas populações que deveriam se adequar a um tipo já estabelecido de Universidade? Muitas questões se colocam a partir de toda essa realidade e, nesse sentido, os quase três anos de trabalho na UEMG – Carangola foram momentos muito enriquecedores para a minha formação, especialmente pelas oportunidades de criação e reinvenção que se tornaram possíveis para mim.

Quando cheguei, tentei seguir o que havia aprendido na UFJF e na UFBA para ministrar as disciplinas: muito conteúdo, muito texto, muita teoria, muitos autores. Os estudantes reclamavam bastante.

- i) Reclamavam porque antes estavam acostumados com o ritmo de uma Universidade particular, que não levava a pesquisa e a extensão em consideração e que requisitava uma carga de leitura bem baixa, mais parecida com a lógica do ensino médio do que propriamente com o ensino superior;
- ii) Reclamavam porque trabalhavam o dia todo e quando chegavam na Universidade, às 19 horas, estavam exaustos para enfrentar uma nova rotina. Muitos tinham que se deslocar de municípios vizinhos, o que tornava a jornada ainda mais extenuante. Grande parte era agricultor ou vivia na roça;
- iii) Reclamavam porque não entendiam para que servia tanta teoria, tanta abstração, não se reconhecendo de imediato nas coisas que estavam lendo;
- iv) Do outro lado, eu também reclamava. Reclamava que os estudantes não queriam estudar, dizia a eles que agora estavam no ensino superior e que, portanto, precisavam se dedicar.

Conforme o tempo passava, eu percebia que poderia tentar compreendê-los e junto com eles me transformar, que minhas vivências em “grandes” centros de pesquisa não deveriam ser a única referência de Universidade possível e que isso não necessariamente diminuiria a qualidade do conhecimento produzido, porém que constituiria outros caminhos para o saber. Do contrário, eu continuaria reproduzindo a lógica excludente do ensino superior. Não que isso não tenha acontecido de algumas ou muitas formas ao longo desses anos, já que minha herança academicista permanece, mas era urgente que eu pensasse. Pensar, nós devemos, aprendi com Virginia Woolf. Como reflete Vinciane Despret (2013), eu tinha duas opções nesse momento:

Imagine que você está jogando tênis com um desconhecido, e que este último comece, por exemplo, a tentar jogar a bola sistematicamente por baixo da rede. Você terá duas opções: deixar a quadra se perguntando quem colocou aquele imbecil ali, ou, pelo contrário, continuar a jogar com curiosidade, tentando entender que jogo ele está jogando, porque joga daquela maneira e como o jogo pode se tornar interessante, surpreendente, quando se joga dessa forma.

Para não fazer com que eles abandonassem o jogo, uma possibilidade³ se mostrou a partir da produção do conhecimento de acordo com o saber que cada um trazia, com as palavras que utilizavam, com a capacidade de leitura que era possível, com os temas que lhes eram caros e menos abstratos, com metodologias de educação popular para desenvolver projetos de pesquisa e extensão, com aberturas para outras formas de escrita, sem, com isso, dizer que o que fazíamos não era acadêmico. Ainda, dentre outras ações, conhecer seus territórios me parecia indispensável.

Além disso, a própria estrutura da UEMG era muito distinta do que se observava nos grandes centros. Por conta de sua recém-estadualização, muitos aspectos ainda não estavam consolidados e suas formas de funcionamento ainda estavam pouco a pouco sendo definidas. Se, por um lado, havia nisso uma potência criativa; por outro, apresentava também seus limites.

Havia pouco espaço físico, poucas bolsas de pesquisa, não existia restaurante universitário nem auxílio permanência. Os professores, por exemplo, não eram concursados, até hoje muitos não são, o que aumenta muito a rotatividade e precariza o trabalho docente, dificultando enormemente o desenvolvimento de projetos de pesquisa e extensão mais duradouros, acesso a editais de pesquisa, além de prejudicar a própria continuidade da formação dos estudantes, processos de orientação etc. Ademais, o número de professores doutores era mais limitado em relação às Universidades maiores ou mais antigas⁴.

Por outro lado, durante muito tempo, a maior parte dos professores que trabalharam lá foi formada na casa. Esse grupo trabalhou na “faculdade” – termo usado pela população carangolense para se referir à FAFILE e depois UEMG – por décadas, desenvolvendo uma relação histórica e, às vezes, topofílica, com todo o processo de construção de um centro de

³ Que nunca é única e nem deve ser pensada como uma solução. “Sem garantia, sem a menor garantia que isto faça uma diferença que conta, que contribua para suscitar possibilidades de resistir efetivamente. Sabendo, portanto, que é ridículo e irrisório. Tendo simplesmente a convicção que tudo começa, de toda maneira, aqui, pela experimentação que não cessa de recomeçar, pelo sentido do possível que não cessa de renascer” (STENGERS; DESPRET, 2011, p. 31-32).

⁴ Não é grande o número de pessoas, menos ainda as que possuem o título de doutoras, dispostas a abandonar o sonho de uma carreira acadêmica em grandes Universidades, sair de cidades maiores e ir viver no interior, descentralizar o saber. É preciso estar aberto para perceber o significado e a riqueza guardados dentro da roça e de um processo como esse, para aceitar viver em Carangola.

ensino superior na pequena Carangola, interior do Brasil. A existência da faculdade representou, para alguns deles, a chance de estudar, de serem apresentados a esse universo em seus próprios locais de vida. Impulsionados pela graduação, vários deles saíram depois para cursar pós-graduações em outras Universidades. Carangolenses, divinenses, tombenses, esperafelizenses, fervedourenses, gente de São Francisco do Glória, Caiana, Orizânia – e tantos outros municípios invisibilizados em nossos mapas –, moradores de comunidades rurais, tornaram-se doutores. O que eles têm feito ao conhecimento/pensamento? Com esses grandes parênteses abertos, voltemos à construção de um objeto de pesquisa num mundo/ambiente rural.

Trabalhar na UEMG, entre estudantes e professores nascidos e crescidos na roça, trouxe também a necessidade e a oportunidade de mais uma vez me inserir nas profundezas de todas essas realidades. Junto com a professora Elizete Andrade, que já pesquisava sobre a educação do campo nas escolas das comunidades rurais da região, coordenamos um projeto que buscava trazer à tona a gravidade da situação que envolvia o fechamento das escolas do campo.

Identificamos nessa investigação que 80% das escolas das comunidades rurais de Carangola fecharam em 2014, e, por conta disso, descobrimos também pessoas que adoeceram, gente que teve que se mudar, crianças que sofriam com a ausência das brincadeiras e com a nova realidade das escolas urbanas, dentre outros diversos impactos capazes de indicar que possibilitar a existência do modo de vida campesino não era prioridade do poder público. Não creio que um dia tenha sido. Ao mesmo tempo, o Movimento Agroecológico desenvolvia suas ações na região, já há algumas décadas, buscando fortalecer a agricultura campesina e equilibrar um pouco essa realidade.

Assim, aos poucos eu me (re)inseria nessas relações e acabamos trazendo para dentro da UEMG e para as Comunidades de Carangola, juntamente com o Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA-ZM), com a Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Sindicatos dos Trabalhadores Rurais locais e também agricultores, os Intercâmbios de Saberes Agroecológicos. Para isso, eu coordenava um projeto de (pesquisa e) extensão que envolvia também estudantes (alguns agricultores) do curso de Geografia e outras licenciaturas da UEMG. Construir esse projeto foi uma forma inicial e potente de me impressionar com a força do Movimento Agroecológico na Zona da Mata de Minas Gerais. Adiante, no item 1.2, falaremos um pouco mais sobre os Intercâmbios de Saberes.

Ao longo dos quase três anos, estudantes se envolveram nessas ações e produziram monografias relacionadas às temáticas que abordávamos nesses eventos, como a criação de

abelhas indígenas e sua importância; as diferentes formas de produção do café; dinâmicas territoriais de assentamentos e comunidades rurais da região, dentre outros. Além disso, fizemos, em 2015, a Semana da Geografia, com a questão das populações tradicionais e a construção de territórios agroecológicos, movimentando o ambiente do curso de Geografia nessa direção.

Ainda em 2015, trouxemos o grupo dos “Violeiros da Paz” – que conhecemos nas andanças com os Intercâmbios – para a abertura do Seminário de Pesquisa e Extensão da UEMG, apresentando em âmbito estadual a cultura campesina para a comunidade acadêmica. Nesse mesmo evento, Zé Branco, agricultor da Comunidade da Conceição, participou conosco de uma mesa para discutir sobre as disputas em torno do conceito de Agroecologia e a realidade local.

A reformulação do Projeto Pedagógico do Curso de Geografia foi o último grande experimento do qual tive a oportunidade de participar na UEMG – Carangola. Construir um currículo baseado na realidade regional campesina e incorporar, dessa forma, novos sujeitos às narrativas do conhecimento geográfico foi, sem dúvidas, um desafio de muito aprendizado. Dialogando com colegas e estudantes do curso de Geografia, produzimos um documento que buscou levar em consideração a diversidade de modos de vida e a dignidade ambiental dos povos. Para isso, foram criadas disciplinas como “Ecologia Política, Agroecologia e Produção do Espaço”, “Território, Gênero e Sexualidade”, “Conflitos Territoriais e Relações Étnico-raciais”, dentre outras.

Acredito que essas ações que tivemos a liberdade de desenvolver dentro da UEMG têm um sentido próximo da tentativa de criar um ambiente acadêmico onde todos se transformem, construindo modos de produção do conhecimento em que não se fabricasse a exclusão, conforme debatido no livro de Isabelle Stengers e Vinciane Despret, refletindo de alguma forma sobre as questões colocadas no início deste capítulo: o que o povo da roça faz ao pensamento?

Mas apesar de todas essas alegrias, de todas as parcerias estabelecidas, eu me sentia exausta com a quantidade de trabalho e burocracia que a Universidade exigia que eu fizesse. Aos 27 anos, mestra em Geografia, eu havia me tornado coordenadora de um curso superior e colocava em xeque minha vontade de seguir carreira acadêmica. Era para isso que eu estava estudando? – perguntava a mim mesma.

Por conta da falta de tempo, do peso da responsabilidade de exercer as inúmeras tarefas que me eram dadas – planejar aulas, orientar alunos, participar de reuniões, fazer trabalhos de

campo, realizar atividades administrativas da coordenação, publicar, organizar/participar de eventos acadêmicos, construir a UEMG –, e de toda a violência presente nas formas de relacionamento institucionais, eu questionava muito meus desejos de estar ali.

Ademais, o fato de não ser efetiva na função dificultava as relações de poder dentro da Universidade e me tornava mais vulnerável aos comandos superiores. Alguns colegas encaravam a Universidade como sendo 99% disputa de poder e 1% produção de conhecimento, o que me desanimava muito. Eu me sentia sozinha dentro do ambiente formal da Universidade, não me reconhecia em muitas de minhas obrigações. Assim, em abril de 2017, pedi demissão. A decepção com o que eu havia encontrado na Universidade como *professora* era muito grande, diferente da lucidez criativa aconselhada por Stengers e Despret.

É mesmo muito interessante o ponto de vista dessas autoras: para elas não há ingenuidade nem inocência sobre o estado do trabalho acadêmico, como acredito que tenha havido para mim. Stengers e Despret sugerem que reconheçamos que “talvez não seja possível cultivar amizades, ter tempo livre, gozar o momento quando este exige ou trabalhar menos” e mesmo assim defendem nossa permanência na Universidade. Segundo elas, “todo o mundo condena a prostituição intelectual, as panelinhas, o clientelismo”, dentre outros problemas que acompanham o cotidiano acadêmico, mas é preciso agir e criar para achar caminhos, é preciso tentar fazer história (STENGERS; DESPRET, 2011, p. 76). O que teria acontecido se não tivéssemos (nós, mulheres) tido curiosidade e coragem para entrar na Universidade?

Se me serve de consolo, minha desistência era, no entanto, parcial. Eu tinha vontade de continuar estudando, de fazer doutorado. As coisas que tinha vivido a partir do trabalho na Universidade e do reencontro com antigas comunidades da época da graduação traziam para mim outras questões, bastante carregadas por uma inquietação que posso também traduzir como um maravilhamento, um espanto com as forças mobilizadas e a fé das pessoas no Movimento Agroecológico. Eu queria entender de onde isso vinha, como se mantinha apesar de todas as dificuldades e, em última instância, como reverberava na produção do espaço (LEFEBVRE, 2013), conceito geográfico que me guiou naquele momento.

Ao mesmo tempo, pela parte negativa da experiência na UEMG e em outros momentos de minha trajetória acadêmica, eu tinha também decidido que só gostaria de continuar a fazer pesquisa e estudar se fosse para produzir um conhecimento alegre, para crescer e,

principalmente, para construí-lo de maneira horizontal e coletiva, podendo me expressar como sou, acreditando no que faço. Precisava de um lugar em que me sentisse livre⁵.

Em 2015, construindo a Semana Acadêmica de Geografia na UEMG, convidei o professor Paulo Scarim para ser um dos palestrantes. Scarim é professor do curso de Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e contribuiu com nosso evento falando sobre as comunidades tradicionais do Espírito Santo. Conteí a ele sobre minhas frustrações com a Universidade, dizendo que não conseguia estudar com a carga horária que me tinha sido atribuída e a quantidade de afazeres sem fim. Ele propôs que lêssemos um livro juntos, dentro do Grupo de Pesquisa sobre a questão dos Alimentos (GeQa), na UFES. Quem sabe assim eu seria capaz de me motivar e operacionalizar a escrita de um projeto de doutorado.

Em 2016, quando eu ainda trabalhava na UEMG, criamos o Deleituras, com o objetivo de ler por vontade, por deleite, sem o peso de estarmos certos ou para depois refutar quem leu de outra forma ou quem não leu. A gente tinha fome de conhecimento, queria avançar sobre as reflexões da Agroecologia, sistematizar os saberes e, não menos essencial, a gente desejava estar junto. A gente entendia que sozinho o caminho não seria, a solidão da vida acadêmica não era um lugar que podíamos habitar, e eu ainda nem conhecia Isabelle Stengers e Vinciane Despret.

Uma vez por mês, eu viajava à cidade de Vitória para debatermos coletivamente “A produção do espaço”, de Henri Lefebvre. A escolha contribuiu muito para a existência desse espírito, já que nesse livro Lefebvre também está preocupado com a construção de um conhecimento mais vivo, buscando afastar-se das abstrações: uma obra aberta e propositiva, na qual ele nos convida a elaborar teorias que deem conta de explorar a produção de espaços contra-hegemônicos nas brechas existentes nas contradições do sistema capitalista de produção. Por que não nas brechas da própria Universidade?

⁵ Em outras palavras, eu queria estudar e também rir, encontrar as pessoas, cantar, dançar, namorar, cozinhar, ir à feira, viajar, conhecer lugares, continuar o processo de reconexão com a terra participando do Movimento Agroecológico, visitando agricultores, cuidando de uma roça, não gostaria de parar tudo, deixar de viver, me isolar, muito embora às vezes este pareça ser o único caminho: fazer do doutorado e da ciência a coisa mais importante da vida.

A produção do espaço pelo Movimento Agroecológico me parecia uma boa discussão, enquanto Lefebvre e o Deleitures me ajudavam muito a pensar. Através das vivências que me foram proporcionadas na Zona da Mata de Minas Gerais, a Agroecologia se apresentava como uma ciência, uma prática e também um movimento social que atuava em distintas frentes: educação do campo, saúde, aspectos produtivos, cultura, comercialização, metodologias de produção do conhecimento, luta pela terra, dentre outros. Por trás dessas dimensões havia uma filosofia, pensamentos, cosmologias, pontos de vista sobre o mundo, ou ainda, um modo de existir que deixava suas marcas nas paisagens, uma cosmologia campesina comum. Eu queria compreendê-la, apalpá-la, porque tudo o que vive é importante?



Figura 1 – Agricultor no distrito de Belisário, Muriaé-MG e cartaz da Marcha das Margaridas, 2015.
Fonte: Acervo da autora (2016) e Blog Marcha Mundial das Mulheres - RS⁶.

Com essas questões, no final do ano de 2016, fui aprovada no processo de seleção do doutorado na UFES, sob orientação do professor Paulo Cesar Scarim. Em 2017, já fora da UEMG, mudei-me para Vitória com a proposta de levarmos o projeto e um grupo de pesquisa ainda recém-nascido à frente, o Grupo de Estudos sobre a Questão dos Alimentos (GeQa). A proposta de existência e construção desse grupo me motivou e me ensinou muito.

Em primeiro lugar, porque estávamos alinhados na tentativa de relacionamento entre a Geografia física e Geografia humana, ou natureza e cultura, compreendendo que a fonte dos problemas epistemológicos e ambientais vinha justamente dessa separação, e que não era

⁶ Disponível em: <http://mmm-rs.blogspot.com/2015/08/marcha-das-margaridas-2015.html>.

possível produzir conhecimento senão buscando metodologias capazes de operar nessa junção. Nossa ideia foi realizar pequenos eventos semanais no LaTerra, UFES, com a apresentação das pesquisas dos pós-graduandos e graduandos que integravam o grupo, convidando também pessoas próximas e/ou conhecidas para falar de temas correlatos à relação entre os seres vivos e o mundo inorgânico. Queríamos aproveitar o potencial dos pesquisadores da UFES, diminuindo as distâncias e, ao mesmo tempo, preencher as lacunas de nossas formações.

O grupo, em si mesmo, já era bastante plural (nutricionistas, assistentes sociais, engenheiros agrônomos, economistas, antropólogos, dentre outros), mas nosso objetivo era multidisciplinarizar ainda mais os debates, atacando nossos temas de investigação por todos os lados, ampliando os horizontes de pesquisa, abrindo o pensamento. Uma metodologia que, muitas vezes, procura não pensar de forma direta sobre uma questão, mas refletir a partir de seus desdobramentos, o que nos ajuda a criar e fragmentar menos o conhecimento.

Ao longo do ano de 2017, falamos sobre muita coisa, dentre elas, solos, parto humanizado e maternidade, indígenas, psicanálise, Agroecologia, modelagem de sistemas ambientais, geomorfologia, digestão, Yoga, fizemos jejum, terapias da terra, visitamos hortas urbanas, cozinhamos juntos, realizamos um seminário acadêmico sobre a questão dos alimentos e diversos seminários de pesquisa internos para que pudéssemos externalizar nossos pensamentos. Nossos encontros se estenderam por 2018, sob a forma de uma disciplina sobre alimentação contemporânea e foram sempre marcados pela vontade de estar junto, de estudar na presença do outro, buscando desviar-nos até onde é possível, da solidão crônica que habita as formas de produção do conhecimento hegemônicas.

Ainda que seja um desafio lidar com a heterogeneidade humana, nossa opção foi aceitar os saberes que cada um pode oferecer, da forma como pode, abrindo o grupo para quem quisesse falar e se refugiar, tentando valorizar mais o desejo do que a obrigação. A liberdade necessária para que tudo isso se concretizasse foi menos uma coisa pronta do que um exercício, uma invenção, já que a maior parte de nós tinha sido formada a partir do medo de se expressar e outras limitações, alimentadas pelas hierarquias acadêmicas.

A gente tinha fome não só de ideias. Por isso, em todos os encontros tentamos preparar comes e bebes para compartilhar durante nossas longas horas de estudos. Sem dúvidas, essas experiências práticas, além de nos ensinar sobre diversidade alimentar e formas de preparo, alegraram e transformaram muito as maneiras de produção do conhecimento, distanciando-nos da exclusividade de atividades mentais. Sem nunca combinarmos os cardápios, a mesa esteve

sempre muito farta. A autogestão como forma de organização horizontalizou os processos e transformou o GeQa em um verdadeiro oásis dentro do ambiente universitário,

um lugar intersticial onde se tenta criar, cultivar o que significa ‘pensar junto’; onde se experimentam situações nas quais o êxito é fazer perder o gosto pelos efeitos de retórica e pelos argumentos de autoridade. Mas como todo lugar intersticial, para o GeQa, ‘resistir é existir’. Um lugar intersticial só existe se é capaz de manter, de produzir sua própria maneira de ser consistente, de fabricar sua própria razão de ser, quer dizer, se o que faz é também o que mantém sua existência (STENGERS; DESPRET, 2011, p. 30, adaptado).

Contar todas essas histórias é, em primeiro lugar, uma forma de situar o leitor e fazê-lo me acompanhar na trajetória de encontros que me trouxeram até aqui. Em segundo lugar, é uma maneira de mostrar a tentativa de produzir modos próprios de construção do conhecimento e, nesse caso, o adjetivo “próprios” tem um significado profundamente coletivo. Em terceiro lugar, são histórias multiespécies (HARAWAY, 1995), aquelas que incluem humanos e não humanos, nas quais enxergo possibilidades para a ciência em contextos tão devastadores como o que temos vivido nestes tempos, dentro e fora da Universidade.

Assim, escolher a descrição dessas histórias como recurso metodológico para um trabalho acadêmico é entender que elas carregam a potência da criação. Imaginar, talvez seja o nosso último recurso, a nossa melhor referência, sem a possibilidade de pré-conceber os resultados finais, a chegada. Donna Haraway nomeia essa metodologia de SF:

SF é um símbolo para ficção científica, feminismo especulativo, fantasia científica, fabulação especulativa, fato científico e, também, figuras emaranhadas/processos de emaranhamento. Jogar jogos de figuras emaranhadas é sobre dar e receber padrões, elaborando tópicos e falhando, mas às vezes encontrando alguma coisa que funciona, alguma coisa consequente e talvez ainda mais bonita que não estava lá antes, de retransmitir conexões que importam, de contar estórias passo por passo, dígito após dígito, [...] para fabricar condições de florescimento finito na terra, na Terra (HARAWAY, 2016, p. 10, tradução nossa).

Ainda que, às vezes, a descrição possa falhar, em outros momentos pode ser capaz de revelar sutilezas para quem as lê e diz “eu também” ou consegue criar novas versões, estabelecer conexões, movimentar energias. A metodologia SF, portanto, é arriscada, mas “viver é muito perigoso”, diria Guimarães Rosa (2006), e esse risco, inerente à própria vida, prefiro assumir.

Por último e em tempo, contar essas histórias e fazer esta tese é contar também a história da minha transformação, ainda em curso, lotada, abarrotada de contradições, de coisas que não

sei resolver, mas em curso, sem volta, reconexão. Continuamos, então, do ponto em que paramos, a construção de um objeto de pesquisa⁷.

Para isso, nos próximos itens, busco apresentar primeiramente um pouco da realidade de devastação ambiental que atingiu a Zona da Mata de Minas Gerais, mostrando como esse processo coincide com o surgimento da construção do Movimento Agroecológico por diferentes organizações que se movimentam na região em prol de um outro projeto de vida no campo e na cidade. A partir de vivências e momentos de minha própria trajetória, apresento ao leitor(a) um breve panorama das formas de funcionamento e metodologias de atuação do Movimento Agroecológico.

1.2 CRISE E SURGIMENTO DA AGROECOLOGIA

A história da Zona da Mata de Minas Gerais (ZM-MG), assim como a história do Brasil, de uma forma geral, foi marcada pela convivência, quase nunca pacífica, entre distintos modos de vida e formas de relação com a Terra e seres vivos. Com a chegada dos mineiros vindos das regiões auríferas esgotadas, no final do século XVIII, os indígenas – Botocudos, Coroados, Puris, Goitacás – foram pouco a pouco sendo encurralados e exterminados, conforme se acompanhava a destruição da floresta e a transformação da paisagem, com a incorporação das lavouras de café e a criação de gado⁸.

O sistema de Sesmarias e o apossamento de terras alterou a dinâmica da propriedade do solo matense, mantendo, ainda assim, algum nível de distribuição, conforme apontam Faria *et al.* (2015, p. 205-206):

nas brechas das monoculturas de café, formou-se também o campesinato da região, principalmente no período que segue a abolição da escravatura, quando a falta de mão de obra abre caminho para o estabelecimento de novas formas de relações de trabalho, em alguns casos permitindo o acesso parcial ao uso da terra pelos trabalhadores. Além dos negros libertos, o campesinato na região se formou por uma mescla entre indígenas, brancos deserdados, mestiços e imigrantes europeus, principalmente italianos, portugueses e

⁷ Mantive neste item, a designação objeto de pesquisa. Entretanto, pelos processos que se desenvolverão a seguir, é certo que a utilização do termo não se sustenta. Neste primeiro momento, a transformação de um objeto de pesquisa em um processo, isto é, uma relação de conhecimento, estava ainda nascendo. Com o desenrolar das reflexões, me parece que faz muito mais sentido pensar na questão do objeto como uma relação, da maneira como aponta Viveiros de Castro (2002): “Mas o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos (2002, p. 113-114).

⁸ Muito embora conforme aponta Mercadante (1973), a sistematização do contato com os indígenas na região tenha se iniciado um pouco antes, quando aventureiros estabeleceram as primeiras relações com Coroados e Coropotos para a comercialização de uma erva medicinal conhecida como poaia ou ipecacuanha.

espanhóis (ZANELLI, 2015). O estabelecimento de parcerias – como é o caso dos meeiros que trabalhavam nas propriedades cafeeiras – abriu espaço para que eles se dedicassem também a culturas alimentares diversas e a criação de animais.

Além das parcerias, as variações de preço do próprio café também resultaram em diferenciações nas áreas plantadas e “as fazendas e sítios produziam, ao lado do café, feijão, milho, arroz, cana de açúcar e gado, para consumo e comercialização” (COMERFORD, 2003, p. 27). Nota-se que, apesar da implantação da monocultura cafeeira e de todos os impactos para a floresta de Mata Atlântica presentes na região, outros cultivos permaneceram nutrindo a terra e seus habitantes, humanos e não humanos, contribuindo para manter viva a biodiversidade local.

Meu entendimento de campesinato, grupo que levou à frente este projeto, passa justamente pela consideração de modos de se relacionar com o ambiente que permitiram com que outras formas de vida também pudessem estar presentes, apesar das necessidades humanas de sobrevivência e produção econômica, ainda que nesse percurso estejam colocadas muitas contradições e problemas. Nesse sentido, acredito que possamos falar em campesinato dentro de uma perspectiva agroecológica, ou seja, aqueles grupos que priorizaram na Zona da Mata de Minas Gerais, a permanência da Mata Atlântica, sem deixar de produzir alimentos. Por este viés, o campesinato apresenta uma diversidade de cosmovisões que, embora distintas, estão intimamente ligadas com o cuidado de tudo o que vive. É certo que o termo guarda suas heranças históricas. Sem entrar no mérito dessa discussão, quando me refiro ao campesinato neste texto, estou contando mais especificamente histórias do “povo da roça”, como falamos na região.

Há uma vasta literatura que relata a história da formação econômica e populacional, além de outras características dos “sertões proibidos”⁹. A esse respeito, pode-se consultar Mercadante (1973, 1990), Massa (2016), Lanna (1989) e Valverde (1958). Nesse momento, entretanto, interessa não perder de vista essa dimensão de coexistência permanente entre as diferentes possibilidades de habitar as terras zona matenses, atendo-nos, no entanto, sobre uma das fases em que a lógica de mercadologização da vida ganhou força, obrigando o campesinato a construir um movimento organizado de resistência.

⁹ A Zona da Mata mineira ficou conhecida como sertão proibido por conta de sua posição geográfica estratégica. Localizada entre a região mineradora (central) de Minas Gerais e o litoral brasileiro, até o início do século XVIII, funcionava para a Coroa portuguesa como uma barreira natural para o contrabando de ouro, permanecendo “inexplorada” e “proibida” durante o período da mineração.

Por volta de 1960, começa a ser desenvolvido na ZM-MG um projeto de “revitalização” do café, incentivado por planos e programas governamentais, por exemplo, o Plano de Erradicação e de Revigoramento dos Cafezais, implantado pelo Instituto Brasileiro de Café (IBC). A proposta era retirar os pés de café envelhecidos e/ou pouco produtivos e, em troca, o IBC oferecia incentivos financeiros para os agricultores que optassem pela substituição (FARIA *et al.*, 2015). Como pano de fundo mais geral, estava a modernização do campo, trazendo bases industriais para a realidade agrária do país. Em 2015, quando realizávamos os Intercâmbios de Saberes em Carangola, Zé Branco, agricultor da Comunidade da Conceição, ativo participante dos movimentos sociais de base da região da Zona da Mata, contou-me essa história com suas palavras, parcialmente registradas em artigo acadêmico que escrevemos a três mãos, em 2015:

Com o argumento de que a lavoura estava cheia de brocas, ferrugem e envelhecida, o governo propôs que os pés de café fossem totalmente retirados. O poder público pagou por isso: 3 cruzeiros por cada pé retirado. Compensava mais retirar como estavam orientando do que manter a lavoura e vender a colheita produzida, de forma que assim foi feito (FARIA *et al.*, 2015, p. 207).

A partir daí começa a entrada do pacote tecnológico difundido pelo que ficou conhecido como Revolução Verde¹⁰.

O incentivo ao uso de agrotóxicos, máquinas, sementes híbridas, dentre outros, foi intensificado. As empresas de insumos agrícolas passaram a participar do cotidiano dessas comunidades, realizando palestras nas igrejas, visitando propriedades e fazendo um trabalho de propaganda muito forte, que se disfarçava como atividades de extensão rural. Seus técnicos, entretanto, não visavam ao bem-estar socioeconômico dos agricultores familiares, muito menos das outras formas de vida, mas o lucro para as empresas em que trabalhavam, ficando “claro que esse plano criado para ‘renovar’ as lavouras de café e levantar mais uma vez a economia cafeeira, representou também a possibilidade de implantação de um modelo agrícola específico, sustentado por uma lógica moderno-industrial” (FARIA *et al.*, 2015, p. 207).

¹⁰ Desde o século XIX, com o avanço da indústria química e o desenvolvimento dos adubos através do trabalho de Justus von Liebig, vinha sendo gestado um processo de transformação das formas de se praticar agricultura no mundo. No período que sucede a 2ª Guerra Mundial, sob o argumento de que era preciso solucionar o problema da fome planetária, os avanços tecnológicos foram utilizados para aumentar a produtividade agrícola através da implantação de um modelo monocultivador, de base científico-industrial que incluía, dentre outras coisas: sementes inférteis, agrotóxicos, “insumos químicos, irrigação, mecanização, grandes extensões de terra – conjugado ao difusionismo tecnológico, bem como a uma base ideológica de valorização do progresso.” (COX, 2012, p. 685). Na verdade, o que estava por trás da Revolução Verde, era um modo de vida único, ancorado ainda mais na industrialização, no aumento do consumo e na aceleração de nossas vidas no campo e na cidade.

A década de 1970 foi marcada pela plantação de café nesse sistema novo: atravessado no morro, nas curvas de nível. Nas palavras de Zé Branco, “por trás disso, uma visão social diferente: monocultura e o pacote da Revolução Verde”.

As consequências dessas “inovações” só puderam ser percebidas anos mais tarde, e, dessa maneira, a década seguinte caracterizou-se pelo esgotamento da produção (pelos impactos ambientais causados, principalmente exaustão dos solos e perda da biodiversidade) e pelo alto endividamento dos agricultores: “A dívida da nossa família passou de 340.000 para 6 milhões (de cruzeiros), de forma que nem vendendo a propriedade a gente conseguiria pagar”. Por isso, a família passou a buscar alternativas para salvar sua propriedade e voltar a praticar uma agricultura que não dependesse da compra de insumos e respeitasse o ritmo e os desejos da terra.

Nesse momento, inicia-se a parceria com o Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA-ZM)¹¹. De acordo com uma das filhas de Zé Branco, a professora de Literatura, Josi: “quando a gente começou o trabalho com o CTA-ZM, a gente não conseguia mais produzir nada”. Fato também destacado por Zé Branco, quando conta sobre a expectativa de receber um agrônomo do CTA-ZM para o Intercâmbio. Quando o profissional visitou sua propriedade para o planejamento das primeiras ações ligadas à Agroecologia, há mais de 15 anos, ambos tinham dificuldade de visualizar a propriedade dando resultados, os solos estavam absolutamente esgotados e realmente não se produzia nada. O agrônomo só presenciaria a retomada da produção no dia do Intercâmbio e ficou maravilhado ao constatar as mudanças que proporcionavam uma diversidade de alimentos tão grande, que Zé Branco tinha se tornado feirante em Carangola.

As consequências do novo modelo agrícola difundido a partir do final da década de 1960, entretanto, não estão completamente apagadas. Zé Branco diz que por conta do uso generalizado de venenos, não há mais peixes nos córregos, pássaros como o Tizil e o Coleirinha foram praticamente extintos em cinco anos de uso de agrotóxicos. Hoje, existem, mas são raros. Segundo o agricultor, era muito comum ver uma grande quantidade de animais como tatus e pássaros mortos ao longo da lavoura por conta da aplicação indiscriminada de venenos. Há

¹¹O CTA-ZM é uma organização da sociedade civil, criada em 1987, a partir de profissionais de ciências agrárias, recém-formados na Universidade Federal de Viçosa (UFV), dispostos a construir um modelo de agricultura que estivesse mais alinhado com os ritmos das diversas formas de vida. Desde então, o CTA-ZM vem desenvolvendo e construindo uma ampla agenda de ações no sentido de constituir o Movimento Agroecológico na região.

também o adoecimento das pessoas por conta do uso de agrotóxicos e uma grande preocupação com a situação dos recursos hídricos (contaminação e escassez).

A parceria com o CTA-ZM (a partir da década de 1990), a formação crítica adquirida através do engajamento conjunto com a Igreja Católica (impulsionada principalmente pela Teologia da Libertação e pelas Comunidades Eclesiais de Base – CEBs e seus encontros regionais), a participação nos movimentos sociais, sindicatos etc., a criação do PRONAF, em 1996, dentre outros acontecimentos, deram, então, novo fôlego e novas perspectivas para a produção na propriedade da família.

Estou utilizando a história da família de Zé Branco para apresentar ao leitor(a) a história mais recente da catástrofe ambiental na Zona da Mata mineira. Certamente, outros elementos podem ser incorporados, como a inserção das monoculturas de eucalipto anos mais tarde, as sementes transgênicas que chegaram um pouco depois, dentre outros impactos; mas, de certa forma, esse exemplo é uma boa ilustração do que a Revolução Verde foi capaz de fazer, não só em Minas Gerais como em diversos lugares do Brasil e do mundo, guardadas as especificidades de cada história e local.

Lembro-me quando andei pela primeira vez pelas zonas rurais de São Francisco do Glória, município próximo a Carangola, e não via uma árvore, nenhuma flor, não via gente, não via cor. Só via pasto, muito pasto. Todas as montanhas viraram pasto. E silêncio. Também é possível rodar por outros caminhos zona matenses e facilmente identificar o uso intensivo da terra e, conseqüentemente, de agrotóxicos. A Serra do Caparaó, por exemplo, é uma região de proteção ambiental por onde se passa e se encontra muita terra descoberta, com solos expostos, sem nenhuma cobertura vegetal, só café. Café para exportação. Café envenenado. Certamente as águas também vão se contaminando...

Além disso, há uma forte pressão de empresas mineradoras na região da Serra do Brigadeiro, área que concentra a segunda maior reserva de bauxita do país. A Zona da Mata já viveu dois rompimentos de barragens de rejeitos de minério, um em 2006, em Miraí e outro em 2007, desta vez em Muriaé. Em 2017, o Frei franciscano, Gilberto Silveira, foi ameaçado de morte por conta de sua atuação incisiva na luta contra a expansão da mineração e teve de ser incluído em um programa de proteção de direitos humanos.



Figura 2 – Ato público no distrito de Belisário, município de Muriaé, contra as investidas da Companhia Brasileira de Alumínio (CBA), novembro de 2016.

Fonte: Movimento Pela Soberania Popular na Mineração (2016)¹².

Por outro lado, desde que a Companhia Brasileira de Alumínio (CBA) passou a fazer novas pesquisas nos solos matenses, a partir da década de 1980, por exemplo, a população, juntamente com as mais diversas organizações (Comissão Pastoral da Terra – CPT; Sindicatos de Trabalhadores Rurais; Comissão Regional de Luta contra a Mineração; dentre outras) tem se organizado, a fim de fortalecer a agricultura, o turismo comunitário e outras atividades que evitem a entrada das empresas mineradoras na região.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que a catástrofe segue seu curso avassalador, a capacidade de conexão com o ambiente e as consequências experienciadas mostravam a essas pessoas que não era possível viver assim e, graças às inúmeras organizações articuladas, como o próprio Zé Branco já afirmou acima, coincide com a história da destruição, a história da construção de um outro projeto de vida no campo, a Agroecologia.

Daí em diante, na parceria entre CTA e UFV, foram desenvolvidos diversos trabalhos com os agricultores na região: dias de campo, ensaios experimentais de milho crioulo, diagnósticos locais, planos de desenvolvimento local,

¹²Disponível em: https://www.facebook.com/MAMNacional/photos/?tab=album&album_id=1324654807577083.

programas de formação de agricultores, programas de formação para mulheres, ou seja, trabalhos que envolviam desde as técnicas agrícolas até trabalhos de formação no âmbito dos direitos, das políticas públicas, e de associativismo/cooperativismo (ZANELLI, 2015, p. 95).

Recentemente, foi sancionado pelo governo de Minas Gerais um projeto de lei que transformou a região em Polo Agroecológico e de Produção Orgânica¹³, acontecimento que demonstra os resultados do trabalho das diversas organizações que se movimentam há décadas na região em prol da Agroecologia e, também, prospecta novas possibilidades para o Movimento Agroecológico na Zona da Mata Mineira, ajudando a fortalecer ainda mais as articulações e trazendo mais gente para o Movimento¹⁴.

No próximo item, tentarei contar um pouco sobre a minha vivência com o Movimento Agroecológico na Zona da Mata de Minas Gerais, buscando assim construir uma base (ainda que móvel) para o que estou chamando de Agroecologia ou Movimento Agroecológico, explicitando ainda suas metodologias, formas e frentes de atuação.

1.3 PONTOS DE VIVÊNCIA E DE PARTIDA NA CONSTRUÇÃO DO MOVIMENTO AGROECOLÓGICO

Para demonstrar como agem os grupos e sujeitos que constroem a Agroecologia na ZM-MG, parto de quatro distintos momentos/eventos/grupos, fora de ordem cronológica, a fim de exemplificar um pouco, a partir de fatos que marcaram minha trajetória pessoal, a constituição do que estamos chamando de Agroecologia e também Movimento Agroecológico. São eles: o 1º Módulo do Curso de Agroecologia e Cultura (2015); os Intercâmbios de Saberes Agroecológicos; a Troca de Saberes e a experiência de construção da Rede Sapoqui (Rede de Saberes dos Povos Quilombolas da Zona da Mata de Minas Gerais).

1) Curso Agroecologia e Cultura: 1º Módulo

¹³Lei n.º 2.3207, cujo projeto é orientado por princípios de desenvolvimento sustentável; participação e protagonismo social; preservação ecológica e inclusão social; segurança e soberania alimentar; diversidade agrícola, biológica, territorial, paisagística e cultural; reconhecimento da importância dos Movimentos de Agroecologia, da agricultura familiar e dos povos tradicionais para a agrobiodiversidade e segurança alimentar.

¹⁴De acordo com o site do CTA-ZM, na primeira reunião do Polo, realizada em maio, na sede do CTA-ZM, em Viçosa, reuniram-se mais de 70 organizações. Disponível em: <https://ctazm.org.br/noticias/cta-zm-promove-primeira-reuniao-do-polo-agroecologico-e-de-producao-organica-da-zona-da-mata-626>. Acesso em: 23 set. 2019.

O 1º módulo do Curso “Agroecologia e Cultura”, realizado em junho de 2015, durante¹⁵ a festa da fogueira de São Pedro, no assentamento Padre Jésus, em Espera Feliz, transformou muito minha forma de olhar o mundo e me possibilitou entender melhor a relação dos camponeses com a Terra.

O curso foi promovido pelos moradores locais – organizadores da festa –, pelo Núcleo de Educação do Campo e Agroecologia (ECO/UFV), pelo Núcleo de Agroecologia Ewé (UFJF), pelo Comboio de Agroecologia do Sudeste¹⁶ e reuniu uma grande heterogeneidade humana, gente de todos os lugares e com os mais variados perfis: participantes de grupos de Agroecologia, estudantes, professores de várias Universidades, agricultores familiares, sanfoneiros, violeiros, gente da pastoral da Terra (CPT), do Movimento Negro, representantes de Sindicatos de Trabalhadores Rurais, dentre outros.

Foi dividido em três módulos, e este primeiro, realizado no assentamento Padre Jésus, teve como objetivo refletir sobre os elementos que compõem a celebração da fogueira de São Pedro, tais como: as diferentes manifestações artístico-culturais, a religiosidade e suas relações com a natureza, explorando ainda temáticas ligadas à juventude, territorialidade camponesa e práticas tradicionais de produção de alimentos. “Tudo isso a partir do legado familiar (família Estevão) e do trabalho comunitário que envolve a organização da festa e seus processos de resignificação a partir da Agroecologia”, segundo as informações do próprio panfleto de divulgação do curso. Mais à frente, no terceiro capítulo desta tese, trabalharemos mais a fundo a história do assentamento e da festa da fogueira de São Pedro.

Conforme meu próprio diário de campo da época, foi a primeira vez que percebi a importância da cozinha e de cozinhar junto:

Esse período de compartilhamento de preparação de alimentos é extremamente rico, porque coloca as pessoas em contato umas com as outras de modo que passam a se conhecer melhor, trocando histórias, conhecimentos e experiências. Permaneci ali por bastante tempo, o que é fruto da quantidade de pessoas existentes para comer, fato que considero também extremamente

¹⁵Por conta da grande quantidade de pessoas que a festa da Fogueira de São Pedro recebe, a preparação do evento inicia-se alguns dias antes do evento propriamente dito, e esses momentos já são considerados como parte das celebrações, isto é, o processo de construção e preparo também é festa, as pessoas já começam a se reunir, a novena para São Pedro já está acontecendo, dentre outras coisas. Para o curso, chegamos 4 dias antes do dia do evento.

¹⁶O Projeto Comboio Agroecológico Sudeste é mais uma iniciativa do Movimento Agroecológico e faz parte da metodologia de articulação em rede, tendo como objetivos promover a socialização de conhecimentos e práticas relacionados à Agroecologia através dos Núcleos de Estudo em Agroecologia (NEA's) existentes em instituições educacionais da região Sudeste. Os deslocamentos e andanças científicas pelas mais diversas experiências agroecológicas, fortalece as trocas e reconhece a importância dos encontros para a produção do conhecimento agroecológico.

positivo, uma vez que a existência de muita gente para comer torna necessário um grande número de pessoas juntas para fazer comida e nos anima a cozinhar e interagir. Muito se fala que ‘cozinhar apenas para si mesmo não tem graça’, não desperta vontade na gente (DIÁRIO DE CAMPO, 2015).

Além da cozinha, ponto central da festa, tivemos outras frentes de trabalho e estudo ao longo dos quatro dias que passamos juntos no curso, como, por exemplo, as atividades artístico-manuais utilizadas para a decoração e preparação da infraestrutura da festa¹⁷, o grupo incumbido de cuidar da saúde e bem-estar dos participantes, dentre outros. A proposta era trabalhar junto com os moradores nas atividades necessárias para tornar a festa possível de acontecer.



Figura 3 – Geodésica feita a partir do entrelaçamento do bambu.
Fonte: Acervo da pesquisadora (2019).

Minha inserção mais intensa foi na cozinha e no grupo da saúde e, por isso, gostaria de chamar a atenção nesse momento para o espanto e despertar que senti com os ensinamentos de Itamar Estevão, irmão de Farinhada¹⁸, e morador do assentamento. Participando dos encontros do Movimento Agroecológico, Itamar fez vários cursos de Homeopatia e atende consultas em sua casa, explicando-nos que a Homeopatia funciona retirando dos minerais, das plantas, dos animais, do sol ou do trovão, por exemplo, as propriedades necessárias para curar o ser humano,

¹⁷Com destaque para o uso do bambu e para a figura de Zé Maria, grande mestre na arte de trabalhar com a planta. Foi nosso professor e, desde então, vem promovendo diversos encontros utilizando o bambu como matéria-prima para as instalações de eventos ligados à Agroecologia na Zona da Mata. Em breve, abrirá as portas de uma escola agroecológica de bambu em sua casa em Chalé-MG.

¹⁸Como membro da família Estevão, Farinhada é um dos principais puxadores e incentivadores da festa da fogueira de São Pedro. É cantor popular, cortador de trecho, grande conhecedor das Minas Gerais.

as próprias plantas, os animais, a água e a terra, ou seja, tudo o que vive, demonstrando uma visão compartilhada e alargada sobre o mundo.

Ainda hoje, consigo acessar em minha memória afetiva a sensação inédita de ouvir Itamar ensinando, e descobrir que o trovão poderia ter forças capazes de serem capturadas para agirem sobre outras formas de vida, curando-as. Durante 27 anos da minha vida, as energias e outras formas de vida não humanas permaneciam adormecidas, estáticas, sem que eu pudesse parar para pensar ou sentir alguma forma de poder delas sobre mim. Sem dúvida, foi um despertar irreversível¹⁹.

Itamar ensinou ainda outros tipos de cuidado com a saúde, como a Radiestesia e os Florais. O que todos eles têm em comum é a necessidade de coexistência com os outros seres vivos, as alianças necessárias para o que Haraway (2016) chama de viver e morrer bem aqui na Terra, a partir da capacidade de uma forma de vida agir sobre as outras, transformando-as incessantemente. Os aspectos relacionais da existência, os quais comecei a perceber através de Itamar, dizem muito sobre o modo de viver do campesinato e sobre as formas de funcionamento da Agroecologia.

Foi graças à realização do curso – parte constituinte da agenda de ações do Movimento Agroecológico espalhadas pela Zona da Mata Mineira – e à abertura da comunidade para nos receber, que pudemos ter essa oportunidade de formação. Além do acontecimento com Itamar e o trovão e todas as formas de cuidado com a saúde que ele nos apresentou, eu ia percebendo, pouco a pouco, a grandeza de aspectos que a Agroecologia engloba: a cozinha, a celebração, o estar junto, as conversas fortalecedoras e os encontros inesperados, a arte, os alimentos e outros recursos advindos do cultivo da terra, os processos de transição agroecológica, a luta por um pedaço de chão, as histórias das mulheres, o papel das organizações (a força histórica do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Espera Feliz, por exemplo) etc.

2) Intercâmbios de Saberes Agroecológicos

Trocar saberes... trocar experiências, trocar olhares, trocar toques. Tocar e ser tocado, de leve ou com profundidade. Saberes... que saberes? – acadêmicos, populares... ancestrais. Talvez mais do que trocar a questão seja ser atravessado, agenciado pelos saberes universitários em relação com os saberes populares de vida. Um sendo tocado e tomado pelo outro (BARBOSA *et al.*, 2017, p. 12).

¹⁹A sensação lembra um pouco os processos de desconexão realizados por Mila, no filme “La Belle Verte” (1996). Enviada de outro planeta para a Terra, a personagem tenta ao longo do filme despertar e ampliar a percepção dos terráqueos para as relações com o ambiente, alterando profundamente as maneiras de estar no mundo e a ordem de importância dos fenômenos.

Voltar para Carangola como professora, em 2014, foi um marco na minha vida. Comecei a contar um pouco dessa história no primeiro item deste trabalho e aqui procurarei detalhar um pouco mais esses processos de transformação que me mostraram a cara e a força do Movimento Agroecológico na região.

Além do projeto de pesquisa sobre o fechamento das escolas do campo que me apresentava às comunidades do município – e também à destruição planejada do modo de vida campesino – passei a frequentar a feira livre da cidade, que acontece nas manhãs de sexta-feira: a variedade de alimentos, a sazonalidade dos produtos, as pequenas quantidades, as amizades que pouco a pouco foram se construindo, os amigos em comum do Movimento Agroecológico que eu e os feirantes agricultores fomos descobrindo, as prosas sobre a roça, dentre outras questões, alteraram profundamente a minha relação com o lugar (e assim, com o mundo)²⁰. Até então, como já comentei, a vida na roça não tinha me tocado, apesar de estar presente em meus caminhos, desde o nascimento.

Era fim de ano e eu pensava que, em 2015, gostaria de conduzir um projeto de extensão que levasse em consideração a vida no campo, guiada pela Agroecologia. O contato com pessoas ligadas ao Movimento Agroecológico (Universidades, Sindicatos e outras organizações da região) e a descoberta na feira, de agricultores que também já tinham participado dessa construção em algum momento, fez com que nos juntássemos para construir os Intercâmbios de Saberes Agroecológicos, uma vez que essa metodologia ainda não havia chegado a Carangola.

Esses encontros estão baseados, dentre outras coisas, em uma proposta de horizontalização dos saberes, considerando que todos têm coisas a ensinar e aprender, e que é necessário proporcionar momentos para que estejamos juntos trocando experiências em Agroecologia, tanto as que dão certo como também os problemas presentes no cotidiano de cada propriedade.

Os Intercâmbios Agroecológicos guardam semelhanças com a Metodologia Campesino a Campesino, difundida desde a década de 1980 em países latino-americanos como Nicarágua, Honduras, México e especialmente em Cuba. A proposta é compartilhar as práticas, o trabalho e o rico acervo de conhecimento das famílias agricultoras para alcançar bons níveis de produtividade, de conservação dos recursos naturais e de manutenção de seu modo de vida (ZANELLI, 2015). Na dinâmica, uma família ‘anfitriã’ recebe

²⁰A partir de então, a forma como eu me alimentava começou a se alterar pouco a pouco, de maneira que posso dizer que meu corpo iniciou seu próprio processo de transição agroecológica.

outras famílias de agricultores e técnicos em sua propriedade, tendo o próprio agroecossistema como exemplificação e fonte de inspiração para a troca de conhecimentos (FARIA *et al.*, 2015, p. 211).

Conforme apontado acima, os seres vivos não humanos, o ecossistema, também ensinam, sendo fonte importante do conhecimento que é trocado ao longo dos Intercâmbios, radicalizando a proposta de aprender com o outro²¹.

Em geral, os Intercâmbios acontecem em 7 etapas – a) Mística de abertura; b) Apresentação dos Participantes e das Organizações; c) História da Família Anfitriã; d) Caminhada pela Propriedade; e) Partilha dos Conhecimentos; f) Troca de Sementes e Mudanças; g) Mística de Encerramento e Mesa da Partilha/Alimentação – podendo variar a depender do que precisa ser realizado, das demandas que o grupo tem. Os encontros podem adquirir ainda caráter de oficina ou mutirão, culminando na construção de tecnologias sociais, como fossas de evapotranspiração, biodigestores ou caixas de retenção de água em uma propriedade.

Há espaço para a espiritualidade, muito ligada à relação com a Terra; para contar a trajetória de cada família e da propriedade – que, muitas vezes, passou ou passa por um processo de transição agroecológica; para caminhar e reconhecer o terreno e, principalmente, para compartilhar alimentos, sementes e os mais diversos saberes, sendo que “a partilha dos conhecimentos é um momento de encontros entre os saberes populares e o conhecimento científico que, atuando em conjunto, promovem a ampliação dos saberes agroecológicos” (ZANELLI, 2015, p. 110).

Nesse sentido, acredito que essas etapas são capazes de nos mostrar maneiras de aprender fazendo, de praticar, de sair dos laboratórios ou dos textos sem fim, das condições ideais de se fazer pesquisa. É bom para os agricultores, que têm suas propriedades visitadas e seus problemas conhecidos de perto, e bom para estudantes, professores e técnicos, que aprendem a partir de condições mais próximas da realidade, pensando coletivamente/ecologicamente a resolução de problemas ambientais.

Realizando os Intercâmbios, estávamos multiplicando em Carangola, com a ajuda de quem já conhecia a metodologia e, portanto, através do estabelecimento de redes, uma atividade que já acontecia na região desde 2008, fazendo parte da agenda de ações do Movimento

²¹Aprender com o outro é diferente de aprender sobre o outro, porque, dentre outras questões, implica o reconhecimento das maneiras como este outro é capaz de ensinar, captar suas linguagens, seus sinais. É um processo que exige escuta e abertura, especialmente em relação aos não humanos.

Agroecológico – uma espécie de extensão rural gratuita e coletiva, como diria Gilberto, agricultor agroecológico de Divino²².

Durante dois anos, andamos por distintas comunidades, visitando famílias, conhecendo gente e aprendendo com as abelhas indígenas, com as sementes crioulas, nascentes de água, trabalhando com diversos outros temas e seres vivos apontados como demandas pelos agricultores. Lembro-me que a falta de padrão das colmeias melíponas, que, até então, eu desconhecia, chamou muito a nossa atenção, mostrando a diversidade de formas de habitar o mundo.



Figura 4 – Colmeias de abelhas Jataí, no Sítio da Palhinha, Alvorada, Carangola (MG).
Fonte: Acervo da autora (2018).

3) Troca de Saberes

A Troca de Saberes guarda estreitas relações com os Intercâmbios de Saberes Agroecológicos que acabei de descrever; no entanto, é um evento maior, que amplia as redes e centraliza grupos, comunidades, organizações, mestres populares, estudantes, agricultores, professores, indígenas, quilombolas e demais pessoas interessadas em compartilhar saberes agroecológicos e experiências de vida, em um só lugar, a Universidade Federal de Viçosa (UFV).

²²De acordo com a pesquisa de Zanelli (2015), além de Carangola, foram identificados 7 municípios na Zona da Mata onde os Intercâmbios acontecem ou já aconteceram em algum momento: Acaiaca, Araponga, Caparaó, Divino, Espera Feliz, Muriaé e Pedra Dourada. No caso dos Intercâmbios de Carangola, as redes estabelecidas foram constituídas principalmente pela UEMG – Carangola, UFV, UFJF, CTA-ZM, Sindicato do Trabalhadores Rurais de Divino, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Carangola e os agricultores da região.

O encontro, que dura em média três dias, é gratuito e fruto de uma organização coletiva que acontece desde 2009, pelo Programa de Extensão Universitária Teia, Núcleo de Agroecologia e Educação do Campo (ECO-A-UFV), pela Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares (ITCP/UFV), Assessoria de Movimentos Sociais e Observatório de Movimentos Sociais – UFV, além das diversas organizações e articulações regionais, estaduais e nacionais que se movimentam para construir e levar à frente o projeto de campo da Agroecologia²³.

Ao longo das Trocas de Saberes, que acontecem no gramado da UFV, ocorrem trocas de sementes e mudas, apresentações culturais, tendas temáticas, oficinas, andanças pelos ambientes acadêmicos, muitas conversas, partilha de alimentos, dentre tantas outras coisas.

Os assuntos abordados são diversos, variam a cada ano, mas, de uma forma geral, sintetizam muito bem as frentes de atuação do Movimento Agroecológico e demais envolvidos na construção da Agroecologia: segurança alimentar, produção do conhecimento agroecológico, cultura popular, educação no/do campo; sistemas agroflorestais; comercialização agroecológica; reforma agrária; certificação participativa; comunidades quilombolas; populações indígenas; solos; saúde integral; economia solidária; gênero; dentre muitos outros.

As metodologias de produção do conhecimento bebem muito da educação popular, dos círculos de cultura de Paulo Freire e, mais recentemente, popularizaram-se as instalações artístico-pedagógicas, ambientes construídos a partir do que se encontra nos caminhos de vivência, isto é, nos espaços próximos. Esses objetos são trazidos para o centro da roda como forma de compor a realidade em relação à qual se quer apreender algo. A observação e o silêncio fazem parte do processo, de modo a considerar a compreensão e a imaginação de cada um, antes que os construtores da instalação se manifestem. Em geral, a Troca de Saberes trabalha com metodologias que buscam valorizar o “potencial criativo, orgânico e ancestral” do conhecimento (BARBOSA *et al.*, 2017, p. 10).

²³Nesse sentido, vale destacar também a criação da Articulação Nacional de Agroecologia (ANA), no início da década de 2000, que muito contribuiu para a troca de saberes, experiências e eventos ligados às práticas agroecológicas em âmbito nacional. A partir da ANA, o Movimento Agroecológico intensificou suas metodologias de articulação em rede, integrando diferentes escalas/trajetórias e facilitando a sistematização de experiências. Como fruto desse momento, em 2002, ocorre o I Encontro Nacional de Agroecologia (ENA), que desde então reúne uma grande diversidade de grupos construtores da Agroecologia. A existência da ANA também auxilia na construção da Troca de Saberes que, ao longo do tempo, foi aumentando sua capacidade de agregar diferentes grupos e escalas, passando de um evento local para um intercâmbio de experiências de todos os cantos do Brasil.

Por outro lado, ou melhor, do outro lado do gramado, encontramos uma outra concepção de produção do conhecimento, de extensão e, portanto, de Universidade, a Semana do Fazendeiro. O evento, que é pago, acontece há muitas décadas na UFV e opera privilegiando temas ligados ao modelo empresarial da vida no campo, ou seja, o agronegócio, muito embora possamos reconhecer alguma heterogeneidade em sua realização. Quem observa os dois lados dos gramados percebe facilmente pelas cores, materiais de construção, tamanhos, tendas, modos de se relacionar, dentre outros, as diferenças. Vale notar que ambos são projetos de extensão universitária, mas com entendimentos diferentes do papel da Universidade pública.

Refletindo sobre a Troca de Saberes, alguns pesquisadores envolvidos em sua construção nos dizem que o motivo principal do conhecimento deve ser a produção de vida:

A relação entre a produção de saber e o conhecimento produzido e legitimado na Universidade se faz, na maioria das vezes, em detrimento do saber enquanto realização da plena experiência humana. Normalmente, dentro de uma universidade, são priorizados formatos de produção de conhecimento que se encaixam naquilo que se convencionou chamar de Ciência. Por outro lado, se qualquer saber é produzido na relação com a vida, já que nenhum saber pode ser compreendido fora da dimensão da vivência, todo e qualquer ser humano é impelido a realizar reflexões e ações para promover sua existência. Dessas reflexões e ações surge uma série de ideias sobre o que seja a vida ou sobre o que seja a passagem de cada um nos espaços por onde vive (BARBOSA *et al.*, 2017, p. 5).

É um bom momento para nos perguntarmos novamente: o que os campesinos fazem ao pensamento? O que eles trazem para dentro dos portões da UFV?

A Troca de Saberes, assim como os Intercâmbios dos quais tratamos mais acima, valorizam os encontros presenciais, os deslocamentos de pessoas para formar redes coletivas, as metodologias populares de produção de conhecimento, o diálogo de saberes e a transformação das Universidades, alterando um pouco a hierarquia do que importa na construção do conhecimento, uma vez que dela participam sujeitos historicamente excluídos desse processo.

Durante os anos que passei na Zona da Mata construindo o Movimento Agroecológico, pude participar de algumas Trocas de Saberes, em diferentes momentos, em companhia de distintos grupos. Era uma forma de compartilharmos as experiências que estávamos fazendo localmente, em Carangola, Divino, Espera Feliz, e também de saber o que estava acontecendo em outras regiões, fazendo acontecer as articulações que constroem o Movimento. Essa é uma função importante da Troca de Saberes, centralizar os grupos, possibilitar os encontros.

Quando já estava trabalhando como professora na UEMG, levei alguns estudantes para viverem essa experiência de conviver intensamente por alguns dias, respirando a Agroecologia em suas dimensões mais amplas. Os estudantes se encantaram vislumbrando as possibilidades da Universidade poder ser isto também: cantar, sorrir, comer junto, conhecer gente e experiências de vida com a terra, discutir questões, participar de assembleias, tendas de cura, enfim, trazer para a pauta temas e posturas que, muitas vezes, ficam desconhecidos nos currículos urbano-industriais das instituições de ensino.

Na Troca de Saberes de 2017, foram comigo alguns quilombolas das Comunidades da Pimenta, em Orizânia-MG, e também de São Pedro de Cima, localizada no município de Divino-MG. Algumas dessas pessoas quase nunca tinham saído de suas comunidades, de forma que participar da Troca de Saberes constituiu-se, para elas, numa grande ampliação de horizontes.

4) Rede Sapoqui

São Pedro de Cima é a comunidade em que trabalhei como bolsista de extensão durante a graduação na UFJF. Voltamos a nos encontrar por conta da amizade, dos Intercâmbios Agroecológicos e da Rede de Saberes dos Povos Quilombolas da Zona da Mata (Rede Sapoqui). Paulão e Seu Antônio, personagens centrais no Movimento Agroecológico da Zona da Mata e moradores da comunidade, são ativos participantes dos Intercâmbios e da Rede Sapoqui, e nossas viagens juntos, além dos causos e calangos cantados, aproximaram-nos bastante. Falaremos um pouco mais sobre eles no segundo capítulo desta tese.

A Rede Sapoqui foi criada pelo Movimento Negro Mineiro, em 2015, a partir de discussões fomentadas dentro dos Fóruns de Promoção da Igualdade Racial (FOPPIR), encontros que acontecem de dois em dois anos em diferentes municípios de Minas Gerais como parte da agenda de ações do Fórum Mineiro de Entidades Negras (FOMENE). De acordo com Farinhada,

Nos encontros do FOPPIR sempre apareciam demandas sobre como trabalhar com as comunidades quilombolas, ajudar no processo de certificação, acompanhar as que já estão certificadas, ajudar na busca de políticas públicas, então isso era demanda que sempre era colocada em todos os fóruns. Então, a partir de 2013, durante uma reunião em Conselheiro Lafaiete/MG, encaminharam para a gente ajudar no reconhecimento de Córrego do Meio (comunidade hoje já reconhecida pela Fundação Palmares, no município de Paula Cândido/MG) e assim trabalhamos lá em 2014. Nesse período discutimos a importância de ter um espaço que articulasse essas demandas de trabalho (DIÁRIO DE CAMPO, 2017).

A Rede nasce, então, como um projeto dentro do FOMENE com representantes do próprio Fórum, do CTA-ZM, das comunidades quilombolas, Universidades, Sindicatos e outras organizações que podem se juntar quando as demandas se cruzam. A Rede Sapoqui:

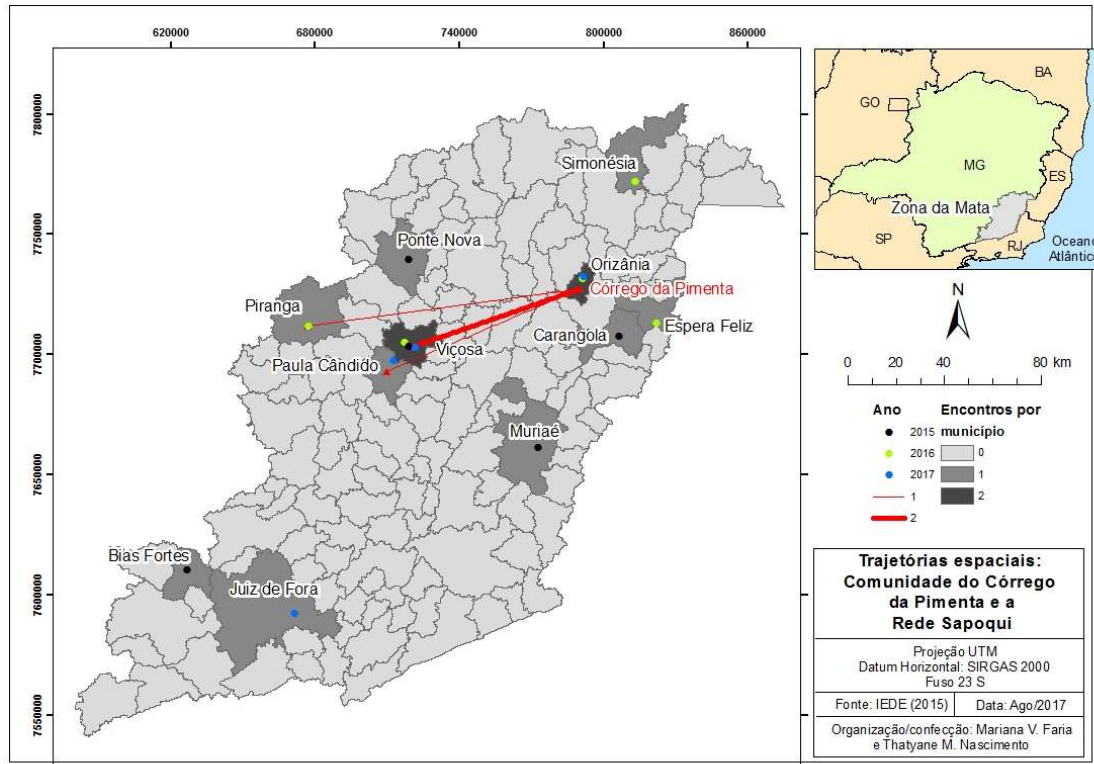
É aberta, autogestionada e tem como finalidades principais, o mapeamento e a geração de banco de dados sobre as comunidades quilombolas da Zona da Mata mineira, bem como a promoção do acesso a políticas públicas estaduais e federais. Em geral, a Rede promove encontros regulares entre seus membros e parceiros para construir suas ações (FARIA, 2017, p. 3).

Acrescentaria, ainda, a troca de saberes e a ampliação de mundos entre as finalidades da Rede Sapoqui.

Em dezembro de 2015, construímos um encontro da Rede em Carangola, na UEMG, e, neste momento, conversamos sobre a necessidade de mapear e inserir um número maior de Comunidades na Rede Sapoqui. Dentre as Comunidades citadas, estava Córrego da Pimenta, localizada na zona rural de Orizânia-MG e ainda sem o reconhecimento formal da identidade quilombola.

A partir daí, fizemos as primeiras aproximações com os moradores do Córrego da Pimenta, buscando conhecê-los e nos apresentar, convidando-os a participar dos encontros realizados tanto pela Rede Sapoqui, como pelo Movimento Agroecológico de uma forma geral.

O mapa a seguir mostra os municípios da Zona da Mata de Minas Gerais onde foram realizados os encontros da Rede Sapoqui desde sua criação, no início de 2015, até setembro de 2017, com ênfase na participação da Comunidade do Córrego da Pimenta, nas trocas e deslocamentos espaciais realizados.



Mapa 1 – Trajetórias espaciais da Rede Sapoqui e a Comunidade do Córrego da Pimenta – Orizânia-MG.
Fonte: Mariana Vilhena de Faria e Thatyane M. Nascimento

Podemos notar que, com a criação da Rede Sapoqui, os agentes se misturam através da transversalidade temática, e as trajetórias dos Movimentos Negro e Agroecológico se cruzam. Dentro dessa perspectiva, entende-se que a luta pela valorização das histórias, memórias, saberes e práticas das comunidades negras faz parte da pauta do Movimento Agroecológico, uma vez que garante a permanência e a manutenção de modos de vida tradicionais no campo.

Dentro da ciência geográfica, as especificidades dos modos de vida quilombolas são tratadas nos termos do conceito de etnoterritorialidade, como aponta Carneiro, a partir da relação dessas particularidades com o ser campesino:

Essa etnoterritorialidade, que é um híbrido entre as territorialidades de comunidades negras remanescentes de quilombo e de comunidades campesinas, é imprescindível para compreender a questão quilombola, uma vez que os quilombolas passam por caminhos muito próximos ao campesinato brasileiro onde a relação com a terra e as perspectivas de reprodução do grupo passa pela produção familiar de alimentos, pequenas propriedades, práticas de agricultura tradicional, entre outras características. A etnoterritorialidade é também fruto da história vivida pelos grupamentos quilombolas e em cada um dos quilombos encontramos diferentes contextos históricos de formação, de continuidade de existência e de resistência (CARNEIRO, 2010, p. 3).

No caso da Comunidade da Pimenta, mescla-se uma agricultura familiar ligada ao mercado regional e nacional de comercialização de café, com a produção comunitária de alimentos em pequena escala e com enorme diversidade. Além disso, práticas culinárias coletivas e artesanais, como a feitura de queijo, biscoito de polvilho e carne de sol permanecem presentes.



Figura 5 – Saberes e fazeres no Córrego da Pimenta, Orizânia-MG: (a) Preparo artesanal de carne fresca e cozimento na fogueira. (b) Processo de secagem da carne.

Fonte: Acervo da autora.

O contato com o povo da Pimenta me trouxe a percepção de um certo isolamento desse povo negro, o que explica, em parte, a existência de certos hábitos mais autóctones em algumas comunidades com as quais trabalha a Rede Sapoqui e constitui determinadas etnoterritorialidades negras. Mas esse afastamento também se dá em relação a processos de participação política ou de inserção em movimentos sociais – em outras palavras, na ausência de troca de experiências com outras realidades ou localidades mais distantes. Quando fomos pela primeira vez ao município Viçosa, por exemplo, distante aproximadamente 160 km da comunidade, Seu Geraldo me disse que nunca havia saído para um lugar tão longe do Córrego da Pimenta.

Em alguns momentos, isso pode se manifestar ainda em uma certa timidez por parte das pessoas, um receio em se entregar para as relações desconhecidas, a cabeça baixa, o medo de falar, a submissão forçada do povo negro aos desejos do outro, de forma que as possibilidades

de participação na Rede Sapoqui e no Movimento Agroecológico promovem o contato com uma multiplicidade de universos, o encontro dos parentes.

As metodologias de atuação da Rede Sapoqui estão alinhadas com as formas de constituição metodológica do Movimento Agroecológico e objetivam visitar e reunir as comunidades nas próprias comunidades, realizando seminários e processos de formação.

Ao longo do contato com o pessoal do Córrego da Pimenta, como apontado no mapa, fizemos duas reuniões na própria comunidade: a primeira, para conhecer sua história e celebrarmos nossos encontros; e a segunda, com o intuito de apresentar os caminhos necessários para conseguir o reconhecimento identitário da Fundação Palmares, e fomos juntos a muitas reuniões da Rede Sapoqui em municípios matenses: em Piranga (I Encontro de Povos quilombolas da Zona da Mata realizado pela Rede Sapoqui), em Paula Cândido-MG, na Comunidade Quilombola do Córrego do Meio, na 9ª Troca de Saberes em Viçosa, em 2017, dentre outras.

Já fora do mapa apresentado acima, está a Caravana Quilombola, evento realizado pelas parcerias entre os agentes que estamos citando ao longo desta tese (UFV, UFJF, Sindicatos, CTA-ZM, Escolas Famílias Agrícolas, dentre outras articulações), em 2018 e 2019, e encabeçado pela Rede Sapoqui. Seguindo as mesmas diretrizes metodológicas, andamos por comunidades quilombolas da região matense durante alguns dias, visitando os parentes, restabelecendo os laços. Em setembro de 2018, Seu Geraldo Castro, da Comunidade da Pimenta, dançou com um senhor da Comunidade do Buieié, reconhecendo-o como parte de sua família e, portanto, de sua história perdida. Os dois terminaram emocionados e fortalecidos, assim como todos ao redor.

As redes e a Rede Sapoqui se apresentam como potência política. Diante de tantas vivências e aprendizados com o Movimento Agroecológico, continuo esta trajetória a partir de algumas inspirações teóricas que me fazem refletir sobre o que pode estar por trás desse emaranhado de encontros, a fim de pouco a pouco ir delimitando meu tema de pesquisa e a tese principal deste trabalho.

PARTE 2: PANO DE FUNDO

1.4 O PLANTATIONOCENO

A partir deste ponto em que estamos, creio ser possível identificar a persistência de distintas lógicas de produção e relacionamento com a vida na Zona da Mata de Minas Gerais. Uma ligada ao entendimento de que os seres vivos existem para satisfazer aos interesses da espécie humana, isto é, constituem-se em mercadorias a serem transformadas em capital. A outra, aquela dos camponeses e, portanto, de onde nasce a Agroecologia, busca estabelecer uma relação compartilhada com aqueles que habitam conosco o planeta.

O primeiro modo de operar, intensificado pela implementação de relações baseadas na Revolução Verde, tem ajudado a constituir, em âmbito global uma nova época geológica, denominada por alguns autores de Antropoceno, caracterizada pela atuação da espécie humana como uma força geológica de destruição. Recentemente, seus proponentes, Paul Crutzen e Eugene Stoermer, sugeriram os testes nucleares como ponto de partida para a constituição do Antropoceno (DANOWSKI; VIVEIROS DECASTRO, 2014).

Com o desenrolar dos debates, alguns autores têm buscado explicitar a face histórica da questão, ao apontarem para o fato de que a produção da catástrofe antropocênica é fruto do modo de vida de um tipo específico de ser humano: europeu, cristão, branco, heterossexual, guiado pelas motivações do capital (o indivíduo). Donna Haraway problematiza a questão, dizendo saber a força do termo e, por isso, aceitando utilizá-lo, entretanto, aponta vários limites²⁴, resumidos no trecho abaixo:

Existe um modo no qual o Antropoceno é considerado um ato específico em oposição a um ato histórico, situando uma configuração de conjunturas que não são absolutamente específicas. A maioria das pessoas nesse planeta não viveram e exercitaram os mesmos tipos de processos que interrompem gerações, que simplificam ecologias radicalmente, que drasticamente forçam o trabalho de um jeito massivo que cria um tipo de transformação global e uma prosperidade global que é em si mesma genocida e extintionista. Isso não é um ato específico, é uma configuração de conjunturas historicamente situadas e eu acho que para os dias atuais o termo Antropoceno torna mais difícil, não mais fácil para as pessoas entenderem isso (HARAWAY, 2019, p. 4-5, tradução nossa).

Para a autora, a incorporação de termos como Capitaloceno e, mais recentemente, Plantationoceno (HARAWAY, 2019), pode trazer mais elementos para serem discutidos e

²⁴Dentre eles, (1) termina em morte, não em devir; (2) a espécie humana não faz história; (3) a espécie humana e suas tecnologias não fazem história; (4) essa história deve dar passagem para geoestórias, para as histórias de Gaia; (5) o termo Antropoceno é mais facilmente útil e significativo para intelectuais de classes e regiões privilegiadas etc. (HARAWAY, 2016, p. 49, tradução nossa).

compreendidos, já que consideram também o período mercantilista e o comércio de commodities ao longo dos séculos XVI e XVII (HARAWAY, 2016).

Alguém precisa falar sobre as redes de comércio do açúcar, metais preciosos, plantations, genocídios indígenas, e escravidão, com suas inovações trabalhistas e realocamentos e recomposições de critérios e coisas, varrendo para fora ambos humanos e não humanos, trabalhadores de todos os tipos (HARAWAY, 2016, p. 48, tradução nossa).

O Plantationoceno tem a ver com um sistema de trabalho multiespecífico forçado, com a escravização de todas as formas de vida, muito próximo do que o processo da Revolução Verde fez com a terra na Zona da Mata de Minas Gerais e em outros lugares do planeta, obrigando-a produzir conforme os desejos e temporalidades de um tipo de ser humano, aquele obcecado com a produção de lucros. Assim, com o uso de venenos, fertilizantes, sementes industriais, máquinas e outras tecnologias, ocorreu um intenso processo de simplificação ecológica e diminuição da diversidade ambiental.

Existe um caminho no qual o Plantationoceno nos obriga a prestar atenção no cultivo de alimentos e na plantation como um sistema de trabalho multiespecífico forçado. O sistema da plantation acelera o tempo das gerações. A plantation perturba o tempo das gerações de todos os participantes. Ela simplifica radicalmente o número de participantes e estabelece situações para a vasta proliferação de alguns e a remoção de outros. É uma forma epidêmica de reorganizar a vida das espécies no mundo. É um sistema que depende do trabalho forçado humano de algum tipo porque se o trabalho escapar, a plantation escapará. O sistema da plantation requer tanto o genocídio ou a remoção ou algum modo de captura e substituição de uma força de trabalho local por trabalho forçado de fora, seja por meio de um contrato desigual ou da escravidão total. A plantation realmente depende de maneiras muito intensas de trabalho escravo, incluindo também o trabalho escravo de máquinas, a construção de máquinas para exploração e extração de seres da terra. Eu acho que também é muito importante incluir o trabalho forçado de não humanos – plantas, animais, micróbios – no nosso pensamento (HARAWAY, 2019, p. 5-6, tradução nossa).

Ao longo do Plantationoceno, as outras formas de vida que coabitam a Terra conosco foram se tornando objeto de nossa dominação e, por isso também, espécies cada vez mais raras. As plantations, velha herança colonial, ou as monoculturas de café, de gado, de eucalipto – para especificarmos o caso da Zona da Mata –, atravessam as temporalidades próprias de cada ser vivo, aceleram os ritmos e tiram toda a liberdade de podermos ser o que somos, impedindo-nos de florescer com as outras espécies (HARAWAY, 2016). É como se a partir de então deixássemos de ver os outros como uma fonte de apoio e parceria e passássemos a desenvolver

um individualismo egoísta que enxerga os outros seres vivos como inimigos porque competem com nossos próprios projetos de crescimento econômico.

Em Carangola, por exemplo, testemunhei o desaparecimento das abelhas, como me contou o agricultor Carlinhos, grande amigo da Comunidade da Conceição:

As abelhas deram uma sumida. Descontrole climático, uso de venenos na agricultura, principalmente aqui na minha região que é lugar muito cultivado, onde se usa bastante veneno, aí com a chegada do milho transgênico que é desenvolvido também para não sofrer ataques de insetos, e abelha é um inseto né?! Quando o inseto vai na planta, a planta desenvolve uma proteína tóxica e acaba matando os bichinhos, então o milho transgênico colaborou muito no sumiço das abelhas... Os enxames, quem tinha 20 agora tem 10, quem tinha 100, tem 30, sumiu muito as abelhas mesmo, a produção também caiu porque diminuiu os alimentos pra elas... os enxames estão menores, principalmente os lugares cultivados, onde tem muito cultivo de café, de plantaço em geral né?! (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Dessa forma, vamos entendendo que o Plantationoceno é uma época na qual trabalha-se para eliminar nossa convivência multiespecífica, diminuindo o número de espécies no planeta. Se pensarmos com Donna Haraway, podemos observar a superexploração da terra pelo cultivo hegemônico de café ou do milho transgênico, associados a substâncias químicas externas que, para suprir a ausência de diversidade, intensificam ainda mais a extinção de outras espécies, no caso contado por Carlinhos, as abelhas. E o agricultor continua: “é o descontrole climático, né? A chuva tá vindo irregular, uma hora chove muito, outra hora dá muito sol, não tem aquele clima como tinha antigamente, uns anos atrás, então caiu muito a produção e os enxames sumiram” (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Como um efeito do modo de viver plantationocênico, as mudanças climáticas aparecem para os autores que se debruçam sobre o tema como a “consequência-mãe” de todos os outros fenômenos de destruição ambiental que temos experienciado, de forma que nenhum deles pode ser considerado independente dos outros, pois, a partir de agora, o aquecimento global é um dos componentes de cada um deles (STENGERS, 2015)²⁵.

Esses processos se originam da emissão descontrolada de dióxido de carbono e outros gases que provocam o efeito estufa, mas, principalmente, por conta de um modo de vida baseado no consumo exacerbado de combustíveis fósseis, especialmente em países economicamente ricos. “Carro privado, grande, de alta cilindrada, movido a combustível fóssil

²⁵O Painel Intergovernamental para as Mudanças Climáticas da ONU (IPCC) prevê, até 2100, “um incremento na temperatura que varia entre 0,3 °C e 1,7 °C no cenário mais otimista e entre 2,6 °C e 4,8 °C no pior cenário, em relação à média de temperatura observada no período de 1850 a 1900” (COSTA, A. A., 2019, p. 31).

e trocado constantemente; consumo excessivo de bens diversos, de roupas a eletrônicos; dieta com muita carne, principalmente de ruminantes; viagens aéreas” (COSTA, A. A., 2019)²⁶. É esse o *way of life* do ser humano que produz o Plantationoceno atual, e, como se pode notar, as espécies não humanas fazem parte desse modo de vida apenas como objetos de dominação e extermínio, constituindo-se no que Henri Lefebvre (2013) chamou de novas raridades.

Por esse viés, o rearranjo de interações ecológicas causado ao longo dessa época plantationocênica nos leva para transformações climáticas nunca antes vivenciadas, colocando em jogo a possibilidade de manutenção da vida de espécies fundamentais para o equilíbrio do planeta, já que qualquer modificação dessa natureza altera fortemente a estabilidade de Gaia, o organismo vivo. Gaia é uma forma de compreensão do planeta em que habitamos como um ser, dotado “de um regime de atividades próprio, oriundo das múltiplas e emaranhadas maneiras pelas quais os processos que a constituem são articulados uns aos outros, a variação de um tendo múltiplas repercussões que afetam os outros” (STENGERS, 2015, p. 38).

As respostas produzidas por Gaia – “cega aos danos que provoca, como tudo que é intrusivo” (STENGERS, 2015, p. 48) – para os golpes intermináveis que vem sofrendo, foram nomeadas por Isabelle Stengers como a intrusão de Gaia²⁷, processo do qual a pandemia do novo coronavírus é um de nossos últimos exemplos. Assim, a Intrusão de Gaia (STENGERS, 2015) no Plantationoceno (HARAWAY, 2019), a crise original de Henri Lefebvre (2013)²⁸, o fim do mundo ou a catástrofe (DANOWSKI; VIVEIROS DECASTRO, 2014) ou qualquer outro nome que possamos atribuir à degeneração ambiental de nosso tempo, torna-se para nós uma base teórico-epistemológica e, sobretudo, prática, de qualquer caminho de pesquisa.

Partindo também da ocorrência de um evento meteorológico “inesperado”, Gabriel Tarde escreveu uma obra de ficção que nos convida a pensar sobre o que está por trás do modo de vida plantationocênico, a saber, a concepção das outras formas de existência como

²⁶Aqui, vale mencionar as diferenças de consumo refletidas, por exemplo, pelas emissões de dióxido de carbono de cidadãos norte-americanos, australianos e canadenses que chegam a 16,5, 15,4 e 15,1 ton/pessoa/ano, enquanto que no Zimbábue, Moçambique e Malauí, as emissões são de 0,8, 0,3 e 0,1 ton/pessoa/ano, respectivamente. Disponível em: <http://oquevocefariasesoubesse.blogspot.com/2019/03/o-nome-nao-e-ajuda-humanitaria-e-divida.html> Acesso em: 16 set. 2019.

²⁷Nesse sentido, vale dizer que as consequências do aumento da temperatura do planeta ainda são, em grande medida, desconhecidas por parte da comunidade científica. O que se sabe, no entanto, é que se tratam de eventos extremos como secas prolongadas ou chuvas muito intensas e fora de época, grandes tornados, derretimento das geleiras, aumento do nível dos oceanos, dentre outros.

²⁸Se em determinado momento de nossa história os produtos mais escassos eram de origem industrial, atualmente as novas raridades são a água, os alimentos, os animais, dentre outros seres vivos, justamente aqueles que garantem a existência humana. Em “A produção do espaço” (2013), Henri Lefebvre chamou esse momento de crise original.

verdadeiros obstáculos para a vida humana ou a vontade de nos bastarmos em nossa própria espécie, transformando os não humanos em mercadoria.

1.5 EXCEPCIONALISMO HUMANO

Em “Fragmento de História Futura”, supondo uma realidade do final do século XXV, Tarde (2013) relata uma sociedade atingida por um evento meteorológico, no qual o sol vinha paulatinamente perdendo sua força. Como tudo que acontece aos poucos e não de maneira brusca, o fenômeno não recebeu muita importância por parte das pessoas. “A anemia solar, que, aliás, devolveu alguma vida à abandonada astronomia, tornou-se somente um tema para vários artigos de revista bastante polêmicos” (TARDE, 2013, p. 25).

No conforto de seus escritórios, as pessoas fingiam não acreditar no que estava se passando. “Entretanto, o inverno de 2.489 foi tão desastroso, que não houve jeito senão levar a sério as ameaças dos alarmistas” (TARDE, 2013, p. 20). Com o resfriamento da Terra, a região do Saara, por exemplo, tornou-se uma das mais populosas do mundo e a melhor solução encontrada pelos seres humanos foi adentrar e colonizar também o interior da Terra, um lugar mais quente e o único ainda não habitado pela espécie humana. Para isso, travaram uma nova luta a fim de tornar seu subsolo confortável:

cavar, alargar, elevar, prolongar mais adiante as galerias de minas já existentes; (...) que, com um bom sistema de ventilação, todo perigo de asfixia ou de insalubridade do ar será evitado; finalmente, que, após um período mais ou menos longo de instalação, a vida civilizada poderá novamente se desenvolver em todo seu luxo intelectual, artístico e mundano, tão livremente, e talvez mais seguramente, do que à luz, caprichosa e intermitente, do sol (TARDE, 2013, p. 35).

Passado o desespero inicial e livres de todas as intempéries, da chuva e do vento, perceberam o quanto o sol os havia escravizado, determinando dentre outras coisas as temporalidades de suas vidas, e como se sentiam melhor instalados nas profundezas terrestres, protegidos por suas próprias construções e pela exclusividade da existência humana. A ideia de excepcionalismo humano é desenvolvida pelo autor com instigante riqueza de detalhes.

Quando os humanos se transferem para o interior da Terra, por exemplo, e precisam realizar a mudança, Tarde faz uma analogia com a arca de Noé, entretanto, dessa vez, os objetos carregados não são animais, plantas ou sementes, mas livros, álbuns cinematográficos, coleções fonográficas, peças de museus, pinturas, dentre outras criações humanas.

Gostaria apenas de salientar para meus contemporâneos, que poderiam não notá-los (pois quase não se olha para aquilo que sempre se vê), os traços distintivos, originais, dessa civilização moderna que somos, com tanta justiça, orgulhosos. Agora que, depois de muitas tentativas abortadas, muitas convulsões dolorosas, ela conseguiu se constituir definitivamente, podemos definir com clareza seu caráter essencial. Ele consiste na *eliminação completa da Natureza viva*, seja animal, seja vegetal, excetuado apenas o homem. Daí, por assim dizer, uma purificação da sociedade (TARDE, 2013, p. 46).

A narrativa de Tarde ilustra uma catástrofe climática – cujas razões não são ficcionalmente explicitadas, mas que podemos analogamente atribuir às causas humanas produtoras das mudanças climáticas atuais – da qual tanto os motivos quanto as soluções encontradas estão baseados na existência indesejada das outras formas de vida no mundo, obstáculos a serem ultrapassados. Assim como as transformações climáticas de nosso tempo, o evento meteorológico não é levado a sério diante do desenvolvimento tecnológico e das oportunidades de continuar avançando sobre um mundo vivo.

Saindo da obra ficcional de Gabriel Tarde, que de irreal tem muito pouco, podemos pensar na produção do conhecimento científico que legitimou a nossa separação dos não humanos. Antes, vale registrar a afirmação de Descola (2016, p. 41) de que “não foi o desenvolvimento das ciências que mudou a ideia que temos da natureza, mas o contrário: o desenvolvimento científico somente foi possível quando a natureza passou a ser algo exterior aos humanos na Europa, no final da Renascença”, isto é, na passagem do feudalismo para o capitalismo.

Nesse momento, para que fosse possível dominar as outras formas de vida e transformá-las em mercadorias, riquezas supostamente infinitas, foi preciso primeiramente nos separarmos delas, perdermos nossa comunicação com elas, nos distinguirmos, estabelecermos uma hierarquia interespecífica, na qual a espécie humana reinaria como a única possuidora de razão e capacidade de ação, ao mesmo tempo em que a nossa condição animal – e, portanto, de seres vivos – ia pouco a pouco sendo escondida. De acordo com Descola (2016, p. 36), seria o caso de “pensar que os humanos são os únicos seres dotados de razão, mas que eles não se distinguem dos não humanos no que diz respeito ao aspecto físico”. Após esse afastamento, as outras espécies e o mundo inorgânico foram unificados e chamados de uma só vez de natureza, aquilo que não pode agir, não pode decidir, objetos estáticos, sob os quais os seres humanos atuariam.

A bem da verdade, o domínio da natureza pode abarcar humanos também, quando estes são pensados por ciências como a biologia ou a neurofisiologia, por exemplo: o homem como um ‘ser natural’. [...] Quando normalmente os indivíduos se referem ao domínio da natureza, adotam um ponto de vista que

retira o poder de agência daquilo que é observado, tornando-o objeto (COSTA, 2014, p. 23).

Nesse caminho, estabelece-se o dualismo moderno “natureza e cultura” e, mais especificamente, inicia-se o movimento de separação de um para o outro (STUTZMAN, 2009). Na passagem, restaria um mundo povoado apenas por seres humanos, no qual as culturas são particularidades de diferentes grupos humanos, enquanto a universalidade é um atributo da natureza. Em outras palavras, somente os seres humanos teriam acesso à cultura, à subjetividade, enquanto a natureza seria o mundo objetivo, aquele que pode ser rigidamente calculado. Viveiros de Castro (2013, p. 379) denomina esse fenômeno de multiculturalismo, lugar de onde se origina o relativismo cultural: “O relativismo cultural, um ‘multiculturalismo’, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação”.

Ademais, a cultura é o que determina a humanidade de um ser: “Resumindo, entre os humanos e os não humanos existe uma diferença importante: os humanos são sujeitos que possuem direitos por conta de sua condição de homens, ao passo que os não humanos são objetos naturais ou artificiais que não têm direitos por si mesmos” (DESCOLA, 2016, p. 9). Trata-se, no entanto, de um tipo específico de cultura, como incrementa Tim Ingold (2015).

Utilizando Engels e Marx, Ingold (2015) demonstra que essas distinções humano/não humano; cultura e natureza, podem estar localizadas no fato de que ainda que ambos tivessem poder de agência, apenas o ser humano seria capaz de atribuir um caráter finalístico à ação, isto é, de agir com propósito e intencionalidade, enquanto outras espécies não estariam aptas a planejar e prever seus próprios movimentos. O problema é que, para nós, os objetivos finais estão sempre ligados ao consumo.

Estamos a tal ponto dopados por essa realidade nefasta de consumo e entretenimento que nos desconectamos do organismo vivo da Terra. Com todas as evidências, as geleiras derretendo, os oceanos cheios de lixo, as listas de espécies em extinção aumentando, será que a única maneira de mostrar para os negacionistas que a Terra é um organismo vivo é esquartejá-la? Picá-la em pedaços e mostrar: ‘Olha, ela é viva?’ (KRENAK, 2020, p. 9).

Enquanto espécie, seguimos assim um fluxo de individualização de nossas existências, desconectando-nos das relações que compõem a vida na Terra, desumanizando todas as outras formas de vida. Humanizar deveria ter um sentido de reconhecimento de que em cada ser a vida pulsa, inclusive em nós mesmos, fato capaz de nos integrar a um emaranhado de relações.

Entretanto, o sentido de humanidade nesses séculos de produção do Plantationoceno esteve justamente atrelado à nossa capacidade de desenvolvimento.

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade (KRENAK, 2019, p. 21).

A principal marca dos humanos modernos é se distinguir do resto da vida terrestre, inclusive dentro da própria espécie. Aqueles que não aderiram ao capitalismo global ou que foram compulsoriamente dele excluídos, não podem receber o adjetivo humano, constituindo um tipo de sub-humanidade, os quase-humanos (KRENAK, 2020). Os sub ou quase-humanos poderiam ser entendidos como aqueles que não se desindividualizaram, os humanos que decidiram compor com as outras formas de vida.

É por isso também que Donna Haraway problematizou o termo Antropoceno, uma vez que se refere a um tipo de ser que não realiza com os outros, ao contrário, concebe-os como obstáculos a serem ultrapassados para que suas necessidades de consumo possam ser plenamente realizadas. Essa concepção reducionista de humanidade tem muitas consequências, todas ligadas ao contexto de catástrofe ambiental que temos vivido cotidianamente.

Neste sentido, pensar a humanidade como unificada é ainda um reflexo da separação Natureza-Cultura moderna, um desejo de que um princípio superior submeta as divergências e diferenças (além de ser um procedimento questionável, na medida em que distribui a responsabilidade sobre a catástrofe ambiental igualmente, quando há grupos humanos mais responsáveis que outros (COSTA, 2014, p. 63).

Para pensar o mundo em que vivemos hoje talvez seria melhor elaborar uma separação em que os membros da espécie humana se distribuíssem de outra forma, sem se reduzir à definição moderna de espécie como já argumentou Donna Haraway. Trabalhando com uma divisão entre os que se tornaram indivíduos e aqueles que buscam se relacionar, Bruno Latour estabeleceu seu argumento de guerra dos mundos, no qual as batalhas seriam disputadas por dois coletivos com ontologias e visões de mundo bastante diferenciadas:

de um lado do conflito, podemos reconhecer um povo bastante familiar, que alega propriedade para falar sobre Razão, Natureza e Ciência (conceitos cujo caráter supostamente indisputável exige que sejam grafados com iniciais maiúsculas). Estes são, segundo o autor, os modernos ou Humanos (ou, ainda, o Povo da Natureza), os promotores de uma ontologia marcada pela divisão entre Natureza e Cultura, em que a primeira seria o mundo objetivo dos fatos,

acessado apenas pela Ciência, enquanto a outra reúne as crenças, os mitos e as representações humanas, e por isso constitui o domínio da subjetividade e dos valores. (...) Já seus oponentes, por sua vez, sabem que não há princípio superior que defina de antemão a composição de nosso mundo. Antes, reconhecem que nossa existência se sustenta sobre uma teia magnífica e muito complexa de interações entre organismos vivos e elementos inorgânicos, nas quais os entes agem uns sobre os outros sem uma intenção, ordem ou direção previsíveis. Neste sentido, tal coletivo possui uma visão distinta dos modernos quanto à distribuição de agência no mundo, que não se restringe apenas ao domínio das coisas humanas: os entes não-humanos (orgânicos e inorgânicos) são capazes de agir e modificar seu entorno, e por isso a dicotomia entre sujeito (agente humano) e objeto (receptor não-humano da ação humana) não tem sentido em sua ontologia (COSTA, 2014, p. 15-16).

Este último é chamado pelo autor de Povo de Gaia ou os Terranos. Apesar da apresentação dos dois grupos, gostaria, por ora, de continuar pensando sobre os primeiros, os Humanos. Partindo do fato de que para eles existem seres desprovidos de Razão e, por isso, não dignos de reconhecimento, seria possível, dessa maneira, não ter que conviver com eles (e até escravizá-los) e com as condições que uma vida compartilhada traria.

Ter que considerar essas condições representaria uma infelicidade que deve ser combatida custe o que custar. A possibilidade de não ter que lidar com outras formas de vida, humanas, mas, principalmente, não humanas, é o que define para os Humanos a ideia de conforto. São inúmeros os confortos da vida moderna que nos liberaram da necessidade de convivência com outras formas de vida: as casas (e os condomínios) onde moramos, os remédios químicos que trocamos por dinheiro nas farmácias para tratar de nossa saúde, as comidas prontas que pedimos pelos aplicativos, a existência de empregados que realizam tarefas para nós, dentre tantas outras coisas que convido vocês a refletirem. Para voltarmos na história de Tarde, podemos pensar ainda no “conforto” presente nos tipos de trabalho que realizamos atualmente, fruto do caráter antissocial da espécie Humana.

Com a parte do necessário se reduzindo a quase nada, a parte do supérfluo pôde se estender a quase tudo. Quando se vive com tão pouco, sobra muito tempo para pensar. Um mínimo de trabalho utilitário e um máximo de trabalho estético: não é a própria civilização naquilo que tem de mais essencial? O lugar que as necessidades suprimidas deixaram vazio no coração é ocupado pelos talentos, talentos artísticos, poéticos, científicos, multiplicados e enraizados a cada dia, tornados verdadeiras necessidades adquiridas, mas *necessidades de produção mais do que de consumo*. Sublinho essa diferença. (TARDE, 2013, p. 49).

Nossos trabalhos antropocênicos (quem é que quer trabalhar na roça?) tornaram-se práticas sem sentido, verdadeiras abstrações. As atividades laborais constituem-se, assim,

totalmente desvinculadas das condições ambientais que nos foram dadas e relacionam-se com a criação de novas necessidades de produção, fruto de uma sociabilidade exclusivamente (ou quase) humana, um mundo de pensamentos e representações. Mesmo nos cultivos agrícolas ainda remanescentes, é possível observar uma tendência à diminuição da quantidade de mão de obra necessária, bem como a diminuição de espécies com quem convivemos, graças ao desenvolvimento tecnológico de nosso tempo.

O trabalho sem utilidade diz respeito a um ambiente sem utilidade. Das distintas concepções de natureza desenvolvidas ao longo do último século – como máquina, organismo ou sistema (GOMES, 2007) –, chegamos à sua negação, à eliminação completa do que subliminarmente concebemos como obstáculo à vida humana. “Sem dúvida, deve-se ir até a ideia de uma morte da natureza pela antinatureza: a abstração, os signos e imagens, o discurso, mas também o trabalho e seus produtos. Com Deus, a natureza morre. O ‘homem’ a mata e talvez se suicide imediatamente” (LEFEBVRE, 2013, p. 127).

Com o tédio decorrente de ter que se bastar na própria espécie, a catástrofe se torna uma crise existencial e/ou psicológica, basta recuperar os altos índices de depressão²⁹ e suicídio³⁰ do mundo atual, o individualismo dos modos de vida e os fundamentalismos que surgem do desespero para se agarrar ao que for possível e continuar sobrevivendo. O deserto ecológico vem acompanhado de um inferno sociológico (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

No que diz respeito ao caráter relacional multiespecífico da vida, Antônio Bispo dos Santos (2015) desenvolveu as terminologias orgânico e sintético para pensarmos, de um lado, naquilo que, a partir das relações, é capaz de produzir vida; e, do outro lado, nos aspectos de nossas existências que se tornaram sem utilidade, porque a serviço do capital ou da produção

²⁹A depressão é, hoje, a principal causa de incapacidade em todo o mundo e contribui de forma importante para a carga global de doenças. Dados publicados pela Organização Mundial da Saúde (OMS, 2014) apontam que 322 milhões de pessoas pelo mundo sofrem de depressão, 18,4% a mais do que há dez anos. O número representa 4,4% da população do planeta. Uma vez mais, o Brasil lidera na América Latina, com 5,8% de pessoas sofrendo com a doença, enquanto 9,3% da população tem algum tipo de transtorno de ansiedade. A taxa, porém, é três vezes superior à média mundial. Disponível em: <https://jornal.usp.br/atuais/brasil-vive-surto-de-depressao-e-ansiedade/>. Acesso em: 23 set. 2019.

³⁰Dados da Organização Pan-Americana de Saúde (OPAS) e da Organização Mundial de Saúde (OMS) mostram que 800 mil pessoas morrem por suicídio todos os anos (11,4 por 100.000 hab) ou uma a cada 40 segundos, o que equivale a 1,4% dos óbitos totais. O suicídio é a segunda principal causa de morte entre jovens com idade entre 15 e 29 anos. No único estudo sobre suicídios publicado em 2014 pela OMS, as informações revelam que 79% dos casos ocorrem em países de renda média e baixa. No ranking publicado pela OMS em 2014, o Brasil ocupava a oitava posição entre os países com o maior índice de suicídio no mundo. A taxa de mortes voluntárias entre o conjunto da população brasileira aumentou 60% desde 1980, segundo informações divulgadas pelo Mapa da Violência publicado pelo Ministério da Saúde em 2017.

de coisas. Essas classificações podem se aplicar ao trabalho, aos saberes, ao Direito, aos sentimentos e a tantas outras dimensões da realidade. Recupero agora essas ideias porque me parece que é disso que se trata: produzir a vida ou produzir a catástrofe. Sem a tarefa de produzir a vida, adoecemos.

Para os Humanos (com Latour) e os sintéticos (com Nêgo Bispo), produzir a vida se torna uma coisa negativa e/ou custosa, porque nos coloca limites. O outro é um limite para cada indivíduo. Quando lidamos com outras vidas, é como se nossa existência individual morresse para se transformar em outra coisa. Nesse ponto, passo a pensar que o limite de ter que lidar com o outro significa ter de lidar com a própria morte. “Para viver plenamente, precisaríamos abandonar o medo de morrer” (HOOKS, 2020, p. 226).

Donna Haraway toca nessa discussão quando fala do abate de outras espécies ou de sua ideia de “matar sem tornar matável” (HARAWAY, 2011, p. 9). Nesse sentido, é como se a gente quisesse comer carne, comer os outros animais, porcos, vacas, galinhas, peixes etc., mas não quiséssemos ter de nos relacionar com essas mortes. Não é isso mesmo que as prateleiras dos supermercados fazem ao proporcionar a fetichização dos alimentos com suas embalagens e adornos?

Matar é uma relação ontológica, faz parte da vida, assim como o ato de nascer e nutrir, forma quem está no mundo em mais de uma maneira. O respeito é uma prática sintonizada com a mortalidade; respeito não é uma coisa fácil, não é uma ideia abstrata. O respeito requer ficar com a morte assim como com a vida, de modo a cuidar da complexidade do ‘tornando-se com’ (HARAWAY, 2011, p. 8-9).

As facilidades da vida moderna operam para a aniquilação de tudo que remeta à morte, ao “negativo” – que estou chamando aqui de desconforto –, de tudo que nos lembre que ela existe, e que é preciso lidar com isso, com essa dimensão “negativa” da existência que está presente a todo momento. Trata-se do mesmo aspecto que colocou a natureza como obstáculo (na história de Tarde, o sol que atrapalha a vida porque determina o que é dia e o que é noite), nos lembrando que coexistir não é só viver, mas também aceitar as condições da existência, morrer junto.

É assim que eu entendo também a expressão *stay with the trouble*³¹, isto é, ficar com o problema, de Donna Haraway (2016), ou seja, existem condições que nos foram dadas para

³¹É possível pensar ainda no sentido da própria catástrofe para interpretar a expressão harawayana: “Eu não estou interessada em reconciliação ou restauração, mas estou profundamente comprometida com possibilidades mais

viver, a vida é uma tarefa baseada nas alianças que fazemos com outras formas de vida. Ao desejar a supressão de todo o desconforto, as sociedades modernas contraditoriamente intensificam sua produção, destruindo todos os outros tipos de vida. Assim, a necessidade de relacionamento com outras espécies é o que torna possível nossa própria existência, é o que produz a vida, transformando nossas ligações antropocêntricas com o conhecimento, com o trabalho, com a alimentação, com a morte, dentre tantos outros aspectos da vida.

1.6 VIRADA ONTOLÓGICA E TRANSIÇÃO AGROECOLÓGICA

Enquanto eu sentia a gravidade de nossa época geológica e procurava referenciais que me ajudassem a compreendê-la melhor para poder buscar caminhos, pouco a pouco ia vivenciando e me aproximando das realidades do Movimento Agroecológico, interessando-me pela possibilidade de pensar o que movia agricultores e agricultoras que viviam remando contra a maré da desconexão, cuidando com muita dedicação de tudo o que vive, humanos e não humanos.

Foi pela literatura e pelo cotidiano do fim do mundo que cheguei também nas possibilidades de sua transformação e em referenciais teóricos que a apontavam. Parece-me, assim, que a passagem da natureza para a cultura não se dava de maneira completa, que alguns resquícios insistiam em permanecer e que ao mesmo tempo em que constatavam a destruição, esses teóricos se apegavam a histórias nas quais os dois elementos aparecem mais próximos, ainda que em desequilíbrio perpétuo (VIVEIROS DE CASTRO, 2013)³².

Para produzir a vida com as outras espécies, para aproximar natureza e cultura, é preciso considerar que tudo o que vive, possui uma cultura; do contrário, não há significado nessas relações. Certamente, são culturas diferentes dos modos como se constituem os hábitos da espécie humana, mas ainda assim dignos de receberem o atributo de humanidade. “A Cultura é a natureza do sujeito; ela é a forma pela qual todo agente experimenta sua própria natureza”, é

modestas de recuperação parcial e de seguirmos juntos. Chamo isso de ficar com o problema” (HARAWAY, 2016, p. 10, tradução nossa).

³²Como também aponta Stutzman a partir do pensamento de Lévi-Strauss e Viveiros de Castro: “[...] o perspectivismo não é um monismo e, sim, a reconceitualização de um dualismo”. Porém, um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” – este seria, aliás, um princípio que subjaz ao pensamento ameríndio, como propõe Lévi-Strauss (1993). Em outras palavras, trata-se de um dualismo provisório, em que os polos não são jamais fixos, devendo ser refeitos a cada novo momento” (STUTZMAN, 2009, p. 5). Nesse sentido, podemos pensar que a unificação completa entre natureza e cultura é um tipo de negação do caráter de movimento e transformação das vidas, concepção da qual deriva o conservacionismo, característica que não gostaria de atribuir nem aos ameríndios nem aos campesinos.

isso o que diz Viveiros de Castro (2013, p. 374) com sua teoria perspectivista multinatural, baseada nas cosmopráxis ameríndias.

Assim, o que nos diferenciaria das outras espécies é o corpo, não o corpo fisiológico, mas as maneiras de sentir, de experienciar o mundo: “o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 380). “A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, forma do particular” (p. 349).

A proposição presente nos mitos é: os animais eram humanos e deixaram de sê-lo, a humanidade é o fundo comum da humanidade e da animalidade. Em nossa mitologia é o contrário: nós humanos éramos animais e “deixamos” de sê-lo, com a emergência da cultura, etc. Para nós, a condição genérica é a animalidade: “todo mundo” é animal, só que uns são mais animais que os outros, e nós somos os menos. Nas mitologias indígenas, todo mundo é humano, apenas uns são menos humanos que os outros. Vários animais são muito distantes dos humanos, mas são todos ou quase todos, na origem, humanos, o que vai ao encontro da ideia do animismo, a de que o fundo universal da realidade é o espírito (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 481).

A humanidade para os ameríndios não é uma substância, uma propriedade que se atribui a todos os seres, mas uma questão de posicionalidade. Dessa forma, cada espécie enxerga a si mesma como humana, enquanto vê as outras como não humanas, o que, ao final, resulta na possibilidade de que todas as espécies ocupem a posição humana. Os xamãs, no entanto, são capazes de mudar de posição, alcançando a visão de humanidade de outras espécies.

Estou convencida de que há inúmeras diferenças entre cosmologias indígenas e campestres, até mesmo porque arrisco dizer que os povos campestres foram muito mais inseridos e atravessados pelo projeto de modernidade do que as populações indígenas. Apesar do genocídio destes últimos, aqueles que conseguiram sobreviver, mantiveram, aos trancos e barrancos, menor contato com o mundo europeu do que agricultores e agricultoras da região Sudeste do Brasil, muitos deles inclusive originados da mestiçagem compulsória entre índios, brancos e negros. Entretanto, o perspectivismo serviu para mim como fonte de inspiração teórica, aquilo que me permitia entender como era possível valorizar outras formas de vida, de maneira a ver sentido em se relacionar com elas. O perspectivismo é um relacionismo e os campestres guardam em suas cosmologias resquícios dessa relacionalidade³³.

³³Philippe Descola (2016) se debruça ainda sobre outras ontologias como o totemismo, o analogismo e o animismo, formas de conceber as relações com os não humanos, capazes de promover o estabelecimento de relações mais simétricas entre eles, criando uma ética de regulação ambiental que sustenta o caráter vivo do planeta.

Dito de outra maneira, possivelmente mais próxima das realidades campestres, trata-se de perceber que habitamos um mundo vivo e que talvez a humanidade possa ser definida apenas pelo fato de estarmos vivos, do jeito que cada ser se apresenta. O reconhecimento da vida garante a humanidade dos seres e dá sentido para a nossa coexistência. Ailton Krenak exercita essa reflexão ao pensar sobre uma possível definição para o que seja a vida:

A vida atravessa tudo, atravessa uma pedra, a camada de ozônio, geleiras. A vida vai dos oceanos para a terra firme, atravessa de norte a sul, como uma brisa, em todas as direções. A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa dimensão imaterial. Em vez de ficarmos pensando no organismo da Terra respirando, o que é muito difícil, pensemos na vida atravessando montanhas, galerias, rios, florestas. A vida que a gente banalizou, que as pessoas nem sabem o que é e pensam que é só uma palavra. Assim como existem as palavras ‘vento’, ‘fogo’, ‘água’, as pessoas acham que pode haver a palavra ‘vida’, mas não. Vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição (KRENAK, 2020, p. 14).

Se os outros são vivos, são capazes de agir e, sobretudo, de inter-agir, de se colocar em relações. A partir das necessidades que a Agroecologia me trazia, fui me aproximando do movimento da virada ontológica, isto é, de uma transformação do pensamento científico, capaz de atribuir agência aos que historicamente tiveram suas existências negadas, transformando-se em meros objetos. De acordo com Viveiros de Castro (2012, p. 167-168),

a virada ontológica poderia ser definida como um movimento filosófico, que a partir da ideia do fim do mundo, tem feito a filosofia contemporânea mostrar um interesse inaudito pelos não-humanos, pelas potencialidades conceituais (espirituais, dir-se-ia então) da materialidade mesma do mundo, pela agência das coisas, a consciência e a personalidade (jurídica inclusive) dos animais, tudo isso na tentativa meio desesperada de reanimalizar metafisicamente o homem depois de séculos de dominação de uma teologia política fundada em sua espectralização.

Penso que a virada ontológica seja uma condição para os processos de transição agroecológica. Através do reconhecimento da agência de humanos e não humanos, a transição agroecológica poderia ser pensada como a capacidade de devolver a humanidade de todos os seres vivos, indicando também um certo perspectivismo. Assumindo a dignidade de todas as formas de vida, a Agroecologia pode restituir o caráter relacional de nossas existências, recompondo o mundo e restabelecendo o apoio mútuo interespecies. Nessa mistura, na qual temos como resultado as possibilidades de preservação e conservação de nosso próprio ambiente, há uma mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos (CASTRO, 2013). Dessa forma, deixamos de encarar o outro como um obstáculo e passamos a

considerá-lo como fonte de produção de vida. Trata-se de uma mudança em nossos modos de relacionamento com o mundo.

Segue-se que a vida social humana não é dividida em um plano separado do resto da natureza, mas faz parte do que está acontecendo em todo o mundo orgânico. É o processo no qual seres vivos de todos os tipos, naquilo que fazem, constituem as condições de existência uns dos outros, tanto para si próprios quanto para as gerações subsequentes (INGOLD, 2015, p. 32).

Diferente da noção de conforto trazida no debate de Gabriel Tarde, se o mundo é composto por seres que estão vivos, então não se trata mais de um mundo pronto, no qual as coisas se apresentam sempre estáticas e, nós humanos, agimos sobre elas, os desumanos. As coisas são relações constantes, agências que se misturam umas sobre as outras, em diferentes direções. Trata-se de um mundo incessantemente produzido.

Para Tim Ingold (2015), a vida é um processo que vai acontecendo conforme a interação dos seres que habitam e se movimentam pelo ambiente, sem propósitos pré-definidos, adquirindo assim um caráter de imprevisibilidade. Ao contrário da dominação sobre os outros, cujo sentido é o consumo, produzir a vida com, indica a necessidade de construção de outros significados para as nossas relações. Ter que o produzi-lo deveria ser a verdadeira motivação para vivermos.

É por esse caminho que podemos pensar na mobilização exigida para a construção de eventos como os Intercâmbios e a Troca de Saberes (conhecer as pessoas, trocar experiências com elas, identificar demandas, pensar metodologias, escolher locais e datas, cuidar e estar envolvido com a Terra etc.), além dos eventos da Rede Sapoqui. Essas vivências mostram que não existe nada que venha pronto e acabado, mas que o Movimento Agroecológico cria-se e recria-se, através das ações e dedicação diária dos envolvidos. Se há paralisação das atividades, ele acaba, de modo que se faz necessário um processo de construção permanente.

A palavra “processo” tem importância essencial para a ideia de (M)movimento para a qual quero chamar atenção. Os trajetos e deslocamentos de pessoas, as visitas às famílias, os encontros presenciais e a articulação de organizações na conformação das metodologias do Movimento foram me indicando que muito mais do que um produto final, “as coisas são as suas relações” (INGOLD, 2015, p. 119), essa é a própria forma da vida. São as combinações que vão se estabelecendo entre as mais diversas formas de vida que tornam possível a existência da Agroecologia e do Movimento agroecológico, e que vão conformar o que Ingold denomina de

“múltiplas formas de vida, cujos emaranhados constituem uma malha relacional, sempre enlaçando-se e desenlaçando-se” (INGOLD, 2015, p. 213).

Dessa maneira, o mundo aparece como um meio, lugar de fluidez e de circulação de agências oriundas de uma grande diversidade de seres, exatamente como me ensinou Itamar no curso de Agroecologia e Cultura, que citei no primeiro capítulo.

este meio, como já vimos, é habitado, por uma variedade de seres, inclusive o sol e a lua, os ventos, o trovão, os pássaros e assim por diante (INGOLD, 2015, p. 124) [...] Trata-se do potencial dinâmico, transformador de todo o campo de relações dentro do qual seres de todos os tipos, mais ou menos semelhantes a pessoa ou a coisas, continua e reciprocamente trazem uns aos outros a existência (INGOLD, 2015, p. 116).

Esse meio habitado por seres em constante movimento, porque vivos, suscitou na década de 1970 a hipótese de que o planeta fosse realmente vivo, os seres vivos, o ar, os oceanos e as pedras, reunindo-se como um só e formando Gaia (LOVELOCK, 1998, p. 76). Em sua teoria de Gaia, Lovelock (1998) afirma que Gaia é um sistema que se organiza e se regula a si próprio, a partir de múltiplas articulações que estão em movimento constante. “O conceito de Gaia está inteiramente ligado com o conceito da vida” (LOVELOCK, 1998, p. 73).

Acredito que este seja o pano de fundo necessário para qualquer processo de transição agroecológica: o reconhecimento de que habitamos um mundo vivo e, portanto, relacional. Segundo Altieri,

a Agroecologia é o estudo holístico dos agroecossistemas, abrangendo todos os elementos ambientais e humanos. Sua atenção é voltada para a forma, a dinâmica e a função de suas inter-relações, bem como para os processos nos quais estão envolvidas. Os agroecossistemas são comunidades de plantas e animais interagindo com seu ambiente físico e químico que foi modificado para produzir alimentos, fibras, combustíveis e outros produtos para consumo e utilização humana (ALTIERI, 2012, p. 105-106).

Ainda que a definição apareça como um teor humanista, o que quero destacar é a presença importante do sentido relacional e integrador. De acordo com um agricultor de Tombos-MG, na Agroecologia temos que nos preocupar com o todo, porque estamos ligados uns aos outros e é dessa maneira que se pensa uma propriedade agroecológica:

A agroecologia não é apenas não usar veneno! Na propriedade agroecológica o/a agricultor/a tem uma conscientização e uma preocupação maior com o coletivo e com o meio ambiente vendo a propriedade como um todo, como uma coisa só, onde tudo está ligado e é bem diversificada. O manejo da lavoura agroecológica é muito diferente da convencional porque cuida do solo

ao invés de apenas adubar a planta e pensa a propriedade como um organismo vivo único (SILVA, 2006, p. 8).

É justamente reconhecendo as inter-relações e o poder de ação de diferentes formas de vida sobre as outras que, ao invés de utilizar produtos industrializados ou de fora da propriedade, na Agroecologia buscamos utilizar os serviços ecossistêmicos dos próprios seres que vivem conosco, como as plantas repelentes, as árvores dos sistemas agroflorestais para enriquecer o solo, a alimentação alternativa das criações (cana, frutos, resíduos de árvores etc.), o esterco como fertilizante, a homeopatia (para humanos, não humanos, solos, plantas etc.), dentre tantas outras possibilidades originadas da interação entre as mais diversas formas de vida (TEIXEIRA *et al.*, 2018).

Assim, lança-se mão de um modo de existência coletivo e do que cada ser pode oferecer um para o outro no processo de produção da vida. Atravessadas pelo projeto moderno que individualizou e desconectou o ser humano do restante do mundo, as cosmologias campesinas vêm resistindo a esses ataques, buscando manter a dimensão relacional da vida através de sua relação com a terra.

Algumas práticas agroecológicas, as quais têm suas raízes em tradições campesinas, ainda estão presentes entre famílias agricultoras. Elas incluem consórcios, intercâmbio de dias de trabalho (troca-dia), o uso de sementes crioulas e o cultivo de plantas medicinais. Construir processos de transição agroecológica sobre estas práticas pode ser uma boa estratégia para dar suporte à políticas e serviços de extensão, uma vez que os agricultores já estão habituados e têm conhecimentos sobre elas (TEIXEIRA *et al.*, 2018, p. 13, tradução nossa).

Nesse sentido, enquanto em países como a Alemanha e a França, a Agroecologia constituiu-se em grande medida como um conhecimento científico, no Brasil foi fundada a partir das práticas tradicionais da agricultura e dos movimentos sociais (WEZEL *et al.*, 2009). Posteriormente, essas ações lançaram as bases para a formação da ciência agroecológica brasileira, culminando mais recentemente na institucionalização desses saberes (EMBRAPA, ONG's, Universidades, políticas públicas), fato que confere à Agroecologia, um caráter triplo como ciência, prática e movimento social.

São esses saberes que têm nos possibilitado passar pelo Plantationoceno de uma maneira mais branda, inclusive na Universidade. São esses saberes que, como nos ensina Davi Kopenawa, xamã do povo Yanomami, seguram o céu (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Ao longo de um Intercâmbio Agroecológico que fizemos em 2016, na Comunidade da Conceição,

em Carangola, Carlinhos, o mesmo agricultor que nos falou sobre o desaparecimento das abelhas, desenhou o modo como enxerga a situação que vivemos hoje:



Figura 6 – Representação do momento ambiental atual por Carlinhos Gomes – Carangola/MG
Fonte: Acervo da autora (2016).

Se observamos a fotografia com atenção, identificaremos dois grupos: um deles, à esquerda, está sorrindo, iludido pelo consumo, é incapaz de perceber a história de sua dominação sobre os seres que considera inferiores e, por isso, continua utilizando-os como meros recursos para a sua satisfação pessoal, dando continuidade à produção do Plantationoceno como uma época de destruição. O outro, aquele que consegue enxergar a humanidade e, portanto, a dignidade de tudo o que vive, está tentando tirar a água do barco para que não afundemos: guardando as sementes, cuidando da terra, dos bichos, das plantas, das águas.

Alguns, que haviam perdido sua conexão, estão tentando restabelecê-la, cientes de que não podemos existir sozinhos e que é preciso buscar caminhos para passarmos pelo Plantationoceno. O Movimento Agroecológico trabalha para resgatar, fortalecer e intensificar as práticas relacionais dos e nos territórios camponeses, de modo que, através de seu

intercâmbio, outras populações também possam adotá-las, realizando os processos de transição agroecológica.

O Plantationoceno é a época em que Gaia reage de maneira não intencional às violências praticadas pelos Humanos. Utilizo a expressão passar ao invés de enfrentar pensando em Isabelle Stengers (2015, p. 59) quando ela diz que “correlativamente, não se luta contra Gaia. Até mesmo falar de uma luta contra o aquecimento global é inapropriado – se é importante lutar, a luta é contra o que provocou Gaia, não contra sua resposta”. Além disso, trata-se de um momento em que é preciso criar respostas, morrer e viver bem (HARAWAY, 2016), e, por isso, o verbo passar me parece mais bem colocado.

Passar pelo Plantationoceno utilizando experiências agroecológicas. Seguindo com Stengers, trata-se de uma tentativa, de uma invenção, de não utilizar a catástrofe somente como um argumento. Acredito que construir processos de transição agroecológica, inventando maneiras de produzir relações, seja uma tentativa de passarmos pelo Plantationoceno.

Apesar de se referir a uma mudança em nossa concepção cosmológica, o uso do termo transição agroecológica ainda está muito atrelado a práticas de conversão de modelos convencionais de agricultura para sistemas de produção ecológicos, mesmo que essas transformações possam se realizar através de práticas e estratégias diferentes de manejo, a depender dos contextos sociais e ecológicos em que estejam inseridas (TEIXEIRA *et al.*, 2018). Entretanto, o que quero argumentar neste trabalho, inclusive como uma exigência do próprio Plantationoceno e de processos agrícolas de transição agroecológica, é uma ampliação deste entendimento.

Ainda que busquemos englobar “dimensões sociais, políticas, culturais, etc.” aos processos de transição, a meu ver esses aspectos ainda estão negligenciados das discussões sobre transições agroecológicas e, por isso, merecem um lugar mais explícito nos debates. Nos capítulos que se seguem, busco narrar tentativas de processos de transição agroecológica a partir de diferentes lugares, todos ligados ao estabelecimento de parcerias, de condições para estarmos juntos, produzindo a vida. Para além, o que busco demonstrar são os aspectos relacionais contidos nos modos de vida camponeses, que nos servem de subsídios para distintas práticas de transição agroecológica. Desse ponto de vista, qualquer prática de relacionalidade ontológica poderia ser incorporada a essa definição, tratando-a muito mais como uma forma de viver.

Seria o caso de reatualizar a pergunta e indagar: o que a relacionalidade camponesa faz ao pensamento e à nossa própria vida? Como a relacionalidade compõe processos de transição

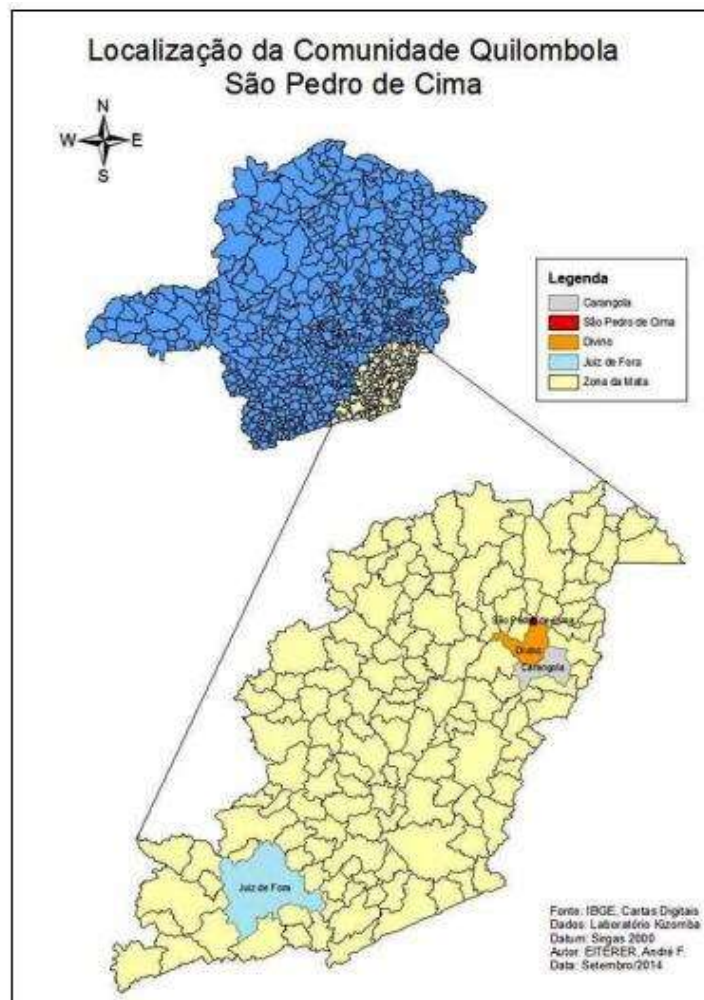
agroecológica? Se o objeto tem agência, incluo-me neste caminho para refletir sobre meus próprios processos de transição agroecológica. A partir daí, podemos pensar em como converter práticas de agricultura e modos de vida urbano-industriais em experiências compartilhadas de habitação do planeta.

CAPÍTULO 2 – AGROECOLOGIA NO QUILOMBO SÃO PEDRO DE CIMA – DIVINO-MG: TRAJETÓRIAS DE VIDA E CONHECIMENTO

Como já dito no primeiro capítulo, para mim foi muito difícil transformar o que experienciava em São Pedro de Cima em tema de pesquisa. Parece que a partir daquele momento, eu vivia uma transformação imensamente forte, porém inconsciente, e que reverberaria por mais de uma década até que chegasse esse momento de sentar e escrever sobre tudo o que vivemos. Os distintos episódios dos últimos 14 anos agora se conectam, ainda que desordenadamente, e faço aqui uma espécie de acerto de contas: comigo mesma, com a comunidade e com os amigos que compartilharam essa estrada comigo, mas que diferentemente de mim, escreveram sobre isso desde o início.

A história da origem da comunidade quilombola de São Pedro de Cima, localizada no século XIX, está fortemente marcada pelas relações entre o povo negro e grandes fazendeiros da região da Zona da Mata de Minas Gerais. Dessa forma, os vínculos de trabalho e exploração com os Lourenço fazem parte das lembranças e relatos orais que escutamos dos mais velhos ao longo de nossas convivências na comunidade. Em circunstâncias pouco elucidadas, o nascimento da CSPC estaria ligado a negociações da família dos negros Malaquias, representada especialmente por Pedro Malaquias (acompanhado ainda de seus dois irmãos, Raimundo e Joaquim Malaquias) com José Lourenço, dono de grandes extensões territoriais nas proximidades do local. (...) julgamos como plausível a hipótese de terem sido terras marginais concedidas por fazendeiros (os Lourenços) para alocar uma população, já não de escravos, mas de uma massa de trabalhadores da qual se utilizavam nas demandas da fazenda (TEIXEIRA, 2016, p. 41). Para garantir sua territorialização no local, mesmo após a ocupação grande parte dessa população negra permaneceu dependente da família de fazendeiros, trocando sua mão-de-obra por itens alimentícios, em regimes escravagistas continuados no período pós-abolição. Pedro Malaquias teria escolhido a localidade por conta da presença de samambaias em formato de cruz, espécie que indica ainda, uma exploração prévia da localidade, por tratar-se de vegetação secundária. Na mesma época, juntamente com os Malaquias, chegaram também membros da família dos negros Pereira. Nesses primórdios, a população do entorno passou a se referir à comunidade como São Pedro dos Crioulos, indicando de forma pejorativa uma diferenciação entre populações brancas e negras. Ao longo do tempo, o termo “crioulos” – rejeitado pelo povo negro aí existente – foi substituído pela classificação geográfica “de cima” em referência a formação de uma outra comunidade próxima que ficou conhecida como São

Pedro de Baixo. Na segunda metade do século XX, com a construção da BR-116 que forma um dos acessos à CSPC; incentivos governamentais para o cultivo do café e a implantação de um minerioduto no local, a comunidade se tornou mais atrativa, recebendo assim nova leva de habitantes, agora brancos, a família Aprígeo. Tal processo não se deu de maneira pacífica e os relatos apontam para o uso de violência e expulsão dos camponeses negros de suas terras para a instalação de núcleos familiares Aprígeo, a partir daí instalados em regiões centrais da comunidade, dispondo das melhores reservas hídricas e pedológicas do lugar. Com estas breves considerações históricas, situamos as vivências que se seguem em uma CSPC caracterizada por profundas desigualdades raciais e, também de intensa produtividade cafeeira.



Mapa 2 – Localização da Comunidade Quilombola São Pedro de Cima.
 Fonte: EITERER *apud* ORSI (2016).

Minha proposta é iniciar este capítulo dialogando com os trabalhos de colegas que escreveram diversas monografias e dissertações a partir da realidade vivenciada na comunidade quilombola do município de Divino/MG, ao longo do tempo que por lá passamos. Em seguida, além de continuar essa prosa, gostaria de tratar um pouco da inserção de algumas famílias locais nas atividades do Movimento Agroecológico, trazendo por último o registro da vivência na cozinha da festa em comemoração ao centenário de Seu Antônio Dorico, para mostrar, dentre outras coisas, elementos biográficos que permitiram que ele adiasse seu fim e de seu povo, apesar de tantos movimentos contrários. Os saberes ensinados por Seu Antônio Dorico trouxeram grandes contribuições para os processos de transição agroecológica, explicitando como os conhecimentos quilombolas fazem parte da constituição da Agroecologia.

2.1 PRODUÇÃO COMPARTILHADA DO CONHECIMENTO ACADÊMICO

Ainda que quase não tenha escrito academicamente sobre a relação com a comunidade, com o passar do tempo, meu pensamento foi sendo povoado de reflexões e questionamentos. Ao ler os textos de meus colegas, sinto como se continuássemos conversando, porque nossas questões se encontram...

A transição agroecológica é um dos pontos comuns entre nós todos. De acordo com um pesquisador do grupo, Nathan Itaborahy (2014, p. 31), “transições tratam da criação e da exploração de novas conexões” e, se entendemos dessa forma, deslocar os pensamentos é também fazer uma espécie de transição agroecológica, porque buscamos transformar e direcionar nosso olhar para outras questões na hora de construir nossos saberes. Penso que, sem saber, nossa intenção sempre foi construir formas de aprender e ensinar que “adiassem o fim do mundo”, para usar os termos de Ailton Krenak (2019).

Para realizar nossos trabalhos de campo, alugávamos a casa de um morador da Comunidade de São Pedro de Cima e isso permitia com que passássemos muito tempo juntos, fazendo com que a intensa convivência fosse parte dos processos de pesquisa e extensão. Dessa maneira, quando as noites caíam e já tínhamos realizado boa parte de nossas atividades acadêmicas – incluindo o jantar na casa da família de Ivanete e Paulão –, inventávamos brincadeiras, sentávamos em roda no terreiro sob luas para conversar sobre o que tínhamos vivido ao longo do dia ou sobre nossas próprias vidas, dentre outras atividades coletivas. Às vezes, um morador chegava e participava desses momentos conosco. Essa disponibilidade de abertura e tempo, parece-me incomum nos ambientes universitários mais formais e

hegemônicos, ao mesmo tempo em que gera nos envolvidos uma alegria e um acolhimento muito intenso para pesquisar.

Outra coisa que nunca deixou de habitar meus pensamentos e que não cessa de chamar minha atenção é que, de uma forma geral, nossa produção coletiva de conhecimento não era pretensiosa. Quero dizer com isso que não nos vejo vivendo aqueles momentos com objetivos finais pré-determinados, especialmente os que se relacionam com a publicação de artigos e outros trabalhos acadêmicos, ainda que, posteriormente, esses movimentos tenham se concretizado. Coincidência ou não, naquela época não havia pós-graduação em Geografia na UFJF e o ambiente universitário tinha um ar mais livre, contribuindo para a despreensão que acabei de apontar.

O corpo docente que nos acompanhou nessa estrada³⁴ também usufruía de uma atmosfera que permitia sua presença intensa e constante nos trabalhos de campo e um direcionamento significativo para atividades de extensão que, sabemos, não costumam ser tão valorizadas na construção de um currículo acadêmico, ainda menos se pensarmos no universo da pós-graduação. Dedicávamos muito tempo para essas viagens, para estar juntos entre nós e com a comunidade. Havia condições políticas e econômicas para isso. Nossas longas estadias contaram com apoio financeiro para os projetos por um bom período, além de diversas bolsas de pesquisa e extensão, que proporcionaram a continuidade da convivência para um grupo relativamente grande de pesquisadores. A Universidade vivia momentos prósperos, bastante distantes de nossa realidade bolsonarista atual.

O projeto de Universidade do qual desfrutávamos naquele momento (década de 2010) merece um pouco mais de atenção. Com a ascensão do Partido dos Trabalhadores ao poder, tendo Luiz Inácio da Silva como presidente do Brasil, os investimentos em Universidades públicas, aumentaram muito³⁵. Com a criação do Programa de Apoio a Planos de Expansão e Reestruturação das Universidades Federais (REUNI) em 2007, além do aumento de vagas,

³⁴ A saber, a professora Maria Lucia Pires Menezes e o professor Leonardo de Oliveira Carneiro.

³⁵ Ainda que tenham vindo acompanhados de uma forte valorização das instituições privadas, com o desenvolvimento de programas como o ProUni e o Fies. Dessa forma, as contradições entre distintos projetos de sociedade - marcadas pelas tentativas de conciliação de classes - aparece como uma forte característica do governo petista. Ao mesmo tempo em que buscou fortalecer as instituições públicas, possibilitou também um forte desenvolvimento do ensino privado, fato que também se observa a partir dos investimentos destinados para o projeto da Agroecologia e o apoio oferecido ao Agronegócio brasileiro. A discussão sobre a proporção de investimentos para cada projeto, no entanto, deve ser feita de maneira mais aprofundada.

especialmente em cursos noturnos e da criação de novos campi no interior do país ³⁶, diversas ações de pesquisa e extensão também foram implementadas.

Dentre elas, está o extinto Programa de Extensão Universitária (ProExt) que tinha como principal objetivo apoiar as instituições públicas de ensino superior no desenvolvimento de programas ou projetos de extensão que contribuíssem para a implementação de políticas públicas. Para nós, um programa específico de valorização da extensão universitária significou a possibilidade de aproximação e trabalho com as comunidades tradicionais, dentre outros grupos. Além disso, as parcerias entre o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e diferentes ministérios como o MinC, o MDA e o MEC, construíram caminhos para consolidar projetos que buscavam olhar para estas populações, incluídos os povos do campo, os quais trato nesta tese. Dessa forma, não só se investia em educação como priorizava-se estas populações. ³⁷

Tais fatos se refletem na escrita e nas características de forma e conteúdo dos trabalhos que frutificaram da plantação dessas sementes. Tanto é assim que, ao iniciar essas leituras com a dissertação de Tiago Teixeira (2016), encontro um trabalho que mais uma vez traz à tona o tema da produção do conhecimento e/ou a transição agroecológica da Universidade a partir da relação com a Comunidade de São Pedro de Cima.

Ao contar histórias simples, Teixeira (2016) traz informações, sensações e lembranças presentes nas sutilezas dos acontecimentos da vida, transformando essas histórias em questões de grande complexidade e importância, como quando ao se recordar dos episódios vivenciados na casa que alugávamos, o pesquisador resgata a problemática dos agrotóxicos e a convivência da lógica da Revolução Verde com os conhecimentos camponeses em CSPC:

Também nessa casa teríamos contato com alguns elementos simbólicos que nos indicam um lado até então pouco visualizado na comunidade. Um exemplo fundamental é o fato de que dos três quartos da casa um sempre ficava fechado, trancado a chave. Ali João guardava alguns de seus pertences, mas também os insumos utilizados na produção, entre eles alguns tóxicos. Guardá-los no quarto era uma medida de precaução a um possível acidente com a equipe em contato com estes venenos, como nos explicou o próprio

³⁶ É certo que críticas podem e devem ser feitas em relação ao Reuni. Grande parte dos trabalhos encontrados sobre o tema, argumenta no sentido de que se tratava de uma reorganização do ensino superior para atender as necessidades neoliberais da iniciativa privada, cujos custos seriam o sucateamento e a precarização das Universidades Federais. Com um discurso de melhor aproveitamento dos recursos humanos, elevou-se o número de estudantes por docentes, inserindo a Universidade em uma lógica produtiva industrial, desconsiderando as discussões sobre a qualidade do ensino ofertado (SILVA; BOROWSKY, 2018).

³⁷ Vale a pena destacar ainda a criação dos cursos de Licenciatura em Educação do Campo em diferentes Universidades Federais do país. Esta iniciativa abriu as portas e intensificou a presença das mais diversas populações tradicionais nos espaços acadêmicos brasileiros, transformando significativamente a Universidade.

João. Ao mesmo tempo evita que se deixe em evidência tais produtos utilizados. A presença destes insumos sinaliza o que vínhamos acompanhando aos poucos na comunidade: o avanço de uma lógica moderna de produção baseada na fertilização dos solos através de insumos industrializados e da prevenção e tratamento de ‘doenças’ por meio de agrotóxicos. Essa lógica, entretanto, não consegue se estabelecer como uma simples substituição dos modelos anteriores, mas vai conviver com os conhecimentos prévios, gerando tensão, conflitos e sinergias, que, na prática, vão sendo estabelecidos e testados (TEIXEIRA, 2016, p. 79-80).

Antes de nos atermos sobre as distintas lógicas de produção apontadas pelo pesquisador, podemos nos atentar mais um pouco às maneiras de construir conhecimento.

Pelo caráter de movimento da narrativa³⁸, acompanhando o desenrolar dos acontecimentos, a dissertação de Teixeira (2016) destoa, a meu ver, da forma como convencionalmente se escreve, muitas vezes desconsiderando este caminho processual da realidade. Para além, ao relatar a transição agroecológica de uma Universidade e de uma comunidade, ousa produzir um conhecimento que também registra a própria transformação – nesse caso, transição agroecológica – de quem pesquisa e/ou escreve, ainda que o autor se refira à questão de uma forma mais coletiva, tratando-nos como representantes da UFJF: “se propusemos e vivemos a transição agroecológica da CSPC, vivíamos uma transição agroecológica também na UFJF” (TEIXEIRA, 2016, p. 146).

o próprio envolvimento do grupo EWÉ e mesmo o de cada membro em sua trajetória individual acabou por trazer os questionamentos da agroecologia para um plano político e existencial de cada sujeito. (...) A extensão na comunidade quilombola de São Pedro trouxe transições também para os alunos envolvidos e para a Universidade Federal de Juiz de Fora (ITABORAHY, 2014, p. 174-175)³⁹.

Essa transformação, que é individual e coletiva, reverbera na escrita de todos nós e é por isso que Orsi (2016) opta por construir seus argumentos na terceira pessoa do plural, reconhecendo a construção de um trabalho coletivo.

Considero o mesmo não apenas como resultado dos meus esforços individuais de pesquisa, mas o resultado de uma construção compartilhada, que se quer horizontal e dialógica [...]. Nesta perspectiva coletiva e considerando os agricultores participantes como sujeitos da mesma, a partir deste momento, lançar-se-á mão da forma verbal na primeira pessoa do plural no presente trabalho (ORSI, 2016, p. 2).

³⁸Presente também na dissertação de Itaborahy (2014): “Interações Agroecológicas: a comunidade São Pedro de Cima em movimento”.

³⁹Ewé é o nome do núcleo de Agroecologia da Universidade Federal de Juiz de Fora, formado também a partir de nossa movimentação na comunidade quilombola de São Pedro de Cima.

Influenciados que fomos, à época, pelo pensamento de Doreen Massey⁴⁰ e, em seguida, por Tim Ingold, Orsi entende que sua investigação é fruto do encontro de sua trajetória da vida com a trajetória do pesquisador (ORSI, 2016), fazendo com que o sentido de seu trabalho acadêmico esteja diretamente relacionado com os caminhos que escolheu trilhar em sua própria vida, assumindo um posicionamento político em relação à pesquisa, que adquire também um sentido pessoal.

Assim, a transição agroecológica que tanto almejávamos construir foi se manifestando também através de uma reelaboração das maneiras com que realizávamos nossos processos de pesquisa e, em seguida, de escrita, como posso perceber ao ler os trabalhos de meus amigos e pesquisadores (TEIXEIRA (2016), ITABORAHY (2014), ORSI (2016), LEOPOLDO (2016), DANTAS (2016)). Com o passar do tempo, fomos compreendendo que a catástrofe também se manifestava a partir da necessidade de seguir um modelo de ciência pré-determinado e distante das formas como enxergávamos o mundo.

Penso que se a transição agroecológica é um movimento que caminha para reconhecer a dignidade de todas as formas de vida, precisamos dar às pessoas – humanas e não humanas – a possibilidade de serem como são e de produzirem conhecimento a partir de suas condições de vida, um conhecimento que seja possível para cada um de nós, a despeito de nos enquadrarmos em formas de ciência que não nos cabem⁴¹. Somente assim é possível se reconhecer e elaborar sentidos para o próprio trabalho acadêmico, construindo processos de pesquisa ancorados muito mais na alegria do que no sofrimento.

Como tenho relatado, para nós, isso se deu através de práticas de construção coletivas, baseadas no estar junto e na intensa convivência, em detrimento da solidão da existência acadêmica. Em seguida, recusando um caráter teleológico para o conhecimento, adotando práticas mais espontâneas, mais ligadas à fluidez da vida e aos desejos e vontades que dela brotam. No lugar da exatidão, uma preocupação maior com os relatos e as descrições ou o que já apontamos citando Haraway (2016), com o contar histórias.

⁴⁰Especialmente pelo conceito de lugar pensado pela autora como eventualidade: “Se o espaço é, sem dúvida, uma simultaneidade de estórias-até-então, lugares são, portanto, coleções dessas estórias, articulações dentro das mais amplas geometrias do poder do espaço. Seu caráter será um produto dessas interseções, dentro desse cenário mais amplo, e aquilo que delas é feito. Mas também dos não encontros, das desconexões, das relações não estabelecidas, das exclusões. Tudo isso contribui para a especificidade do lugar” (MASSEY, 2008, p. 190).

⁴¹Penso em mim que no momento não posso nem quero me dedicar exclusivamente à Universidade. Ainda que condições melhores sejam essenciais e muito desejadas, poder ser aquilo que se é, produz saúde.

Nesse sentido, tenho imensa satisfação em poder falar academicamente da CSPC, com referências locais, de amigos e moradores com os quais convivemos⁴², utilizando nossas discussões e experiências coletivas como base para a escrita. Esta caminhada vai revelando conhecimentos que proporcionam nossa própria transição agroecológica.

Seguindo adiante, noto ainda que a realidade campesina da CSPC é tão biodiversa que encaminha uma produção do conhecimento que dá espaço para que as outras espécies apareçam nas histórias que vão sendo contadas, da forma como aconselhou/sugeriu Haraway (2016), quando reflete sobre as formas de conhecimento desejáveis no Plantationoceno. Assim, a paisagem da CSPC apresenta a convivência entre as espécies – através do contraste entre distintas maneiras de produção, análise comum nos trabalhos de Dantas (2011), Itaborahy (2016), Teixeira (2016) e Orsi (2016) –, a partir de diferentes olhares e referenciais teóricos. Antônio Bispo dos Santos (2015) chama esses conhecimentos de saberes orgânicos, isto é, aqueles que nascem da biointeração, de um modo de vida que integra os seres vivos.

A modernização da agricultura pela qual passou a comunidade a partir da segunda metade do século XX trouxe consigo o cultivo intenso da espécie *Coffea arabica*, representando ao mesmo tempo autonomia e dependência. A autonomia veio em relação ao trabalho para os fazendeiros, os Lourenço, visto que, com o café, os campesinos passaram a dedicar seu tempo para trabalhar nas pequenas propriedades que pouco a pouco foram conquistando, como aponta Itaborahy:

A redescoberta do café, assinalada como marco histórico, foi responsável por uma grande mudança na configuração das relações de trabalho. É a partir do início de seus plantios – nos anos 70 e intensificado nos anos 80 – que os agricultores lentamente se libertam dos trabalhos nas fazendas. Aos poucos vão adquirindo a posse de terras e passam a ter suas próprias lavouras, espaços fundamentais para a agricultura local (ITABORAHY, 2014, p. 121).

Como podemos observar, a renda proporcionada pela produtividade de café não só possibilitou um acesso maior à terra como também aumentou a disponibilidade de tempo dos campesinos, permitindo que outras espécies pudessem compor as paisagens da CSPC⁴³. Vale chamar a atenção aqui para o fato de que, historicamente, o modo de vida campesino já

⁴²Recentemente tive a alegria de compor a banca de defesa do trabalho de conclusão de curso de Catiane Mônica, filha de Paulão e Ivanete, moradores da comunidade quilombola de São Pedro de Cima. A monografia intitulada “A história da comunidade quilombola de São Pedro de Cima e seu processo de certificação” foi desenvolvida dentro do curso de Serviço Social da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) *campus* de Carangola.

⁴³Para dar conta de suas lavouras multiespecíficas, o povo quilombola da CSPC ainda utiliza relações de trabalho intracomunitárias, como as práticas de troca-dia, os mutirões, dentre outras.

carregava a diversidade de cultivos e a convivência interespecífica como uma característica forte, porém no tempo dos fazendeiros não havia tempo nem lugar para os cultivos.

Entretanto, o café chegou através de programas governamentais que, como já foi dito⁴⁴, tinham o objetivo de implantar também uma agricultura de mercado, através da chamada Revolução Verde. Com ela, vieram insumos químicos para as lavouras – agrotóxicos, fertilizantes, sementes – máquinas e um forte incentivo à lógica monocultora, que reduz a convivência interespecífica e, nesse caso, privilegiou imensamente o *Coffea arabica* e um pouco depois, o *Eucalyptus*.

A instalação desse modo de produção altera ainda o ciclo de vida das espécies, acelerando o ritmo de todas as existências, conforme me contou Paulão, diferenciando a cultura de café antes e depois dessas transformações: “Meu pai plantava e ensinou a gente a plantar o café enfileirado, o café ‘de gaveta’. A gente fazia o buraco e umas covinhas onde botava os grãos, e protegia com palha de milho. Demorava uns quatro anos para crescer, mas vivia oitenta anos. Hoje, plantado em curva, produz em um ano e vive vinte” (DIÁRIO DE CAMPO, 2021).

É a contradição entre a estreita convivência da diversidade de cultivos – característica do modo de vida campestre – com a lógica de transformação da terra em mercadoria, que salta aos olhos dos pesquisadores da comunidade:

Logicamente, o desmatamento e outros processos decorrentes da intensificação do cultivo de café a partir da década de 80 também transformaram gradativamente essa paisagem, assim como causaram alguns impactos sobre o ambiente, sobretudo no tocante ao solo. Porém, a atividade cafeeira ainda permitiu que a comunidade crescesse em consonância com o meio, promovendo uma agricultura diversificada no tocante à produção agrícola e à construção sociocultural (consorciando o café com milho, feijão, hortas, pomares, festas, fogueiras, mutirões etc.) (DANTAS, 2011, p. 30).

Apesar dos desafios, nós sempre estivemos interessados em olhar para a diversidade, aprendendo aos poucos com eles, a importância de cuidar da terra. Naquele momento, acredito que nossa percepção sobre a catástrofe ambiental ainda era reduzida, tanto espacial como temporalmente. Para mim, por exemplo, os problemas maiores eram a questão dos agrotóxicos, do racismo, da dificuldade de acesso à terra e da pouca geração de renda, além da (in)visibilidade social da vida campestre. Certamente, são problemas gravíssimos, mas ao longo dos anos, das inúmeras andanças com o Movimento Agroecológico e do aprofundamento

⁴⁴A história contada por Zé Branco sobre a chegada das técnicas da Revolução Verde, bem como suas consequências para todas as formas de vida, assemelha-se às maneiras como estruturalmente esse processo se deu, não só em SPDC, como em outras comunidades campestres da Zona da Mata de Minas Gerais.

dos estudos, a consciência de que vivemos em uma era geológica marcada pelas ações Humanas – o Plantationoceno – aumentou.

Ao passo que eu me aproximava dos autores⁴⁵ que buscavam pensar a seriedade das questões ambientais do nosso tempo, muitos deles colocando as mudanças climáticas como um ponto de partida, ia também dando mais importância para um modo de existir que colocava a produção de vida no centro de nossos debates e práticas e que buscava, para isso, coexistir com as outras espécies, humanas e não humanas. Entretanto, como sabemos, a cosmovisão campesina “atrapalha” os grupos sociais que vivem tratando as outras formas de vida como mercadoria, dentro de uma lógica de produtividade infinita. Para seguirem o fluxo incansável de destruição da vida, eles ameaçam as existências biodiversas do campesinato.

O caso de Dona Selma era especialmente sensibilizador na medida em que ao longo de nossa trajetória convivemos com um momento de iminência da migração da família, que se viu cercada por plantações de eucalipto que inviabilizavam seus cultivos e sua permanência no local (TEIXEIRA, 2016, p. 89) (...) Essas mudanças eram motivo de preocupação principalmente quando interferiam em questões essenciais como por exemplo a água. Sobre o elemento hídrico fala-se que ‘as águas de São Pedro’ foram diminuindo ao longo do tempo. O moinho da casa de Zé Pereira testemunha essa perda da força hídrica que já não é mais capaz de movimentá-lo. Os motivos estão associados principalmente ao desmatamento, mas também ao avanço da produção de eucalipto ou mesmo de alterações feitas pela mineradora Samarco em decorrência da implementação de um mineroduto que passa pela comunidade (TEIXEIRA, 2016, p. 89).

De acordo com Orsi (2016), as maiores matas de eucalipto da CSPC pertencem a pessoas de fora ou que não vivem mais em São Pedro e que, portanto, não têm muita proximidade com a lógica campesina presente na comunidade.

Os agricultores da comunidade, por outro lado, plantam eucaliptos em pequenas matas, muitas vezes consorciados com plantas nativas ou espontâneas, com a finalidade de uso nas propriedades familiares, como para a construção de residências, moirão de cercas, lenha, como item de troca e de pequenas vendas nas relações econômicas intracomunitárias (DANTAS, 2011; BERNARDINO; CARNEIRO, 2013; ITABORAHY, 2014 *apud* ORSI, 2016, p. 83-84).

Além desses casos, a presença da mineradora Samarco e a instalação de um mineroduto que atinge principalmente áreas de várzea da comunidade, onde antigamente se plantava arroz,

⁴⁵Destaque para o livro “Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins” de Deborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014).

é um emblema dos distúrbios causados aos modos de vida locais pela presença de lógicas externas:

Quando colocamos a presença da Samarco dentro da comunidade, estamos afirmando que políticas públicas e práticas industriais podem favorecer estes setores de forma que o racismo ambiental fique reforçado e influencie na utilização local da terra, nas normativas ambientais e, de forma concreta, nas relações de trabalho e de convívio social (LEOPOLDO, 2016, p. 58).

Ao notarmos o crescimento e o fortalecimento de ações que se distinguem dos fazeres quilombolas, nossa intenção foi criar caminhos que dessem força para a continuidade da diversidade de cultivos e práticas de vida como um todo, tanto para a CSPC, como para nós mesmos. Nessa situação, a transição agroecológica apareceu como uma possibilidade que reforçaria dimensões já presentes na cosmologia quilombola, mas que, no entanto, correm riscos frente ao avanço de uma lógica que reduz aceleradamente a convivência interespecífica.

Por isso, aproveitando os conhecimentos que os próprios moradores traziam, observando e caminhando por suas lavouras, nos inserindo em atividades do Movimento Agroecológico, dentre outras ações, ganhávamos contribuições e aprendizados para as reflexões e a escrita de projetos que posteriormente foram aprovados e financiados pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ)⁴⁶. Tais projetos buscavam incentivar as práticas quilombolas já existentes, ao mesmo tempo em que traziam outras para serem incorporadas e testadas, fortalecendo e criando novas maneiras de biointeração, em contextos de gradativa perda de contato com a biodiversidade.

2.2 INSERÇÃO DO MOVIMENTO AGROECOLÓGICO NA CSPC E AS CONTRIBUIÇÕES DA COMUNIDADE PARA O MOVIMENTO AGROECOLÓGICO

Após esse tempo e a partir dos projetos desenvolvidos, algumas reflexões se colocam para mim, bem como aparece na construção coletiva do Movimento Agroecológico: quais são as especificidades contidas em processos de transição agroecológica quilombolas? Será que a pergunta deve ser feita dessa maneira? Quais são as contribuições recíprocas entre os grupos envolvidos?

Quando penso dessa forma, sou remetida especialmente às lutas e aos obstáculos situados no caminho do povo negro e, inevitavelmente, sou levada a (re)conhecer um pouco de

⁴⁶Edital 058/2010 CNPQ/MDA.

sua história. Acredito que em primeira e última instância as diferenças entre o campesinato quilombola e outros grupos campestres estejam localizadas em suas respectivas histórias. Desde o processo de escravização colonial que objetificou os seres humanos de pele preta retirando-os de seus locais de vida, passando pelas formas de distribuição de terras no Brasil – que, com a lei de Terras de 1850, torna ainda mais difícil o acesso do povo negro a elas – e todas as diferenças históricas produzidas no período pós-abolição, a população de pele escura tem sua história marcada pela impossibilidade de existência de seus modos de vida⁴⁷.

Com a promulgação da primeira constituição republicana, em 24 de fevereiro de 1891, todos os analfabetos, em sua imensa maioria negros e índios, perderam o direito ao voto e o direito de serem eleitos, assim como também foram cerceados o direito de falarmos as nossas línguas, de praticarmos os nossos cultos, de festejarmos, etc., criminalizando e/ ou impondo uma série de dificuldades para mantermos vivos todos os símbolos e as significações dos nossos modos de vida (SANTOS, 2015, p. 50).

Ao longo do século XX, essas especificidades continuaram se desenrolando, os quilombos, por exemplo, permaneceram criminalizados até a Constituição de 1988 (SANTOS, 2015). O racismo ambiental também foi se desenvolvendo, com a destruição dos recursos naturais nos territórios de habitação dos povos negros, como falei anteriormente com o exemplo da presença da Samarco e suas atividades mineradoras em São Pedro de Cima. Historicamente, as vidas negras são marcadas pela violência e pela indiferença e têm seu valor diminuído frente ao povo branco.

Em 2017, Finquim, um dos filhos de Selma, cuja família ameaçada pela monocultura de eucalipto citei no item 2.1, foi assassinado na estrada que liga o município de Divino à BR-116, um crime que terminou de adoecer e destruir a família e que nunca foi investigado. Recentemente, a epidemia do novo coronavírus revelou mais uma vez essa desigualdade, à medida que o povo preto se tornou uma das populações mais vulneráveis à letalidade do vírus por conta dessa estrutura desigual. A lista de produção de desigualdades não teria fim.

Assim, o conhecimento da história do povo negro se faz imprescindível para que se possa pensar as especificidades de suas necessidades, dentro e fora das práticas agrícolas, e, sobretudo, para devolver sua humanidade, ainda que sob a forma de luta. Entretanto, para manter as estruturas racistas de dominação e naturalizar a transformação de seres vivos em

⁴⁷“Anibal Quijano chama a atenção para o fato de que na América Latina, mesmo após a independência, era negada aos indígenas e aos negros até mesmo a condição de assalariado” (PORTO-GONÇALVES, 2011, p. 188).

coisas, essas histórias foram apagadas, distanciadas de seu povo, diminuindo as possibilidades de reação e transformação desta realidade⁴⁸.

Por isso, a experiência de construção da transição agroecológica na Comunidade quilombola de São Pedro de Cima nos mostrou que este é um processo que, dentre tantas características, deve possibilitar o acesso do povo negro a um passado frequentemente negado, valorizando suas trajetórias e afirmando a importância de suas existências. Para construir um argumento localizado, é necessário retornar ao início das movimentações para o reconhecimento formal da identidade quilombola pela Fundação Palmares, em São Pedro de Cima, pelos idos dos anos 2000.

De acordo com as histórias contadas e os trabalhos produzidos por nosso grupo de pesquisa e extensão, o principal argumento é o de que o processo de reconhecimento foi desencadeado no espaço da escola municipal Lia Marta de Oliveira, localizada na comunidade, a partir da percepção de professoras negras acerca das desigualdades existentes entre estudantes negros e brancos. Nesse sentido, incentivadas pela criação da Lei 10.639⁴⁹, no governo Lula, as professoras teriam sido as protagonistas do movimento que culminou no reconhecimento da comunidade como quilombola pela Fundação Palmares.

O trabalho de Leopoldo (2016), entretanto, leva-nos a problematizar um pouco mais a questão, deslocando o protagonismo dessas ações para agentes externos à comunidade, no caso, a Emater e a assistente social do município de Divino. Através de investigação que incluiu entrevistas com as antigas professoras da escola, a pesquisadora conclui que a estas foi impossibilitado o direito de participar de maneira ativa das discussões e atividades necessárias para o reconhecimento final. De acordo com suas palavras, “foi negada a participação daqueles e daquelas que, de alguma maneira, poderiam problematizar ou exigir maiores esclarecimentos sobre o que significavam naquele momento aquelas terras serem reconhecidas como um território quilombola” (LEOPOLDO, 2016, p. 40).

O olhar atento sobre as formas de exclusão do povo negro de seus processos históricos não deve de nenhuma forma ser diminuído, porque significa mais uma vez a impossibilidade de apropriação de suas próprias vidas. Não se trata de um fato isolado, mas de episódios

⁴⁸A história do Baobá, como a árvore do esquecimento, ao redor da qual homens e mulheres davam voltas antes de embarcar nos navios negreiros que partiam da costa atlântica do Benin, a fim de perder as memórias de suas origens, simboliza bem as ações de aniquilamento do passado desses povos (MOREIRA; PERETI, 2020).

⁴⁹A Lei 10.639/03, alterada pela Lei 11.645/08 tornou obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio, ressaltando a importância da cultura negra na formação da sociedade brasileira.

recorrentes de racismo estrutural na dinâmica dos processos de certificação de comunidades quilombolas, como me relatou Julius Keniata, liderança da Rede Sapoqui e do Movimento quilombola da Zona da Mata.

Em entrevista concedida a mim, ele descreve as características do processo de certificação de sua comunidade, o Buieié, localizada em Viçosa-MG, também na Zona da Mata de Minas Gerais. De acordo com a Fundação Palmares, a certidão de reconhecimento foi emitida em 2004, entretanto, somente em 2012, o povo da comunidade soube que era formalmente considerado quilombola, quando buscava encontrar caminhos para construir seu próprio processo de reconhecimento. Todavia, ele já estava feito, mais uma vez por pessoas alheias à vida do lugar, indicando que mesmo quando há um esforço para se aproximar de seu passado, outros agentes se colocam à frente do processo, como ocorreu também com as professoras negras da CSPC.

Somados aos fatos históricos de apartamento do povo negro de sua própria história - com fins de exploração da mão de obra e produção de lucros desde a escravidão brasileira - esses dados nos levam a acreditar em uma exclusão intencional, que nega a possibilidade de condução e autonomia do povo negro em relação a suas trajetórias. E esse processo tem consequências, à medida em que permite que, não sendo contada pelos próprios sujeitos da história, ela seja contada por terceiros, da forma como melhor lhes convier. Por outro lado, por conta desse distanciamento, muitas vezes é comum o desconhecimento do significado de ser quilombola, de forma que o autorreconhecimento não se dá de maneira automática, mas exige certo tipo de formação. Por isso, Julius faz uma reflexão a partir de sua realidade no Buieié, mas que muito nos ensina sobre a história do povo negro de forma mais ampla:

a comunidade é autossuficiente para reconhecer. Beleza, cê tá dizendo que a comunidade, ela tem o conhecimento necessário para dizer quem é e quem não é quilombola, certo? Beleza! Como é que eu falo de algo que eu não conheço? Como é que eu reconheço algo que eu não sei o significado, o sentido? Aí, falei pra ele, cara, eu tô falando de uma comunidade que passou por mais de 30 anos de exclusão, que passou por processos externos que interrompem a identidade, atrapalham a cultura, atrapalham a memória, nós não temos mais banda de Congo, nós não fazemos mais festa de Nossa Senhora do Rosário, não tem mais participação da Folia de Reis, o povo não quer saber mais da cultura popular, o povo tá comendo industrializado, tacando veneno na horta, entendeu? Falei 'cara, não tem nada disso, cê tá falando de uma comunidade que deve tá superestruturada de qualquer outra região aqui, mas a minha? A minha não tem nada disso, cê tá viajando'. Não tem como você pedir pra uma pessoa que é filho de um indígena, mas foi criado na região metropolitana da cidade, que nunca botou o pé numa aldeia, pra ela falar assim: eu sou indígena, tal, eu sei dizer porquê. Não tem como, ela foi criada em outro contexto. Então, o Buieié não tem condições nesse

momento de dizer quem é e quem não é quilombola, porque o Buieié não sabe o que é quilombola.

Por essas e outras razões, Keniata posiciona a apropriação da história como uma demanda específica do Movimento Quilombola frente ao Movimento Agroecológico. São eles que devem falar e fazer suas histórias, mas como, se não lhes foi permitido esse conhecimento? Trazer essas informações é relevante, uma vez que sempre notei um certo distanciamento do povo de São Pedro de Cima em relação à identidade quilombola e seus respectivos significados. Nesse ponto, creio que podemos avançar no direcionamento da questão inicial apresentada no começo deste item e incrementá-la um pouco mais, pensando da seguinte maneira: como a Agroecologia contribui para a territorialidade campesino-quilombola ou como o Movimento Agroecológico pode trabalhar sem desconsiderar os caminhos percorridos pelo povo negro? Como e por que os processos de transição agroecológica podem incorporar a história das populações campesinas negras?

Para Keniata, o Movimento Agroecológico, apesar de parceiro, é insuficiente para dar conta de demandas específicas do povo negro, reivindicações estas diretamente relacionadas à sua história, que é diferente de outros grupos campesinos. Ainda que o Movimento apoie as causas quilombolas, ele acredita na importância de organizações próprias para evitar o risco de submissão das populações quilombolas a interesses alheios, até mesmo os do Movimento Agroecológico, que é branco e, portanto, tem outras trajetórias. Com as riquíssimas reflexões nascidas de nosso diálogo, fico pensando no conceito de interseccionalidade proposto por Kimberlé Crenshaw e retomado por Carla Akotirene em seu livro “Interseccionalidade” (2020).

A interseccionalidade se origina da impossibilidade de posicionar as mulheres negras no mesmo espaço de luta que os homens negros ou que as mulheres brancas, fazendo surgir um terceiro espaço, uma espécie de não lugar, onde as opressões e lutas de raça e de gênero pudessem estar reunidas, daí, por exemplo, a necessidade de existência de um movimento feminista negro (LEAL, 2020). No caso da questão campesina quilombola, a intersecção poderia ser discutida a partir de lugares distintos: um lugar de luta que afirme um modo de vida biodiverso, opondo-se às monoculturas advindas da lógica urbano-industrial e também outro lugar que faça frente às condições sociais impostas pelo racismo, deixando à mostra como a etnicidade pode entrar em interação com um certo modo de produzir (ITABORAHY, 2014).

Neste cruzamento, surgem demandas como uma educação do campo comprometida com a história do povo negro; políticas públicas de alimentação escolar de qualidade para as escolas

quilombolas, considerando inclusive suas identidades alimentares; formação de professores quilombolas; lutas pelo acesso e pela certificação das terras, reconhecendo as desigualdades fundiárias, dentre tantas outras que podem e devem ser apontadas pelo povo campesino quilombola. Ao longo da pandemia do novo coronavírus, diversas comunidades apontaram suas especificidades como a falta de acesso à internet ou à rede de telefonia móvel, dificuldades com o acesso à saúde (algumas comunidades não têm Posto de Saúde em seus territórios), o aumento do desemprego e/ou a ausência de formas de escoamento da produção durante a pandemia, dentre muitas outras questões.

Talvez a interseccionalidade seja uma forma de facilitar nossa compreensão sobre o nascimento e as funções da Rede Sapoqui e das Caravanas Quilombolas, por exemplo, indicando a necessidade e a intenção do povo quilombola em demarcar melhor a finalidade e os territórios de suas lutas. Ao mesmo tempo em que falamos desse terceiro lugar para o campesinato quilombola, reivindicado de maneira legítima pelo Movimento Negro para que suas especificidades históricas sejam consideradas, há um reconhecimento por parte de ambos os Movimentos de que as lutas não devam se separar. Ainda que a Rede Sapoqui tenha nascido dentro do FOMENE e, portanto, do Movimento Negro, sua relação com os agentes e ações do Movimento Agroecológico sempre foi muito estreita.

Dessa forma, sem deixar de acolher os ensinamentos fundamentais de Keniata, reconhecendo a importância de organizações específicas para as populações quilombolas e sem esquecer ainda que, no caso de São Pedro de Cima, as mesmas professoras que ficaram de fora dos trâmites para o reconhecimento formal da comunidade deram início às primeiras atividades do Movimento Negro Avura (MNA), contribuindo muito para o debate racial local (LEOPOLDO, 2016), gostaria de chamar a atenção também para o papel das redes agroecológicas na constituição da identidade quilombola na CSPC.

A partir de nossas vivências, pude acompanhar como o estabelecimento de uma rede de relações (Sindicatos, Universidades, Rede Sapoqui, CTA etc.), com organizações específicas e não específicas, facilitou a apropriação da história do povo campesino quilombola por eles mesmos, ainda que isso só tenha acontecido após os trâmites burocráticos da Fundação Palmares. Em outras palavras, o contato com a Agroecologia colocou a própria questão da identidade quilombola em transição agroecológica, produzindo novos olhares sobre si mesmo. Seu Antônio Dorico sempre nos dizia: “Tô aprendendo a ser quilombola com vocês, vocês que me ensinam”. E a gente estava aprendendo era com ele.

Para Leopoldo (2016, p. 46), “pensar no racismo e em suas práticas é pensar na maneira em que diferentes tipos de raças, manifestações culturais ou religiões são considerados inferiores em relação a outras”. Parece-me que, ao descobrirem-se camponeses, valorizando seus modos de vida, encontraram-se também com o passado quilombola, de maneira a resgatar em si mesmos sua própria humanidade. Por isso, sou levada a pensar sobre a necessidade de um trabalho de base agroecológica que devolva ao povo negro a possibilidade de se apropriar de suas próprias histórias, trabalho que deveria vir antes da certificação formal, mas que por conta de nossas especificidades históricas, muitas vezes acontece depois, como aponta a realidade de São Pedro de Cima.

O Movimento Agroecológico, que sempre utilizou os conhecimentos tradicionais como fonte de construção de seus saberes, passou a incluir de maneira mais direta a questão quilombola como uma frente de luta e ação, incorporando constantemente novos elementos – como a história do povo negro – aos processos de transição agroecológica. Dessa forma, ao longo do tempo, as ações e desdobramentos dos projetos de extensão e pesquisa promoveram através de seus diversos encontros, em diferentes municípios e comunidades, a reunião de trajetórias de vidas parecidas, os abraços e conversas entre “parentes”, possibilitando enxergarem no outro sua própria história. Foi assim nos encontros que realizamos com as comunidades quilombolas da Zona da Mata, nas reuniões da Rede Sapoqui em diferentes municípios, na Caravana Quilombola...

Além disso, a valorização de seus próprios saberes e práticas que, em conjunto com outros conhecimentos, possibilitaram a melhoria de suas condições ambientais, garantindo maior segurança alimentar, construiu com esses grupos um protagonismo social muito maior. Ainda que tenham existido os encontros quilombolas específicos, foi a construção da Agroecologia que juntou as coisas, ou seja, a necessidade de pensar a relação com a terra e com tudo o que vive intensificou a identidade quilombola, indicando que uma não pode vir separada da outra, mesmo com a existência de organizações próprias para cada uma. Nesse ponto, merece destaque a realização dos Intercâmbios de Saberes, que por diversas vezes venho ressaltando neste texto.

Quando se realizou o 1º Intercâmbio de Saberes Agroecológicos na CSPC, alguns agricultores, mas especialmente Paulão e Seu Antônio Dorico, já participavam dos encontros em outras comunidades do município de Divino. O evento organizado em São Pedro consolidou, no entanto, a inserção dessas duas famílias no Movimento Agroecológico e contou com mais de 100 moradores da comunidade, ampliando e intensificando a participação da

comunidade em ações do Movimento. De acordo com Teixeira (2016), esse acontecimento marca também os resultados de nossos projetos de pesquisa e extensão ligados à transição agroecológica na CSPC. Os diversos encontros ocorridos possibilitaram, dentre outras coisas, o tratamento de temas ligados à história da comunidade, tradições culturais e alimentares, além da própria inserção da comunidade nos Intercâmbios (ITABORAHY, 2014) e, podemos assim dizer, no Movimento Agroecológico. Paulão, um entusiasta desses encontros, pontua:

Que nem a gente está nessas trocas de saberes, de experiência, de sementes... É um picado que é cercado, como dizem os antigos. Universidade, sindicato, os produtores rurais, incluiu todo mundo numa família só e ali estamos discutindo. Você sabe uma coisinha que eu não sei, o outro ensina o que outro não sabe e tá todo mundo, os que tem estudo e os que não tem, pra ir aprendendo um com o outro e ensinando. É uma evolução, junta os que tem leitura, os que não tem, os que tão na zona rural, os que tão na urbana, une todo mundo. Vem até gente de outras cidades, outros países, como italiano, francês, africano. Então é uma coisa unindo a outra, é que nem uma panelada de feijoada, põe tudo ali e no final das contas fica gostoso (ORSI, 2016, p. 127).

Por nossa convivência, tenho a impressão de que nos Intercâmbios e outros eventos do Movimento Agroecológico, Paulão encontra pares e uma valorização que não encontra em outros lugares, muitas vezes nem mesmo dentro de casa. O cuidado com a terra e a valorização de cada ser que vive, demonstrados por Paulão, fazem eco nos valores e práticas do Movimento Agroecológico. Recentemente ele me disse: “a Agroecologia é meu lugar, encontrei o meu lugar na Agroecologia”.

Caminhando pelo cafezal de Paulão, acompanhando sua alegria eufórica em nos mostrar a imensidão de espécies que cultiva juntas, ele chama atenção para as “árvores da Agroecologia”, aquelas trazidas pelos aprendizados dos encontros, como a capoeira branca, que fornece 70% de nitrogênio para o solo. O agricultor quilombola já tinha árvores em sua lavoura, mas a troca de experiências trouxe mais diversidade, aumentando o sombreamento do cafezal. Apesar de ter uma participação mais tímida nos encontros e deslocamentos do Movimento Agroecológico, sua esposa, Ivanete, também reconhece as transformações ocorridas após a construção dos vínculos com a Agroecologia:

falaram no Intercâmbio que o berne não aguenta os raios solares. Então, podamos o café e capinamos a lavoura para matar eles e assim acabou com tudo. E não pode colher o café e deixar a rapa no chão, senão dá broca dentro da semente. Quando paramos de usar os venenos foi melhoramento tanto na saúde quanto no bolso, pois evita de fazer uma conta sem futuro (ORSI, 2016, p. 117).

Observando a valorização dos alimentos produzidos localmente, ela conta também que, com os encontros, sua família substituiu o suco de pozinho por suco de fruta. Se, por um lado, as histórias de transformação da vida em São Pedro de Cima nos mostram a importância das frentes de atuação do Movimento Agroecológico; por outro, o trabalho de Teixeira (2016) afirma que a identidade quilombola de São Pedro de Cima transformou a UFJF, lembrando-nos sobre o caráter recíproco desses movimentos.

Seria o caso de mais uma vez continuar com perguntas e pensar sobre como a territorialidade campesino-quilombola contribui para o Movimento Agroecológico? Itaborahy (2014) já apontava para a possível relevância do debate quando expõe a ideia de uma territorialidade quilombola-campesina, sugerindo a necessidade de aprofundamento da discussão. Nesse sentido, recupero um pouco as memórias de nosso maravilhamento com os consórcios de espécies que encontramos sendo desenvolvidos pelas famílias de São Pedro de Cima a fim de refletir sobre os conhecimentos que foram sendo compartilhados posteriormente nos encontros do Movimento Agroecológico:

Nos jardins da casa de sua mãe, Zé Pereira nos mostrou dezenas de plantas medicinais. Nas lavouras, que à primeira vista pareciam unicamente compostas por cafezais, mostrava-nos diversas espécies: abaixo da terra inhame, mandioca, cará, amendoim e acima, desde hortaliças como couve, mostarda, taioba, serralha e capiçoba, a frutas como amora, abacate, banana, pêssago, entre tantas outras que se faz difícil lembrar (TEIXEIRA, 2016, p. 68).

A diversidade é um dos fundamentos básicos das práticas agroecológicas, é o que torna possível, por exemplo, dispensar o uso de insumos químicos e fertilizantes, já que cada planta, cada bicho, enriquecem eles mesmos o solo, combatendo os problemas e fortalecendo as espécies. No que se refere a essa questão, os quilombolas de São Pedro de Cima têm muita experiência para compartilhar. A propriedade da família de Paulão, por exemplo, guarda uma das maiores biodiversidades presentes em cafezais que nós, do Movimento Agroecológico, já pudemos observar:

Paulão: De remédio tem muito. Porque serrália dá pra fazer um chá. Se você tiver azia, você mastiga a folha. Tem o picão, que é contra tiriça. Tem o arrebentapedra, tem o mentrúcio, que é anti-inflamatório. Tem também o bugre... Nunca fiz chá dele, mas minha avó tomava o chá da folha dele pra dor na boca do estômago. Tem muitos tipos de remédio. E de comer também: só de bananeira tenho seis tipos: nanica, nanicão, prata nanica, três pencas, três quinias e banana-pão. Mas tem abacaxi amarelo, abacaxi roxo, uvaia, laranja (serra d'água, dos antigos), limão, mexerica candongueira, ameixa amarela, manga... Seis tipos de mandioca: bico de arara, cacau, rosinha, espanta miséria, amarela, vassourinha e a vermelhinha... Tem batata doce, batata

baroa, inhame, taioba... Milho agroceres e macabu que peguei em um Intercâmbio... Várias variedades de feijão: pretinho, terrinha bico de ouro e feijão de corda... Vixe, é muita coisa: fava, araruta, tomatinho... Ih, tem muita coisa, desde as miudinhas até as grandes (ORSI, 2016, p. 115).

Em seu quintal:

Acerola, tomate, morango, pimenta malagueta, hortelã, arruda, abóbora d'água, quiabo, jiló, mexerica ponkan, marmelo, taioba, inhame chinês, batatinha inglesa, cravo, palmeira, rosa, mamão de corda, cana-de-açúcar, graviola, laranja campina, uva, batata doce, milho, girassol, “dois sabor” (fruta), algodão, coco, palmito açaí, manga, cidra, siriguela, goiaba, café, cará, chuchu, alho, abóbora de árvore, salsinha, alface, couve, beijo, berinjela, cebola de folha, mexerica candongueira, beterraba, tangerina, pepino, fava, cedro, ipê roxo, pêssego, cará moela, limão rosa, angico vermelho, ameixa, peitoral sereia, cana cristalina, inhame rosa, laruta, bananas (ouro, pai Antônio e prata nanica), camomila, funcho, citronela, santa maria, boldo de árvore, pé de galinha, maracujá, jabuticaba, inhame branco, chapéu-de-couro, cinco folhas e bugre (ITABORAHY, 2014, p. 102).

Foi por suas práticas de convivência interespecífica, dentre outras características de sua personalidade, que Paulão se tornou um mestre do Movimento Agroecológico, uma referência conhecida por nos ensinar que os “matos” observados em nossas diversas caminhadas são, na verdade, remédios, espécies absolutamente importantes para que possamos cuidar uns dos outros. Tudo quanto é “planta miúda”, Paulão sabe reconhecer, e, por isso, foi protagonista de diversas palestras em Universidades e outros espaços de educação formal. Além disso, o agricultor é, para nós, um guardião de sementes e espécies, reproduzindo diferentes tipos de milho⁵⁰ e outras plantas que, por não termos onde plantar, levávamos para ele a fim de que não perdêssemos a diversidade genética.

Os modos de vida de Paulão e sua família baseiam-se em práticas que nos mostram como é importante e, sobretudo, possível, conviver e trabalhar com a diversidade de espécies. Há por trás desse jeito de viver uma cosmologia que estabelece relações concretas e um certo tipo de comunicação com tudo o que vive, enxergando seres humanos e não humanos com dignidade, sem assumir a superioridade antropocêntrica tão presente em nossas sociedades atuais. Acredito que possamos falar, a partir do que vimos e vivemos, em um certo perspectivismo quilombola, como mostram os registros do pensamento de Paulão, colhidos por Orsi (2016):

Ali tem uns bichinhos, uns micro-organismos. Você pode notar que, você corta um pé de bananeira e joga ele no chão, com pouco tempo você levanta e

⁵⁰No Brasil, 96% do milho já é transgênico, dando ainda mais relevância para práticas de conservação de espécies crioulas, como faz Paulão.

vê um monte de verminhos, com uma aguinha. Tem que cuidar dos bichinhos da terra. Se jogar Round up você tá cuidando deles? Se jogar um veneno tá cuidando deles? Nesses lugares a terra é morta. Cheia de torrão. A formiga e o tatu também ajudam a diminuir a erosão. Se for enxergar a realidade não podia nem matar a formiga. Ela que também não deixa dar erosão (ORSI, 2016, p. 124).

Nessa mesma lógica, Paulão comenta: “Quando vou no serviço sempre levo um balaio de taioaba para os porcos, jogo para os patos, para as galinhas” (ORSI, 2016, p. 116), apresentando uma preocupação com a alimentação e a qualidade de vida de diversos seres não humanos. Para nos atermos neste momento somente nas questões produtivas, observa-se que há, nessa cosmologia, um intenso diálogo com os princípios do Movimento Agroecológico. De acordo com Gomes e Assis (2013), essas práticas:

[...] estão alinhadas e podem ser utilizadas como exemplos de relação harmônica entre sociedade e natureza. Aqui está uma grande confluência: a proposta da Agroecologia como enfoque científico e sua relação com o que povos tradicionais praticam em seus territórios.

As contribuições de Paulão e Seu Antônio Dorico para o Movimento Agroecológico, especialmente com a participação dos dois em inúmeros Intercâmbios Agroecológicos – lugar por excelência de produção e troca desses saberes – são infindáveis e podem ser enriquecidas a depender de quem conta essas histórias.

De certa forma, nosso trabalho esteve mais relacionado às famílias de Paulão e Ivanete e Seu Antônio Dorico e Laudeci – aquelas que escolheram se formar e ao mesmo tempo formar a gente. Ainda que muitas vezes tenhamos desenvolvido e participado de encontros com mais famílias da comunidade, com essas duas nossas relações se mantiveram sempre muito estreitas. No próximo item, continuo as conversas sobre as contribuições campesino-quilombolas para a Agroecologia, contando um pouco sobre a convivência com Seu Antônio Dorico e os ensinamentos deixados por ele para seguirmos adiante no Movimento Agroecológico.

2.3 DE SÃO PEDRO DE CIMA PARA O MUNDO: ENSINAMENTOS DO CENTENÁRIO DE SEU ANTÔNIO DORICO

Certamente conheci muito pouco da grandeza presente na humanidade de Seu Antônio Dorico Braga. Outras pessoas que tiveram a sorte e a oportunidade de com ele conviverem, poderiam contar essas histórias de outra forma, acrescentando ainda mais ensinamentos. As passagens que compartilho aqui são aquelas que em mim ficaram marcadas, aquelas que Seu

Antônio insistia em contar repetidamente e que percebo como essenciais para vivermos e morrermos bem no Plantationoceno (HARAWAY, 2016). Sua longa trajetória de vida e seus saberes nos servem de exemplo como a biografia de alguém que viveu adiando seu próprio fim e o fim de seu povo.

Minhas reflexões estão sintonizadas com as perguntas colocadas por Ailton Krenak, em “Ideias para adiar o fim do mundo”: “Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes?” (KRENAK, 2019, p. 28).

Penso ainda que a ilusão do consumo causa em nós grande dificuldade de discernimento sobre a relevância da vida e de nossas ações, de forma que o modo de viver de Seu Antônio Dorico nos serve de orientação e referência para passarmos melhor nosso tempo na Terra. Felizmente, em 2017, participei da produção da festa de seu centenário, realizada na CSPC, e aproveitei esse recorte para falar um pouco de Seu Antônio, bem como para continuarmos refletindo sobre os saberes campesinos-quilombolas através dos acontecimentos vivenciados na celebração.

Ao que tudo indica, Seu Antônio nasceu no dia 02 de setembro de 1917⁵¹. Quando conta sobre as dificuldades que passou na vida, trabalhando “para os outros” em troca de comida, com diversas restrições, já que não tinham terra para plantar (nem morar), caminhando muito todos os dias para ir e voltar do trabalho, ele diz “Eu do jeito que eu já passei, eu como que hoje eu tô rico” (ITABORAHY, 2014).

Porque antigamente eu vou contar procê, onde eu moro era difícil demais. A gente tinha que trabalhar fora pros outros pra ganhar uns quilinho de comer. Não sobrava nada. E a gente trabalhava era de 6 h às 6 h. A gente tinha hora que parava o serviço tinha estrela no céu (FARIA, 2019, p. 2).

Quando questionado sobre qual era o segredo de uma vida longa e, principalmente, de uma boa vida, Seu Antônio quase sempre respondia que a alegria é a chave para vivermos bem, ainda que as circunstâncias, como o extenuante trabalho ao qual foi submetido no passado, não estivessem a seu favor. Sempre que dele ouvia essas palavras, lembrava-me de Guimarães Rosa, em Grande Sertão Veredas: “Somente com alegria é que a gente realiza bem, mesmo até as tristes ações” (ROSA, 2006, p. 418).

⁵¹No tempo antigo, costumava-se registrar as pessoas depois de nascerem, por isso há uma forte desconfiança de que se possa creditar ao menos mais uns cinco anos para seu Antônio Dorico.

Talvez por isso, Seu Antônio Dorico nunca tenha parado de trabalhar, vivendo pelos cafezais recheados de amendoim, milho, feijão e outras coisas, até seus últimos dias. Na celebração de seu centenário, disse-me que só existiam três coisas que importavam em sua vida: “trabalhar com sua enxadinha, falar e andar”. Esse amor pela atividade laboral, no entanto, está estreitamente relacionado ao tipo de trabalho que realizava:

Na roça, o trabalho ajuda a gente a viver mais. Acho que se eu morasse na cidade, eu já tinha morrido. Cidade é muito bom, mas é aquela correria pra lá e pra cá e lá na roça a gente espaipece muito. Cê capina um pé de planta daqui, outro dali, tá espaipecendo (CARAVANA QUILOMBOLA, 2018)⁵².

A partir da conquista de seu próprio pedacinho de chão, estreitou as relações com a terra e com as outras espécies, de maneira que o produto de seu trabalho gerava a produção de mais vida. Seu xará, também quilombola e campesino, Antônio Bispo dos Santos, relaciona essa concepção de trabalho com a religiosidade afro-pindorâmica:

Nas religiões de matriz afro-pindorâmicas a terra, ao invés de ser amaldiçoada, é uma Deusa e as ervas não são daninhas. Como não existe o pecado, o que há é uma força vital que integra todas as coisas. As pessoas, ao invés de trabalhar, interagem com a natureza e o resultado dessa interação, por advir de relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo, se concretizam em condições de vida (SANTOS, 2015, p. 41).

A partir de seu trabalho, Seu Antônio ia também estabelecendo vínculos duradouros com as multiespécies com as quais convivia. “Só o povo da UFJF, contou aqui mais de 60 qualidades de folha na minha casa: camomila, hortelã, marcela, rebenta pedra, um tanto de coisa”. Para mim, sua facilidade em estabelecer e manter vínculos (biodiversos) torna mais nítido o fato de não ter, ao longo de sua vida, desenvolvido inimizade com ninguém, como gostava de dizer, e era fácil de notar. Em diálogo com Edy Junior⁵³, por ocasião da Caravana Quilombola da Zona da Mata-MG, em 2018, Seu Antônio disse:

- Seu Antônio: Até eu vou contar ocê, pra mim não tem ninguém estranho.
- Edy: É verdade.
- Seu Antônio: Tudo, graças a Deus, eis me trata muito bem, meus fio tem hora que fala comigo, os que tá longe fala, “papai, pra quê o senhor anda assim, é um perigo o senhor anda sozinho”. Meus fio, o pessoal parece que tem dó de mim, eis me óia demais da conta.
- Edy: As pessoas cuidam bem do senhor?

⁵²Conversa com Edy Júnior na Caravana Quilombola. Disponível em: <https://m.facebook.com/groups/1875275126095241/permalink/2317615351861214/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

- Seu Antônio: Eu tava andando com eis aí, eis mostravam o dregau pra mim: “cuidado aí, seu Antônio, mode o dregau”.
- Edy: E o senhor gostava...
- Seu Antônio: Vô conta ocê, graças a Deus, nunca tive indimizade nem pruma criança.
- Edy: O senhor nunca teve inimigos na vida não?! Mas, como que o senhor conseguiu com 101 anos não conseguir ter nem um inimigo?!
- Seu Antônio: Eu graças a Deus nunca tive raiva, só vivo um homem alegre⁵⁴.

Da mesma forma que cuidava, também era cuidado. O estabelecimento de vínculos é aspecto fundamental para garantir a nossa força no Plantationoceno, considerando as diversidades e liberdades de cada forma de existência: “No meu café eu não ponho veneno não. Meu café dá, o que Deus quiser dar, é isso mesmo”, demonstrando sempre uma prática amorosa com tudo o que vive, enxergando humanidade nas diferenças que habitam cada um de nós.

De fato, o exercício de compreensão do outro como ele é, é um desafio. Nesse sentido, Paulão dizia: “a gente pode não arrumar desavença com ninguém, mas o povo arruma com a gente”, mostrando como o simples fato de nos relacionarmos pode nos levar a situações inesperadas, muitas vezes conflituosas, despertando em nós sentimentos negativos. Até nessas situações, Seu Antônio sugeria a alegria no lugar da raiva, o diálogo, no lugar da desistência e do descarte. No Plantationoceno, as espécies humanas e não humanas são utilizadas pelos seres humanos como objetos para satisfação de necessidades individuais, como meros recursos econômicos. Com o consumo ganancioso, a desumanização se torna aceitável de forma que tratar as pessoas como objetos não é apenas permitido como também necessário (HOOKS, 2020).

Não é à toa, então, que falar esteja entre as três coisas mais importantes de sua vida. A busca por formas de comunicação, de criação e fortalecimento de vínculos está na base dos processos de reconexão com a vida e, portanto, do que estamos chamando de transição agroecológica. O Movimento Agroecológico aprendeu demais com Seu Antônio Dorico. Seu

⁵¹Conversa com Edy Júnior na Caravana Quilombola. Disponível em: <https://m.facebook.com/groups/1875275126095241/permalink/2317615351861214/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

⁵⁴Mais uma vez ele me trazia para perto do “Grande Sertão Veredas”. Em seu caminhar, apesar de todos os obstáculos, Riobaldo também nos ensina sobre a raiva: “Que era: que a gente carece de fingir às vezes que raiva tem, mas raiva mesma nunca se deve de tolerar ter. Porque, quando se curte raiva de alguém, é a mesma coisa que se autorizar que essa própria pessoa passe durante o tempo governando a ideia e o sentir da gente; o que isso era falta de soberania, e farta bobice, e fato é (ROSA, 2006, p. 237). Para mim, o “Grande Sertão Veredas” é uma espécie de primeiro livro do mundo, um oráculo, um livro de consulta para que se possa aprender a viver num mundo doente.

exercício de alteridade não raramente se estendia às crianças, pelas quais demonstrava grande preocupação: “Cada tempo que passa vai ficando mais difícil para as crianças. Porque hoje eu vou contar, essas crianças não vai conhecer casa barreada, nem de tabuinha não”.

Em nosso último encontro, ele me contou sobre a intenção e a vontade de construir uma casinha de sapê em seu sítio, apenas para as crianças terem a oportunidade de conhecerem e desfrutarem de um modo de vida mais próximo da terra:

A gente tem que reservar a natureza porque nós tamo cabando com a natureza e a gente tem que pensar os vindouros que vem. Eu não que eu já tô no final, mas a gente tem que pensar os que vem, coitados. Eu compro pé de muda lá em casa, planto. Muita gente fala: “Ah, Antônio”. Eu planto não é pra mim não, eu planto é pros vindouros que vem. Que que adianta eu plantar pra mim que já tô velho. Nois tem que plantar pros que vem (Seu Antônio Dorico, 2018)⁵⁵.

Além do constante deslocamento que faz de si mesmo, há aí o reconhecimento lúcido da gravidade da situação ambiental de nosso tempo, ao mesmo tempo em que busca agir de forma a reverter este cenário.

A terceira coisa importante na vida de Seu Antônio Dorico era caminhar.

Uma história bastante recorrente que ele nos contava era a do falecimento de sua primeira esposa, no parto de seu sexto filho. Por conta da falta de dinheiro, com apenas dois mil réis no bolso, precisou percorrer cerca de 44 km – que separavam o hospital de Carangola de sua comunidade – andando. Sempre que podia ele voltava a lembrar desse episódio que nos mostra como sem a disponibilidade para andar, sua vida dificilmente teria sido possível.

Além disso, é difícil falar sobre ele sem lembrar de suas caminhadas para a cidade de Divino, município ao qual pertence a CSPC. Com orgulho, ele gostava de registrar que sempre que era preciso resolver alguma questão na cidade, ele ia andando: 18 km na ida e 18 km na volta.

Mas andar também era sinônimo de encontrar. Frutos dos seus dois casamentos, teve 12 filhos, dentre os quais 11 vivem em diferentes cidades, de Norte a Sul do país: no sul de Minas Gerais, em Manaus, São Paulo, Volta Redonda, além de muitos netos e bisnetos já nascidos nessas localidades. Para visitar seus parentes, habituou-se a transitar entre esses destinos,

⁵⁵Seu Antônio 101 anos de Ancestralidade - Caravana Quilombola de 26 a 29 Setembro, 2018. 1 vídeo (54 min 54 seg.). Publicado pelo canal ASFUNRIO AULA. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=iwPj0qgvfIs>. Acesso em: 25 ago. 2020.

fazendo uma das coisas que mais valorizava, viajar. E fez isso até os últimos momentos de sua vida de forma que, para conviver com ele, era necessário aceitar sua disposição para andar. Quando fala sobre a relação de suas duas esposas com essa característica de sua personalidade, ele diz:

Graças a Deus, rapaz, a primeira eu ia pro forró, podia chegar, que era um jeito só. Essa também eu posso sair pro forró igual saí pra aqui. Ela já deixa minha troxinha de roupa arrumada, que eu não tenho hora pra sair. Na mesma hora que as veiz eu tô lá em casa, uma pessoa me chama pra sair com eis pra dá um passeio, eu tô saindo (Seu Antônio Dorico, 2019)⁵⁶.

Com o consentimento de sua segunda esposa, por alguns anos, Seu Antônio andou pelos encontros realizados pelo Movimento Agroecológico e, também, pela Rede Sapoqui, espalhando seus saberes da roça e ampliando cada vez mais seu próprio mundo e seu circuito de relações nos contatos com pessoas ligadas às Universidades, Sindicatos e outras organizações⁵⁷. E se a metodologia dos deslocamentos é uma característica forte desses Movimentos, Seu Antônio Dorico se identificava demais:

A Mariana mandou recado pra mim, na quinta-feira, se eu podia vim pra cá, né?! Até fui na casa de uma vizinha lá, a vizinha que falou com ela, ela chegou lá em casa falou: "ó Antônio, aqui, a Mariana mandou falar procê se ocê quer ir com ela pra Itajubá, não, pra Viçosa". Eu falei: que dia?! Ela vai terça-feira. Ah, eu vou. Ai, ela já arrumou minha roupa e pôs na troxa. Quando foi na terça-feira, mais ou menos 14 h, Mariana chegou lá em casa pra me apanhar, nós viemos⁵⁸.

Nossas viagens eram mesmo repletas de entusiasmo. Ao longo dos caminhos que percorríamos de carro entre uma cidade e outra da Zona da Mata de Minas Gerais, conversávamos muito. "Os meninos"⁵⁹ – nome carinhoso que dei ao nosso grupo – contavam muitas histórias, faziam calangos improvisados e se sentiam muito satisfeitos com os novos lugares que conhecíamos, quase sempre se emocionando bastante com os parentes que

⁵⁶Seu Antônio 101 anos de Ancestralidade - Caravana Quilombola de 26 a 29 Setembro, 2018. 1 vídeo (54 min 54 seg.). Publicado pelo canal ASFUNRIO AULA. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=iwPj0qgvfIs>. Acesso em: 25 ago. 2020.

⁵⁷Para a discussão sobre a capacidade de ampliar nossos mundos presente no Movimento Agroecológico e Quilombola, ver Faria (2017).

⁵⁸Disponível em: <https://m.facebook.com/groups/1875275126095241/permalink/2317615351861214/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

⁵⁹Seu Geraldo e Seu Antônio, camponeses negros da Comunidade da Pimenta, em Orizânia-MG e Paulão e Seu Antônio Dorico, da CSPC, em Divino. Ao longo de aproximadamente três anos, esse era o nosso grupo, "os meninos", com quem eu corria trecho em busca do fortalecimento da Agroecologia e do modo de vida quilombola.

encontravam nas outras comunidades. Eu os chamava de “meus meninos” e eles me chamavam de “professorinha”.



Figura 7 – “Os meninos”: da esquerda para a direita, Paulão, Seu Geraldo, Seu Antônio Dorico, eu, Seu Antônio da Pimenta e Nenê.

Fonte: Acervo da autora (2019).

Em minha lembrança, Seu Antônio era uma pessoa muito aberta à escuta e que aceitava o que a vida trouxesse, estava tudo sempre bom: os alojamentos, a alimentação, os horários, as pessoas. Acontecesse o que acontecesse, ele mantinha a prática de alegria que professava. Nos encontros, fazia fama por sua disposição para caminhar e, principalmente, por sua habilidade de dançar – do alto de seus 100 anos, ele fazia questão de ir até o chão.

Em junho de 2019, participei junto com ele de nosso último encontro juntos dentro dos Movimentos, por realização do segundo momento da Caravana Quilombola na Zona da Mata mineira. Com os meninos, partimos rumo à Espera Feliz para a Festa da Fogueira de São Pedro, no assentamento Padre Jésus. Foi a última vez em que estive com Seu Antônio Dorico. No início de novembro de 2019, ele partiu, deixando para nós a tarefa de aprender a lidar com a morte.

Era um professor também em relação às nossas maneiras de convivência com a questão da finitude, e esse ensinamento ficou marcado para mim, já que sempre que podia ele falava abertamente sobre o assunto, analisando o jeito – geralmente triste – das pessoas encararem os fins. Para que quem me lê possa compreender a concepção de Seu Antônio sobre a morte, reproduzo aqui mais um trechinho de seu diálogo com Edy Jr., em 2018:

– Edy: Então o senhor não tem medo de morrer?

– Seu Antônio: Eu não tenho não. Não tenho não, uai. Um dia ele vai chamar nós mesmo. A gente tem que pedir a Deus, pra Deus nos dar uma boa hora de morte. Não morrer de desastre pras estradas. Porque quantas pessoas tem uma morte triste, né?!⁶⁰

Para ele, não era uma questão de negar a morte, mas de morrer bem, assim como venho exaustivamente citando com a expressão “viver e morrer bem no Plantationoceno”, de Donna Haraway. Com a ideia de “pedir a Deus para nos dar uma boa hora de morte”, pensamos que talvez seja o caso de nos atermos mais a como morremos, isto é, a qualidade, intensidade e duração de nosso sofrimento – quando ele existir – do que propriamente nos prendermos ao medo de morrer ou à vontade de eternidade. Com a morte não existe negociação.

Acho interessante refletir sobre a morte, especialmente quando pensamos dentro desse contexto de catástrofe, pois sua negação e/ou máxima postergação constitui-se em forte característica do Plantationoceno. A vontade de viver o mais longamente possível – disponível apenas para alguns humanos – inclui a dominação e a eliminação das outras formas de vida, colocando em seus lugares intenso desenvolvimento tecnológico. Quando o sentido da vida é o consumo, o desejo é de adiar a morte, sem reflexão sobre sua inexorabilidade. Negar e retardar a morte são faces da mesma moeda.

Notemos que adiar a morte é muito diferente de adiarmos o fim do mundo, como estamos propondo neste texto através dos conhecimentos campesinos e, neste caso, quilombolas também. Adiar a morte significa ir contra uma condição da própria vida, enquanto adiar o fim do mundo implica ampliar a intensidade e as possibilidades de vida. E quais são as reverberações da negação da morte?

⁶⁰Disponível em: <https://m.facebook.com/groups/1875275126095241/permalink/2317615351861214/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

Sem a morte como referência, isto é, desconsiderando sua presença, excluimos a importância de refletirmos sobre o sentido de nossas vidas – geralmente representado pelo consumo – e seguimos vivendo sem a consciência que o Plantationoceno exige:

O problema é que caminhamos ao lado de pessoas que pensam que são eternas. Por causa dessa ilusão, levam a vida de modo irresponsável, sem compromisso com o bom, o belo e o verdadeiro, distanciadas da própria essência. Pessoas que não gostam de falar ou pensar sobre a morte são como crianças brincando de esconde-esconde numa sala sem móveis: elas tapam os olhos com as mãos e acham que ninguém as vê. Pensam de um jeito ingênuo: ‘Se eu não olho para a morte, ela não me vê. Se eu não penso na morte, ela não existe’. É essa ingenuidade que as pessoas praticam o tempo todo com a própria vida. Pensam que, se não olharem para o lixo de relação afetiva, o lixo de trabalho, o lixo de vida que preservam a qualquer preço, será como se o lixo não existisse. Mas o lixo se faz presente. Cheira mal, traz desconforto, traz doenças (ARANTES, 2019, p. 74).

Não pensar sobre a morte é também não pensar sobre a vida, e aí se pode viver de qualquer jeito, inclusive só consumindo, só trabalhando, só destruindo. Se não há morte, não há limite e, dessa forma, podemos explorar indefinidamente nosso ambiente, tratado assim como um recurso. A meu ver, pensar sobre a morte é fundamental para compreendermos as boas práticas – agrícolas e não agrícolas – que Seu Antônio Dorico realizava em sua vida. Além disso, trazendo a concretude da morte para a nossa realidade presente, com a naturalidade que a condição da morte pede, ele avançava ainda mais: queria alegria para o acontecimento da morte, festejando-a, e era enfático e repetitivo quanto a isso:

Seu Antônio: Tem muita gente que vai lá em casa e fala: ah Antônio, ocê tá vivendo porque ocê é um homem alegre, não tem tristeza. Eu não tenho tristeza mesmo não e ainda falo com os fio e amigos: quando eu morrer, tem que passar pra mim o DVD de Gino e Geno e um do padre Zezinho. Mas se eu arrumar um dinheirinho inda pruma pessoa, pra pagar uma banda pra me acompanhar na minha sepultura, ao menos dentro da rua até na minha cova. Mas não é pra tocar toque de defunto não, tocar é trem apaixonado mesmo⁶¹.

Não tenho informações detalhadas sobre como se desenrolaram os acontecimentos de seu velório⁶², mas assisti pequenos vídeos em que, apesar de não haver banda ao vivo – fato que lamento muito –, havia a reprodução de canções de Gino e Geno, exatamente como ele

⁶¹Disponível em: <https://m.facebook.com/groups/1875275126095241/permalink/2317615351861214/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

⁶²Eu, que sempre pensei em estar com ele quando da sua partida, estava lidando com outra, a de minha mãe. Faleceram com poucos dias de diferença e não consegui estar na CSPC quando Seu Antônio se foi. Mesmo assim, fico tranquila em saber que pude apresentá-lo à minha mãe, que inclusive desfrutou de seus saberes ao realizar a transcrição de suas conversas para me ajudar nesta tese. Certamente seus ensinamentos em relação à morte me ajudaram a viver melhor a despedida de minha mãe.

queria. Enquanto as pessoas choravam muito, contrariando seus ensinamentos, o velório se transformava num evento celebrativo. Ele queria sempre festa.

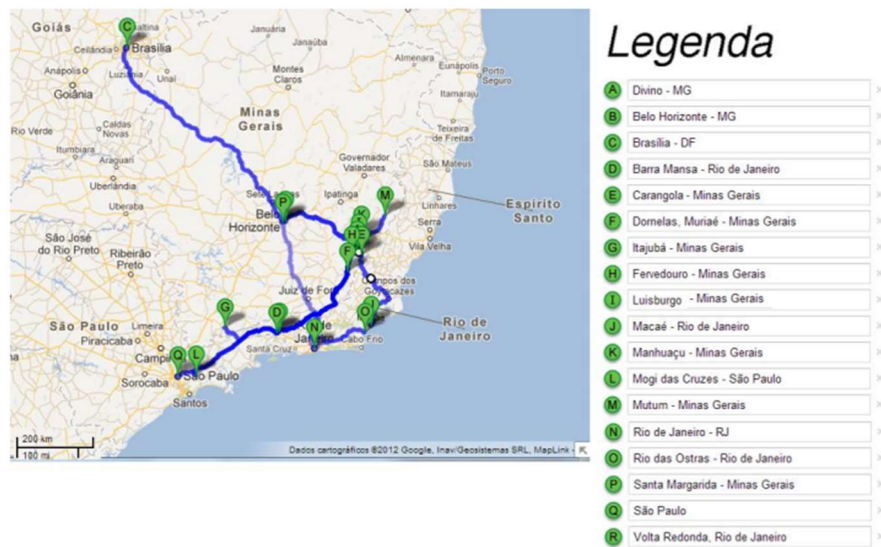
Seu Antônio: Quando tava faltando 40 dias pro meu aniversário de 100 anos, eu perdi dois irmãos. Mas eu não fiquei triste, não. Eu cheguei na rua um dia, né?! A Dalgisa, ela dava escola lá no São Pedro, era até diretora. Ela falou comigo: ‘Ô Antônio, diz que ocê não vai fazer o aniversário, não’. Falei: eu? É oceis que tá fazendo ele. ‘Ah, por causa dos seus irmãos que morreu’. Eu falei: ah, por causa de um soldado morrer, a guerra não para, não. Uai, ele não vai voltar mais mesmo, uai. A gente tem que olhar a pessoa enquanto tá vivo⁶³.

De fato, a festa aconteceu, marcando a celebração de um modo de vida absolutamente relacional, consciente da importância das coexistências com humanos e não humanos. Por isso, acredito ser possível pensar o evento também como uma espécie de saudação/reverência à vida na roça e às possibilidades de manutenção das cosmologias campesino-quilombolas, especialmente por conta do contraste estabelecido com seus emigrantes, agora habitantes das grandes cidades brasileiras. Da cozinha, lugar onde me inseri para ajudar na preparação do aniversário, pude observar a importância dos aspectos ligados à valorização de práticas quilombolas campesinas em processos de transição agroecológica, aqueles que, dentre outras coisas, afirmam a humanidade de todas as formas de existência.

O evento foi realizado no dia 09 de setembro de 2017, um sábado, porém desde a quinta-feira (07/09) foram chegando vans de São Paulo, Barra Mansa, Volta Redonda⁶⁴ e outros destinos migratórios da população da Zona da Mata mineira, além de municípios vizinhos e comunidades próximas. Por conta da popularidade de Seu Antônio, a festa recebeu uma grande quantidade e heterogeneidade de convidados, do campo e da cidade. Além disso, tratava-se de um final de semana seguido ao feriado da Independência do Brasil, tornando possível ter por perto muitas pessoas vindas de longe, parte delas constituída por antigos habitantes da comunidade, que agora vivem na cidade. Era tanta gente que, em uma dessas noites, entre o feriado e o dia da celebração, Seu Antônio dormiu sentado na cozinha porque não conseguiu chegar até o seu próprio quarto, já que o povo dormia espalhado por todos os cômodos. O mapa abaixo mostra os destinos migratórios mais comuns da população de São Pedro de Cima:

⁶³Disponível em: <https://m.facebook.com/groups/1875275126095241/permalink/2317615351861214/>. Acesso em: 10 jul. 2021.

⁶⁴Para um debate etnográfico sobre movimento e migrações no município de Divino-MG, ver dissertação de Daniel Bustamante Teixeira (2015).



Fonte: LATUR/UFJF

Mapa 3 – Mapa de migração da população da Comunidade Quilombola São Pedro de Cima.
Fonte: LATUR/UGJF (2015).

Dentro e fora da cozinha, as diferenças de hábitos urbanos e campesinos foram se tornando evidentes: “As mulheres da cidade estão acostumadas a fazerem pouca comida, grandes quantidades não sabem”, diziam as mulheres da CSPC. Enquanto muitas vezes, nas cidades, o número de convidados é limitado, na roça nunca se sabe com precisão o alcance dos convites, e quem chegar tem garantida sua alimentação e boa receptividade. “Nas festas da cidade, você convida 50 pessoas, vão 30. Na roça, você convida 50, vão 100”. A incerteza em relação à quantidade de participantes aumentou ainda mais por conta da popularidade de Seu Antônio Dorico que, dentre outros convites, anunciou sua festa de aniversário em uma rádio local, gerando ainda mais responsabilidade (e tensão) para as cozinheiras.

Os cardápios também foram motivo de divergências: o povo que agora vive na cidade gostaria de consumir pratos como cachorro-quente, batata frita, cerveja etc., enquanto na roça essas comidas são consideradas como coisas que não nos alimentam, não trazem sustância. Durante a preparação das comidas, as mulheres que agora vivem em centros urbanos surpreendiam-se, por exemplo, com a quantidade de óleo necessária para fritar o arroz, “Tudo isso de óleo? Lá em casa eu uso só um pouquinho. Minha nutricionista diz que não pode usar muito”, afirma Maria, moradora da cidade de São Paulo. Do outro lado, com suas diversas experiências em cozinhas de festa, as mulheres da roça garantiam que para cozinhar 5 quilos de arroz é necessário utilizar 1 litro de óleo, e irritavam-se dizendo: “Se essas mulheres ficarem dando muito palpite, amanhã comadre Solange não volta nem aqui”.

Nesse sentido, é possível notar que voltar à roça não é apenas celebrar, mas reviver uma realidade que já não faz parte do cotidiano na cidade, a não ser através das lembranças, despertando memórias e sentimentos muitas vezes conflitivos. De acordo com uma migrante que agora vive em Barra Mansa-RJ, retornar à Comunidade de São Pedro de Cima “é muito bom pra gente que mora lá (na cidade), mas voltar a depender da roça, voltar a morar aqui não é bom não, aqui é bom só pra passear”. Conforme aponta Chianca (2007, p. 46):

O ‘interior’ representa esse algures que ‘ficou pra trás’, ele territorializa (na festa, antes e, também depois dela) uma experiência ambivalente, pois é simultaneamente um lugar/tempo/lembrança que se pretende superar, mas no qual permanecem laços de família, amizades ou recordações que fundamentam o presente na nova vida do migrante. Segundo a experiência migratória, esse lugar será mais ou menos rejeitado ou querido, rememorado ou idealizado, mas ele permanecerá o território ‘por excelência’ da festa.

A festa é um momento positivo em relação ao lugar de origem, ao mesmo tempo em que a roça aparece como a recordação viva de um passado duro, de muito trabalho e pouco retorno financeiro. Somado às representações sociais hegemônicas, o campo se torna um lugar “atrasado”, representando uma temporalidade a ser superada, enquanto as atividades rurais aparecem sem valor social, de forma que não se deseja mais viver ali. Em contraposição ao modo de vida da roça, os hábitos adquiridos na nova vida urbana são valorizados e funcionam, para essas pessoas, como indicadores de ascensão social, capazes de construir um caráter civilizado e moderno para a identidade do migrante, fazendo-o supostamente sair de uma situação de invisibilidade da vida no campo⁶⁵. Conforme o tempo passa, esses ideais atingem também as novas gerações.

Enquanto catávamos feijão, prática bastante propícia para a troca de informações, Dita, sobrinha de Seu Antônio Dorico e moradora de Volta Redonda, disse-me que sua filha de seis anos “estava querendo ir embora”. A pequena menina sentia-se estranha ao universo de atividades disponíveis para serem feitas na roça, não encontrava lugar, ao mesmo tempo em que não se acostumava com a grande quantidade de pessoas reunidas num mesmo espaço para cozinhar.

Em outra situação, mulheres vindas de Volta Redonda disseram para uma anfitriã da comunidade estarem arrependidas do dinheiro que gastaram, que esperavam outra coisa e que

⁶⁵Supostamente, porque está claro que a vida levada pela maioria dos migrantes na cidade não traz visibilidade social. Em geral, moram nas periferias urbanas e ocupam postos de trabalho com baixa remuneração e importância social. Na festa de Seu Antônio, encontramos pessoas que trabalham como vendedoras em lojas e shoppings, garçons e serventes em restaurantes, manicures, ou operários em fábricas, muitas vezes sem direito a folga nos finais de semana e feriados.

por isso gostariam de retornar para a cidade. Sentindo-se incomodada, a dona da casa chegou a perguntar para as mulheres se o problema estava sendo a hospedagem, mas a resposta foi unânime: o que não gostaram mesmo foi do lugar. As ofensas atingiram todas as mulheres do grupo, pois tratava-se de uma crítica não só contra seus locais de vida, mas também contra suas formas de viver. As mulheres queriam ir embora porque não viram sentido no que se fazia ali.

No entanto, para os que permaneceram em São Pedro de Cima, a atitude de aversão a um modo de vida ligado à terra não encontra lugar, pelo contrário, em resposta aos julgamentos dos que agora vêm da cidade, as mulheres da cozinha reivindicam a importância e o valor das práticas quilombolas-campesinas. Para saírem da condição de vítimas, as mulheres da CSPC iam direto ao ponto: a importância de seus modos de existência para a manutenção de outras vidas. As respostas, primeiramente direcionadas às mulheres, generalizaram-se, alcançando o modo de vida urbano como um todo.

Isabel debochava que o povo da cidade tira foto de tudo, se espanta com tudo o que vê na roça, querendo dizer que a natureza para os que ali nasceram é a própria condição da existência, não de excepcionalidade. Carlinhos, marido de uma das mulheres, puxou uma conversa – que rapidamente envolveu todas as cozinheiras – sobre o fato de o povo da cidade querer levar para seus locais de moradia todos os alimentos que encontram pela frente. “Fulana chegou no meu terreiro olhando tudo que dá pra levar e por sorte não tinha nem um pé de abóbora”.

Em outro momento, me juntei ao povo da cidade para catar feijão - quase todos os que ajudaram na catança como eu, não entendiam muito da terra - e notei que os grãos estavam mais sujos. No dia seguinte, quando fomos lavar o feijão, uma das mulheres percebeu que na verdade o feijão estava com bicho e não poderia ser utilizado. Diante dos ataques depreciativos proferidos pelo povo da cidade, Carlinhos aconselhava a família de Seu Antônio Dorico: “Se eu fosse “eis”, ceis sabem o que eu fazia com esse feijão? Eu dava pro povo da cidade, “eis” nem ia perceber”. Todos os que estavam perto riram muito.

Assim, a cidade e o rural assumem, no contexto de constituição das categorias sociais, uma relação de conflito, afirmação e negação de modos de existência, cujo impacto é sentido, sobretudo, nos grupos sociais minoritários que procuram, através de diferentes recursos simbólicos e objetivos, resgatar sua condição social de atores sociais, bem como sua dignidade (BONOMO, 2010, p. 401).

No caso de São Pedro de Cima, a ausência de saberes sobre os seres vivos, presente nas práticas e ações do povo que veio da cidade, era compreendida como motivo de vergonha e de depreciação. Como pode um lugar – a cidade – ser tão valorizado e não ter nem alimento direito? Se quem vem da cidade para participar da festa se sente superior por ter deixado a roça, para quem ficou, o sentimento de inferioridade não é aceito, não é percebido como tal, e essas diferenças foram criando ao longo dos dias de preparação da comida da festa, situações de conflito, transformando a cozinha em um ambiente de tensão e disputa.

Aproveito a festa de Seu Antônio Dorico, uma pessoa tão comprometida com as práticas camponesas, para destacar a importância de permanecer no campo, de valorizar a própria vida, o trabalho e as atividades que compõem esse modo de ser, entendendo-o como de fundamental importância para a existência de outras vidas. As mulheres da cozinha acreditam que a roça tem sua dignidade e que produzir alimentos, plantar e colher são coisas importantes para a vida, que seus saberes não são menores, mas necessários e importantes para sobreviver, no campo e na cidade. De certa forma, é isso também que nos ensinou Seu Antônio Dorico.

Minha intenção com essas histórias das cozinhas é demonstrar como homens e mulheres camponeses e quilombolas resistem ao imaginário social sobre seu povo e seu lugar, não sucumbindo a uma representação de atraso, miséria e inferioridade, frequentemente atribuídos ao campo, mas valorizando e permanecendo com seus modos de vida. O trabalho com a Agroecologia realizado por nós todos, comunidade e organizações, para além das questões produtivas propriamente ditas, teve sempre esse viés, de forma que a transição agroecológica vai se constituindo pelo reconhecimento de ser quilombola, de ser camponês, de tornar-se digno de humanidade. A transição também passa pelo imaginário, do contrário é êxodo rural.

Sem dúvidas, as características do povo negro merecem ser tratadas de forma mais direta, considerando suas especificidades, mas talvez com o fortalecimento do vínculo com a terra esse processo seja facilitado e é justamente nesse ponto que acho que nossas trajetórias se encontram. Não acredito que o Movimento Agroecológico seja o único responsável por esse olhar de afirmação em relação aos seus próprios modos de vida, mas penso que esse foi sempre o sentido do nosso trabalho e, talvez, algo que nos permita recuperar uma dimensão de presença para a questão quilombola.

Parece-me que, enquanto houver racismo e antropocentrismo, vão existir quilombos! Tendo a raça e a terra como elementos fundantes de sua identidade, o quilombo se atualiza, assume o movimento histórico e manifesta essa identidade a partir de situações específicas que

não estão ligadas apenas a uma resistência realizada no passado, mas que é um movimento cotidiano constante. Dessa forma, “não nos envolve a ideia de ‘remanescentes’, mas sim como foram recriadas as formas de se viver em tais territórios, assim, as formas de resistência e estratégias de sobrevivência” (ITABORAHY, 2014, p. 62).

Conto essas histórias para pensar também o meu lugar, o nosso lugar da Universidade na relação com esses povos e o reconhecimento de um aprendizado sobre a importância de mantermos nossas relações de proximidade com a terra. No próximo capítulo, saímos da festa do centenário de Seu Antônio Dorico para adentrar as celebrações da Fogueira de São Pedro, no município de Espera Feliz-MG, e continuar refletindo sobre o caráter relacional do modo de vida campesino.

CAPÍTULO 3 – FESTEJAR PARA PASSAR PELO PLANTATIONOCENO: TRANSIÇÃO AGROECOLÓGICA DA ALIMENTAÇÃO NA FESTA DA FOGUEIRA DE SÃO PEDRO, EM ESPERA FELIZ-MG

[...] temos um longo histórico de acreditar que ser muito festivo é perigoso, que ser otimista é tolice; por isso, temos dificuldade em celebrar a vida, em ensinar a nossas crianças e a nós mesmos como amar a vida (HOOKS, 2020, p. 226).

Criado em 2010, o assentamento Padre Jésus está localizado na Comunidade de Vargem Alegre⁶⁶, zona rural do município mineiro de Espera Feliz. Sua existência se tornou possível quando, com o auxílio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Espera Feliz, alguns agricultores que sonhavam com o acesso à terra, passaram a trabalhar por este objetivo, formando dentro da organização uma “Comissão da Conquista da Terra”.

Neste caminho, visitaram por exemplo algumas experiências no município de Araponga nas quais as terras foram adquiridas utilizando o excedente produtivo de cada família para arrecadar fundos para a compra coletiva de terras. Apesar de muito interessante, esta solução não se tornou viável para a realidade dos agricultores de Espera Feliz. Por intermédio do Sindicato “descobriram” então a existência do Programa Nacional de Crédito Fundiário (PNCF), obtendo assessoria para encontrar as informações necessárias, visitando experiências semelhantes, como no caso do município de Alto Jequitibá e, recebendo ainda todos os auxílios para a realização dos trâmites burocráticos.

A fazenda pleiteada pelos agricultores de Espera Feliz estava abandonada naquele momento, mas havia sido no passado uma área de intensa produção de café e criação de gado leiteiro, empregando inclusive trabalhadores que mais tarde se tornaram moradores do local. O dono das terras, que somavam aproximadamente 122 hectares, tinha fama de ser uma pessoa de trato difícil, amedrontando os que dele se aproximavam. “Ele vai brigar com você, é ruim de vender terra para pobres”, diziam para Itamar, irmão de Farinhada que ficou encarregado de realizar as conversas. Entretanto, a transação logo se revelou como um bom negócio, já que nessas situações o Estado costuma pagar um bom valor pelas terras desapropriadas, muitas vezes até acima do preço que se consegue vendendo a particulares. Com a aprovação do

⁶⁶O nome da comunidade está ligado a um tempo passado em que a abundância de peixes era tão grande que era possível pescar com as mãos.

fazendeiro, o próximo passo foi a mobilização das famílias interessadas nas comunidades próximas.

Entre idas e vindas, discussões, encontros, visitas, etc, o percurso completo para a aquisição das terras durou mais ou menos três anos. Ao longo dessa trajetória, muitas famílias desistiam, com medo de que o negócio não desse certo e em alguns momentos foi necessário buscar agricultores de comunidades mais distantes, muito embora a grande maioria viesse de lugares próximos, como a comunidade de Fátima. Juntos, os camponeses percorreram toda a antiga fazenda para que pudessem escolher o espaço onde desejavam se estabelecer, de forma que a divisão espacial foi construída de uma maneira dialogada, respeitando as preferências de cada família. Depois de muito trabalho, a terra finalmente foi comprada e distribuída entre aproximadamente 30 famílias, culminando na formação do Assentamento Padre Jésus⁶⁷.

Alguns moradores relatam que quando chegaram foram vistos como loucos por adquirirem uma terra como aquela, tomada pelos pastos de braquiária. Foi preciso muita luta e muito trabalho para transformar pouco a pouco a paisagem: construir casas, organizar a captação e distribuição de água e luz... Como me disse Itamar, “terra sem casa não tem como” e mais uma vez o apoio do Sindicato se mostrou indispensável, facilitando o acesso ao Programa Minha Casa Minha Vida rural, do qual aproximadamente dezessete famílias de beneficiaram. Além disso, era preciso substituir os pastos por lavouras produtivas e biodiversas, dentre muitas outras ações que fizeram parte da trajetória de famílias que, embora não se conhecessem, vêm estabelecendo vínculos entre si e com a terra que agora habitam.

Com trajetórias de vida distintas, mas que se unificam pelo fato de nunca terem sido donos de sua terra, estas famílias vêm buscando novas possibilidades de se territorializarem e o seu desafio foi ocupar uma área tomada pelo pasto com a prática de uma agricultura de base ecológica, de acordo com os princípios da agroecologia (VILLAR, 2014, p. 9).

São pessoas que passaram anos sendo meeiras, desprovidas dos meios de produção e de uma relação livre com a terra, praticando, em sua maioria, uma agricultura patronal. Com a chegada ao assentamento, essa história começa a se transformar – da relação com a terra às suas formas de alimentação –, de forma que conquistar um pedaço de terra representou a possibilidade de se envolverem com ela, construindo coletivamente processos de transição

⁶⁷Como me relatou uma das famílias, um sítio de dois alqueires, por exemplo, custou em média, R\$ 46 mil, para serem pagos em até 17 anos.

agroecológica. A partir de então, algumas práticas coletivas foram estabelecidas, dentre elas a festa da fogueira de São Pedro.

Trazida pela família Estevão – que tem vários núcleos familiares no assentamento – e incorporada como uma prática das outras famílias que ali chegaram, durante muitos anos foi realizada na Comunidade do Paraíso, mas a partir de 2014 estabeleceu-se no assentamento Padre Jesús, somando agora novos sujeitos para louvar São Pedro. Sobre a origem do festejo,

conta-se que no ano de 1976, ano em que Farinhada nasceu, sua mãe, Dona Maria, fez uma promessa a São Pedro para seu filho Itamar, que estava com uma mancha de sangue no olho e para seu pai Pedro Campo, que estava adoecido. Quando sua graça foi alcançada, fez o compromisso de que enquanto vida tivesse, ela e seu marido iriam fazer uma fogueira a São Pedro e servir alimentos para as pessoas, sem cobrar nada, em todo dia 28 de junho. Desde então, já faz 39 anos ininterruptos que a família promove essa festa. (CADERNO DO PARTICIPANTE DO CURSO INTERFACES ENTRE CULTURA E AGROECOLOGIA: TERRITÓRIOS, CAMPESINATO E POVOS TRADICIONAIS, 2015, adaptado).

Todos os anos, novas promessas são feitas e a festa se renova e ganha fôlego para sua continuação, com o apoio da família Estevão e de Sebastião Farinhada, figura central para impulsionar sua realização. Educador popular da região da Zona da Mata mineira, articulado com todos os (re)cantos de Minas Gerais e do Brasil, Farinhada é uma pessoa altamente engajada em fazer avançar o projeto de campo da Agroecologia, principalmente a partir da arte, e a festa de sua família faz parte dessa construção. Sem deixar de lado o caráter absolutamente coletivo do trabalho, Farinhada tem um papel fundamental para a coesão de todo o processo: organizando as trocas, compras e doações de alimentos, tomando conta da infraestrutura da festa, animando a missa, as músicas e danças, recebendo convidados, além de articular as pessoas dos mais diferentes lugares e cuidar de outros detalhes que por ventura apareçam.

Sendo de uma família de 12 irmãos, ele cresceu em meio às festas populares. Cada batizado, por exemplo, era uma festa. Havia pato, cabrito, leitoa assada... Tudo feito para os compadres. Então, a casa em que Farinhada cresceu sempre foi envolvida por essa cultura. **A cultura das pessoas juntas.** Do trabalho coletivo nas lavouras de café durante o dia e que, terminada a lida, tornavam-se noites de viola e sanfona que os tios promoviam. Das rodas de calango com os primos. Do arroz batido no caixote que terminava em cantoria. Da cachaça boa que sempre esteve nesses espaços. Ou seja, Farinhada cresceu em meio ao que ele chama de ‘Cultura Raiz’: a cultura que canta o lugar e brinca com as pessoas desse lugar (CADERNO DO PARTICIPANTE DO CURSO INTERFACES ENTRE CULTURA E AGROECOLOGIA: TERRITÓRIOS, CAMPESINATO E POVOS TRADICIONAIS, 2015, grifos nossos).

Festejar é um hábito campesino comum. É possível enxergar uma festa na roça como uma maneira de expressão da identidade religiosa e cultural de um povo, também como forma de organização popular, como um modo de ação social (AMARAL, 1998), dentre outras funções que diversos autores já trabalharam. A partir da visão de Farinhada, gostaria de pensá-la como uma necessidade e parte integrante de processos de transição agroecológica, como demonstração do amor e do cuidado pela terra e pelo ambiente em que vivemos e, portanto, como a criação de oportunidades para permanecermos juntos.

Ao longo dessas quatro décadas, a celebração foi mudando e ampliando suas dimensões, de forma que a devoção ao santo e a disponibilidade em construir uma festa baseada em doações, trabalho coletivo e no uso mínimo de dinheiro, vão se espalhando para mais gente, pessoas que valorizam a celebração e o estar junto, em tempos nos quais o individualismo exacerbado, o consumo e a praticidade costumam ditar as regras. Aos poucos, vamos percebendo que, assim como em São Pedro de Cima, no assentamento e na festa também há uma tensão entre (cosmo) lógicas distintas, aquela do campesinato e outra urbano-industrial. Elas aparecem juntas, diluídas, o que não retira a dimensão de conflito dessas relações, ao mesmo tempo em que me parece indicar que é exatamente nesses contextos que a transição agroecológica faz mais sentido e frutifica.

Em 2015, como já brevemente relatado no Capítulo 1, tive a oportunidade de trabalhar pela primeira vez na preparação da festa da Fogueira de São Pedro, no assentamento Padre Jésus, em Espera Feliz-MG. Com o passar dos anos, fui notando que produzir e apoiar celebrações poderia mesmo se constituir em uma prática do Movimento Agroecológico e ajudei a realizar diferentes eventos celebrativos, como a festa de Seu Antônio Dorico, o encontro de Folia de Reis de Acaiaca-MG, a festa de Nossa Senhora do Rosário de Airões, em Paula Cândido-MG, além de ter continuado a participar da organização da Fogueira de Espera Feliz ou Fogueira do Farinhada, como muitos também a conhecem.

Os relatos e análises que se seguem foram vivenciados não somente, mas, principalmente, durante a festa da fogueira do ano de 2018, quando direcionei meus olhares para pensar as questões desta pesquisa, isto é, para pensar que tipo de ensinamentos uma festa campesina poderia trazer para fortalecer nossa passagem pelo Plantationoceno, construindo assim processos de transição agroecológica. Minha intenção é demonstrar como a prática de festejar pode transformar o sentido de nossas existências, colocando-nos uns juntos com os outros, humanos e não humanos e produzindo afetos capazes de nos deixar mais fortes, mais alegres, através da experiência de uma vida compartilhada.

3.1 A FESTA COMO UMA EXPERIÊNCIA COLETIVA EM (PERMANENTE) CONSTRUÇÃO

O motivo primeiro de realização da festa é, sem dúvidas, a fé e a devoção a São Pedro. Amparada e construída a partir das Comunidades Eclesiais de Base e dos ensinamentos da Teologia da Libertação, a religiosidade campesina na Zona da Mata de Minas Gerais é elemento fundamental na compreensão de seus modos de viver, ancorados em um catolicismo que celebra a vida de todos os seres.

Como elemento impulsionador de sua realização ao longo de tantos anos, o aspecto religioso merece observação atenta, ainda mais se pensarmos que é através da religiosidade que diferentes populações elaboram suas cosmovisões (SANTOS, 2015). Dessa forma, a festa aparece como um jeito de viver a fé que sobrevive ao lado da religião oficial, manifestando de outra forma a presença de Deus.

Um bom exemplo dessa religiosidade é a novena para São Pedro, que ocorre nos nove dias anteriores ao dia da festa propriamente dita, contribuindo para promover e intensificar os encontros entre os moradores, já que cada dia de reza acontece em uma residência diferente. No dia da festa, realiza-se uma missa muito animada, ao longo da qual

acontece uma procissão embalada por cânticos populares tradicionais que são entoados para manter forte a relação do povo com sua história. A imagem de Nossa Senhora segue na procissão junto com a de São Pedro, ao fim da qual é levantado o mastro em sua homenagem (CADERNO DO PARTICIPANTE DO CURSO INTERFACES ENTRE CULTURA E AGROECOLOGIA: TERRITÓRIOS, CAMPESINATO E POVOS TRADICIONAIS, 2015).

Enquanto isso, mensagens de correio elegante vão fortalecendo a comunicação entre os participantes. Após a missa, a comida é servida na barraca e cada um pode comer o quanto quiser assistindo à dança da quadrilha “Chameguinho” de Espera Feliz ou participando de brincadeiras dançantes. Quando o relógio marca meia-noite, os participantes que desejam fortalecer sua fé pulam a fogueira três vezes, sem queimar o pé.

Depois de erguido o mastro de São Pedro, a fogueira pode ser acesa junto com a queima de fogos de artifício, como um ritual à meia-noite. Muitas pessoas passam na fogueira, ou seja, caminham de pés descalço sobre as brasas ardentes. Algumas pessoas passam por fé no santo e não queimam seus pés, outras passam para pagar alguma promessa (CADERNO DO PARTICIPANTE DO CURSO INTERFACES ENTRE CULTURA E AGROECOLOGIA: TERRITÓRIOS, CAMPESINATO E POVOS TRADICIONAIS, 2015).

Reconhecendo a importância da religiosidade na festa, volto minhas atenções, entretanto, para os aspectos que envolveram principalmente as atividades alimentares da celebração, entendendo que essas questões compartilham centralidade com a devoção a São Pedro, como se a preparação e, posteriormente, o consumo de alimentos, nutrissem de vigor a celebração. Em torno da comida, sua construção se fortalece.

Não é à toa que existam sempre cozinhas, no plural, com funções complementares e não hierárquicas. Geralmente, a organização espacial que se estabelece é a existência de uma cozinha “interna”, responsável pela alimentação das pessoas que se dedicam ao trabalho de cozinhar para o dia da festa propriamente dita, e a cozinha externa, que serve para preparar o cardápio festivo. Apesar desta última servir para cozinhar a maior quantidade de alimentos da festa, ambas preparam sempre grandes volumes de comida, distinguindo-se de uma cozinha doméstica cotidiana. Uma festa desse porte alimenta aproximadamente 1.500 pessoas a cada edição, mobilizando muita gente. Dessa forma, para que todos os que chegarem tenham oportunidade de comer bem, muito trabalho precisa acontecer: seja para plantar, comprar os alimentos ou arrecadar doações, cozinhar ou realizar o transporte de todos os mantimentos, é preciso um compromisso coletivo e a formação de “redes alimentares” para tornar tudo possível.

O caráter coletivo e de relacionalidade presente na realização da festa da Fogueira de São Pedro salta aos olhos. Talvez por isso seja possível festejar distanciando-se o máximo possível do capital + ismo, ou seja, de um modo de pensar e agir que coloca o dinheiro como fonte maior de sentido e/ou razões. Por esse viés, muitas vezes enxerguei a festa da Fogueira como uma prática socialista, isto é, aquela que desloca o significado da vida para o estar junto, produzir junto, estabelecer parcerias para viver e festejar. Em certa ocasião, Farinhada me disse “a gente não faz as contas para fazer a festa, não colocamos na ponta do lápis, do contrário a festa nunca teria acontecido. A gente só sabe que vai fazer”. O que ele queria dizer é que o que sustenta a festa é sua organização coletiva, a vontade de se reunir para realizá-la, não o dinheiro.

Nesse sentido, ao longo do trajeto entre sua casa em uma Comunidade rural de Ibitirama e o assentamento, Seu Luiz, pai de Farinhada, me explicou, por exemplo, sobre os arranjos necessários para a produção de cachaças, ingrediente básico para o quentão servido na festa: Seu Luiz plantou e colheu a cana-de-açúcar em sua propriedade e depois levou para “alambicar” no sítio de Preto, amigo agricultor morador das redondezas. A cana rendeu aproximadamente 100 litros de cachaça, dos quais 44 foram destinados a seu Luiz, para fazer o quentão, e o restante ficou para Preto, como retribuição pelo trabalho. Caso optassem por monetarizar a

relação e pagar Preto apenas para fabricar a bebida, é possível que obtivessem algum lucro. Entretanto, seu Luiz nos disse “tudo que não depender de tirar do bolso, é bom negócio”, referindo-se a uma escolha consciente, uma preferência pelo estabelecimento de outras formas de convivência com as pessoas e, conseqüentemente, com a festa.

No dia da celebração, eu ajudava a tomar conta da barraca de comida pouco antes da chegada do povo, quando fui abordada por duas crianças que me perguntaram se precisariam pagar para comer. Respondi que não e vi naquele momento a alegria em seus rostos, já que imediatamente para elas se tornou possível pertencer à festa, desfrutando da comida com todos os presentes. Em seguida, quiseram saber sobre qual era o cardápio: “canjiquinha, broa, biscoito de polvilho, pé-de-moleque, café com leite e canjicão”, informei. O entusiasmo aumentou, vi seus sorrisos e também me alegrei, pensando na força da lógica comunitária de realização da festa.

Antônio Bispo dos Santos, quilombola piauiense, é fonte de inspiração para nos ajudar a pensar essas práticas, quando nos conta sobre as maneiras de demarcação do território em sua comunidade, no interior do Piauí. De acordo com ele, as fronteiras eram estabelecidas pelas práticas e cultivos:

Para nós, o que valia eram os perímetros que chamávamos de ‘extrema’, demarcados pela nossa capacidade de cultivar e compartilhar. Tanto é que a nossa roça era emendada com tantas outras que a chamávamos de ‘roça de todo mundo’. E podíamos pescar nos riachos e lagos e extrair frutos nativos e cultivados sem precisar pedir permissão a quem os cultivava (SANTOS, 2016, p. 1).

Além das formas de cultivos que resultam em roças coletivas, a capacidade de compartilhar habita diferentes práticas do povoado do Papagaio, como a pescaria, o feitio de farinha e a moagem da cana. Fico pensando como a preparação da festa da Fogueira de São Pedro, realizada no assentamento Padre Jésus, guarda tanto dessa lógica de “roça de todo mundo”, caracterizada por Nêgo Bispo como uma forma de produção na qual as tarefas são compartilhadas e cada um ajuda como pode, construindo assim diferentes maneiras de inserção nessas atividades. “Na maior parte das vezes, ninguém ganha dinheiro nesse processo. As pessoas ou recebem parte da produção ou recebem ajuda em outras farinhadas ou atividades” (SANTOS, 2016, p. 2). Parafraseando o mestre Nêgo Bispo, “festa rima com roça de todo o mundo”.

Nesse sentido, a atuação de comadre Bete nas cozinhas é essencial para o bom andamento da preparação de alimentos. Em São Pedro de Cima, ela seria chamada de mulher de frente, lugar comum e extremamente importante em festas campesinas. São essas mulheres que dividem os grupos e as funções, que pedem o auxílio das outras “comadres”, que cuidam da logística dos utensílios, ajudam a pensar nas quantidades de alimentos necessários, cronometram o tempo, dentre tantas outras tarefas.

Comandar as cozinhas de uma festa campesina é função de enorme responsabilidade, de modo que algumas mulheres se recusam a fazê-lo por medo de adoecer, outras rezam novenas para que dê tudo certo na festa... O número ilimitado de participantes torna a tarefa de cozinhar perigosa em determinado sentido, ao mesmo tempo em que o sucesso dessas celebrações está muito ligado à comida, tornando o posto de mulher de frente um compromisso bastante sério. No assentamento, percebi uma certa tranquilidade em comadre Bete e também nas outras mulheres, fato que atribuo ao costume que adquiriram ao longo de tantos anos cozinhando na festa da Fogueira de São Pedro.

Sinto, então, que os conhecimentos necessários à preparação de refeições de festa não vêm apenas pela transmissão de informações, mas da experiência acumulada ao longo de anos trabalhando coletivamente nas cozinhas. As mulheres mais velhas, isto é, aquelas que cozinham há muito tempo em festas, aprenderam com suas ancestrais, mas principalmente cozinhando com elas. Não à toa, as receitas prescindem de livros e são preparadas “de olho”, como dizem as mulheres campesinas. Isso quer dizer que para saber cozinhar em uma festa e se tornar uma mulher de frente, a melhor maneira é vivenciar exaustivamente as diversas realidades das cozinhas da festa. Sobre esses processos, Tim Ingold (2010, p. 21) diz que:

Na passagem das gerações humanas a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação.

De fato, esses saberes carregam suas práticas e, nesse sentido, uma cozinha de festa tem uma dinâmica própria, que a difere, por exemplo, de uma cozinha doméstica. São quantidades muito grandes de alimentos, com tempos de preparo bem alongados, que exigem, por exemplo,

habilidades com o manejo do fogo⁶⁸. Por esses e outros motivos, noto que ser uma mulher de frente exige coragem e muita sabedoria, qualidades fortemente presentes em comadre Bete.

Além disso, sua proximidade com a terra, o cuidado com sua família e com a vida comunitária somam-se à maneira paciente e alegre de tratar as pessoas, conhecidas e desconhecidas, constituindo uma ética baseada no cuidado e na reciprocidade. A abertura e disponibilidade para receber as ajudas, demonstradas por comadre Bete, dão liberdade para quem chega ofertar seu trabalho de acordo com os próprios desejos e aptidões, favorecendo a integração das pessoas na festa. Como mulher de frente, comadre Bete é uma verdadeira mestra e ajuda a constituir o caráter coletivo da festa:

As manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes. As atividades são organizadas por fundamentos e princípios filosóficos comunitários que são verdadeiros ensinamentos de vida. É por isso que no lugar dos juízes, temos as mestras e os mestres na condução dessas atividades. As pessoas que assistem, ao invés de torcerem, podem participar das mais diversas maneiras e no final a manifestação é a grande vencedora, porque se desenvolveu de forma integrada, do individual para o coletivo (onde as ações e atividades desenvolvidas por cada pessoa são uma expressão das tradições de vida e de sabedoria da comunidade) (SANTOS, 2015, p. 41-42).

A própria natureza do trabalho, comandado por Comadre Bete facilita o ato de estar junto e o estabelecimento de vínculos: cozinhar para muita gente, ‘dibuiando’ coletivamente o amendoim, assando grandes quantidades de broa, biscoito de polvilho, cortando centenas de folhas de couve, dentre outras atividades que nos inserem em uma longa temporalidade de convívio, proporcionando intensa troca de experiências e aproximando-nos uns dos outros⁶⁹. Tratam-se de atividades laborais que recuperam a etimologia da palavra saber, ‘qual seja, a relação com o sabor e, assim, nos alertando para o saber que precisa do contato, tal como o paladar precisa da língua para sentir o sabor’ (PORTO-GONÇALVES, 2011, p. 119).

Só na cozinha, no dia da festa, são necessárias mais ou menos oito pessoas, geralmente mulheres. Poucos dias antes, Comadre Bete sai andando pelas casas, recrutando ajuda para

⁶⁸Em números bem gerais, a alimentação da cozinha da festa da Fogueira de São Pedro: 15 kg de amendoim, 18 kg de rapadura, 30 kg de milho para canjiquinha, 15 kg de pernil, 15 kg de linguiça, 73 litros de leite, 15 kg de milho branco, 12 litros de melado, 25 kg de fubá, 10 kg de polvilho azedo, 300 ovos, 40 litros de cachaça.

⁶⁹Como pesquisadora e produtora de festas campesinas, tive a oportunidade de participar de diferentes celebrações, especialmente nas cozinhas. Nessas ocasiões, conheci muita gente ao passar horas catando feijão, descascando mamão, picando carnes... Conhecer, aqui, tem um sentido real de estabelecimento de relações, à medida que essas atividades me permitiram escutar histórias de vida, contar as minhas e fazer amizades que, desde então, frutificam cada vez mais.

coletivizar o preparo de alimentos. Essa rede de ajuda ou de trabalho está ancorada na reciprocidade e é formada a partir de pequenas visitas que intensificam as prosas e os encontros entre as comadres, fortalecendo os vínculos comunitários e de amizade e dessa maneira, constituindo-se em aspecto fundamental das celebrações campestres⁷⁰.

Em cada parente, com cada vizinho, empresta-se uma panela, um tacho, uma assadeira, vai na casa de um, vai na casa de outro. Entende-se que não é preciso que cada um tenha suas próprias panelas, uma vez que compartilhar os utensílios não é um incômodo, fazendo parte da dinâmica coletiva de visitas inerente à organização dos festejos. Dessa forma, mais uma rede se estabelece, a rede de empréstimos.

São bacias, caldeirões e enormes panelas de pressão destinados à preparação de grandes quantidades de comida. As iniciais de cada uma das proprietárias vêm escritas com esmalte vermelho em algum lugar da superfície metálica da panela, para que não se percam. Para servir os convidados, no dia da festa, foram feitas pequenas cumbucas de cerâmica que são compartilhadas com outras festas da região. O movimento de intercâmbio dos utensílios começa antes das cozinhas da festa e o dia seguinte às comemorações é reservado para lavá-los e começar os processos de devolução.

Nos dias que antecederam a festa de 2018, participei junto com Farinhada de um final de semana de formação de adolescentes na escolinha sindical do Sindicato de Espera Feliz, cujo tema era cultura popular. Naquele momento, Farinhada fez uma fala em que dizia: “é diferente quando tá tudo pronto na festa, né?!?”.

De fato, esse pensamento nos ajuda a entender melhor a lógica que permeia um evento como esse, no qual preparar a festa junto, já é festejar. Diferentemente da praticidade advinda da industrialização e urbanização de nossas vidas, para os campestres (do assentamento Padre Jéssus, da família Estevão e de toda a região), preparar não é um problema, comprar pronto é. Trocar essas experiências por dinheiro, dispensar a convivência e o trabalho coletivo – com humanos e não humanos –, nos distanciaria do outro e, portanto, de nossa própria condição de humanidade, como aponta Tim Ingold em diálogo com Ortega e Marx.

A humanidade, ele nos está dizendo, não vem pré-embalada na pertença a uma espécie, tampouco advém de termos nascido em uma determinada cultura ou sociedade. É, ao contrário, algo em que temos que trabalhar continuamente.

⁷⁰Enquanto preparávamos as atividades da festa, comadre Luzia apareceu para requisitar comadre Bete para trabalhar em um casamento no mês de julho. Em seguida, comadre Bete pediu ajuda de Luzia para temperar a canjiquinha no dia da festa da Fogueira. Ambas se dispuseram a trabalhar. Em algumas ocasiões, o trabalho pode ser remunerado, o que não é o caso da Fogueira.

‘A única coisa que nos é dada e que há quando haja vida humana’, Ortega continuou dizendo, ‘é o ter que fazê-lo... A vida é uma tarefa’ (ORTEGA; GASSET, 1941, p. 200). Tanto para Marx quanto para Ortega, portanto, o que somos, ou o que podemos ser, não vem pronto. Temos perpétua e infinitamente, que estar nos fazendo a nós mesmos. Isso é o que a vida é, o que a história é, e o que significa produzir. E isso também, para esses autores, é o que significa ser humano. Investigar a vida humana é, portanto, explorar as condições de possibilidade em um mundo povoado por seres cujas identidades são estabelecidas, em primeiro lugar, não por atributos recebidos, específicos de uma espécie ou de uma cultura, mas por realização produtiva (INGOLD, 2015, p. 31).

Poderíamos, assim, afirmar que a festa, como elemento constituidor da vida, é, do ponto de vista campesino, uma tarefa coletiva. Sua realização produtiva nos coloca numa prática constante de trabalho e interações, o que nos leva a compreender que construir nossa humanidade é também construir relações. Em outras palavras, enxergar-nos, uns aos outros, como humanos, depende de nossa capacidade de entender que precisamos construir a vida a partir de nossa interdependência e/ou coexistência.

É o que tenho buscado trazer com os estudiosos das cosmologias dos povos ameríndios, já que para a teoria perspectivista – que decorre do modo de vida indígena – a humanidade é uma condição social de pessoa comum a todos os seres. Tal fato cria uma verdadeira economia da alteridade, na qual a dignidade humana pertence a todos os seres, uma sociedade em que a coexistência é plenamente admitida e reconhecida como condição da vida no planeta Terra. Nesse sentido, no trabalho de preparação das festas e dos alimentos, o outro, humano ou não humano, é percebido como pressuposto, a construção coletiva sendo condição para a realização do evento e da vida, operando uma outra lógica de conforto⁷¹.

Se continuamos nos inspirando em ideias perspectivistas, percebemos que “o ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa” (LIMA, 1996, p. 27), porque coloca a necessidade de nos pensarmos coletivamente, há outros humanos, existe o outro e, por isso, há limites. Reconhecendo esses limites, estamos falando de modos de existir que entendem que lidar com a vida é também lidar com o esforço e a necessidade de ter que a produzir, diferentemente dos modos de vida mais industrializados. Ao desejar a supressão de todo o desconforto, as sociedades modernas contraditoriamente intensificam sua produção, destruindo todos os outros tipos de vida.

⁷¹Além do preparo de alimentos, outras atividades precisam ser realizadas, tais como: providenciar lenha e erguer a fogueira, fazer a decoração e a iluminação do espaço onde acontece a celebração, montar as barracas, cantar e tocar, fazer a limpeza e tantas funções que a construção de uma festa como essa exige. Tudo isso depende muito da coletividade.

No próximo item, veremos como algumas transformações alteraram um pouco essas dinâmicas coletivas, com a substituição de cultivos alimentares pelas relações de compra de alimentos dos supermercados, tornando ainda mais importante o estabelecimento de vínculos com a terra e a organização de redes de compartilhamento de alimentos, justificando ainda a importância de realização de processos de transição agroecológica.

3.2 TRANSIÇÃO AGROECOLÓGICA: REDES ALIMENTARES X SUPERMERCADO

Ao longo do tempo, a festa sofreu influências de um jeito de viver mais urbano, com repercussões manifestadas especialmente pelas maneiras como se organiza o processo de alimentação do evento. Até 2014, por exemplo, ao invés da canjiquinha, o que se servia pela família Estevão era cachorro-quente. Dessa forma, plantações se misturam com supermercados, ingredientes vão sendo adicionados às antigas receitas, além da alteração do próprio cardápio, dentre outras combinações cosmológicas que ajudam a gente a entender e justificar processos de transição agroecológica.

Farinhada me explicou que alimentos agroecológicos são uma preocupação central na festa da Fogueira, mas após ter saído da esfera familiar dos Estevão e ser aberta para a comunidade, ficou um pouco difícil controlar essas transformações, ainda mais intensificadas pela transferência para o assentamento Padre Jésus. Muitas vezes, as doações recebidas são de produtos vindos dos supermercados, fato que reflete o modelo de sociedade que temos construído. Alguns moradores vão percebendo essas mudanças e buscando resistir, insistir no modo de vida campesino e na festa como uma experiência compartilhada multiespecificamente, como “roça de todo o mundo”.

Esse é certamente o nosso foco, a força maior está aí. No entanto, como estamos observando, é um processo que não ocorre sem tensionamentos, já que ao mesmo tempo avança uma outra forma de festejar, baseada na lógica industrial. Por isso, para a aquisição dos ingredientes do cardápio, muitas conexões devem ser formadas, apontando para a construção consciente da transição agroecológica.

A broa de fubá, por exemplo, leva atualmente seis ingredientes: milho processado em forma de fubá, leite, melado, açúcar, trigo e fermento químico. Enquanto os três últimos vêm do supermercado, o milho é cultivado no assentamento e depois moído lá mesmo; o leite é doado por vizinhos e outros produtores locais e o melado é produzido a partir da cana-de-açúcar

cultivada no assentamento e processada por João Lima, na Comunidade de Pedra Menina da Chave. Antigamente, o preparo das broas ficava sob o comando de Dona Maria, mãe de Farinhada, e não levava farinha de trigo nem açúcar, fato que poderia excluir a demanda do supermercado. Por isso, ainda hoje, Dona Maria fica responsável pela fiscalização das receitas originais, para que não se percam tão rapidamente.

A mesma cana que faz o melaço da broa, vira rapadura e, juntamente com o amendoim, transforma-se em pé-de-moleque. Ambas as plantas são produzidas por Itamar Estevão, irmão de Farinhada, outra figura bastante importante para a realização da festa por seu engajamento e dedicação no cultivo de uma ampla diversidade de espécies, que convivem com o café – dentre elas, 41 variedades de feijão. Antes de seu trabalho, todo o amendoim era comprado no supermercado e, atualmente, todo o amendoim utilizado nas receitas da festa é plantado por Itamar.

O amendoim também faz parte da receita de canjicão, sobremesa que leva ainda milho branco, leite, leite condensado⁷² e coco ralado. De forma geral, é raro encontrar milho branco nas lavouras, dificuldade atribuída à falta de máquinas para descascar o grão e aos processos de abandono da diversidade de plantios, privilegiando culturas únicas, como o café. Por isso, para esse prato, somente o leite e o amendoim foram provenientes de produções e redes alimentares locais. Uma frase dita por Farinhada, na ocasião dos preparos do festejo de 2018, martela na minha cabeça: “Para não depender do supermercado, tem que mudar o mundo!”.

Para respondê-la, outras questões podem ser formuladas: por que as pessoas perderam o interesse em plantar? Enquanto sociedade, como se constrói esse desinteresse? Que tipo de condições foram estabelecidas para que fossemos rapidamente substituindo a terra pelas prateleiras dos supermercados? Como a cozinha se relaciona com a dependência do supermercado? E ainda, mais especificamente: o que precisa mudar no mundo para que a festa não dependa do supermercado? Convido o leitor a formular outras propostas de questionamentos para juntos refletirmos sobre o que Farinhada quer dizer com essa afirmação.

⁷²O leite condensado foi criado de maneira industrial pela Nestlé, no século XIX, para alimentar soldados nas trincheiras. Indicado para a alimentação de bebês, no Brasil o produto foi inserido para substituir o açúcar e as caldas típicas da doçaria brasileira, explorando os medos surgidos da urbanização e do discurso científico. “A ideia de que a alimentação industrial é superior e de que existe um corpo constantemente em risco (especialmente o corpo do bebê) foi nutrida com carinho e dinheiro”. Disponível em: <https://ojoioetrigo.com.br/2021/04/como-a-nestle-se-apropriou-das-receitas-brasileiras-ou-de-como-viramos-o-pais-do-leite-condensado/>. Acesso em: 29 jul. 2021.

Sem dúvidas, são questões complexas, recheadas de motivos e possibilidades de explicação. Por ora, vou me ater mais ao contexto regional e da festa e depois de pensar um pouco, acredito que dois fatores principais ajudam a compreender os motivos pelos quais a festa se conecta ao mercado global de alimentos, aos Impérios Alimentares (PLOEG, 2008)⁷³ – dos quais o supermercado é o lugar por excelência de comercialização: o acesso à terra e a questão do preço dos alimentos.

Para pensar o primeiro, recorro ao trabalho de Juliana Padula Villar, pesquisadora que forma conosco a rede de produção do conhecimento agroecológico em que tanto insisto, e que se debruçou sobre a história e o início da construção da transição agroecológica no assentamento Padre Jesús. Em seu trabalho de mestrado, Villar (2014) aponta como o fato de não possuírem sua própria terra e, posteriormente, as formas de acesso a ela, impactam as escolhas para a produção. De acordo com a autora, “o modo de adquirir a terra via financiamento, o acesso à política e as normas de ocupação do território vão influenciar diretamente no modo de produzir, nas escolhas para o manejo e organização da terra, do espaço e do trabalho” (VILLAR, 2014, p. 56).

De fato, como mencionamos na primeira parte do capítulo, a meação – forma de “acesso” a terra e ao trabalho que os agricultores tinham antes de comprarem seu pedaço de terra no Assentamento Padre Jesús – favorece a monocultura e desfavorece a produção de alimentos, já que trabalha-se de acordo com a lógica do proprietário da terra, que na região geralmente monocultiva café. Assim, era preciso recorrer ao dinheiro e, muitas vezes, ao supermercado, como aponta o depoimento da agricultora Eliene, colhido por Villar.

Por exemplo, quando a gente era meeiro nós não podia ter uma vaca. A gente tem uma vaca, vai ter bezerro, vai ter, vai criar filhotinho já daqui. Então já é uma conquista. É diferente. Lá a gente tocava lavoura, você não ia ter uma vaca. Tinha que comprar leite, comprar leite (VILLAR, 2014, p. 63).

Ao longo de uma grande parte de suas vidas foi assim que viveram esses camponeses: sem-terra, substituindo cultivos alimentares por commodities, ainda que em alguns casos de meação fosse possível produzir pequenas quantidades de alimentos para subsistência. Com o

⁷³ “[...] fortemente centralizado, é constituído por grandes empresas de processamento e comercialização de alimentos que, cada vez mais, operam em escala mundial” (PLOEG, 2008, p. 20). “Embora tenham existido transações de produtos agrícolas em escala global durante muitos séculos, os mercados globais agrícolas e alimentares de hoje representam um novo fenômeno que tem fortes impactos na agricultura, onde quer que ela seja desenvolvida. [...] a noção de ‘Império’ funciona como um dispositivo heurístico para caracterizar a nova ‘superestrutura’ dos mercados globalizantes (PLOEG, 2008, prefácio).

tempo, as características da modernização agrícola vão se inserindo também nas práticas desses agricultores, promovendo a erosão de seus saberes.

Esse processo vai se arrastando apesar do acesso à terra através do Programa Nacional de Crédito Fundiário (PNCF), como demonstra o trabalho de Villar. Isso porque ainda que o pagamento da terra seja em longo prazo e os valores reduzidos em relação ao mercado, para essas famílias, a circulação de capital monetário ainda é muito baixa. Dessa forma, para que consigam quitar as dívidas, o café aparece como um produto com retorno financeiro e produtividade mais rápidos, sua comercialização é bem consolidada nacional e internacionalmente, enquanto os gêneros alimentares excedentes e/ou para comercialização ficam relegados ao segundo plano.

Muitas vezes, as formas de produção do café também ficam condicionadas à necessidade de alta produtividade para maior geração de renda e pagamento do crédito fundiário. Por isso, Jean, morador do assentamento, disse-me que naquele momento não podiam pensar em plantar café sem o uso de insumos químicos em detrimento da diversidade de cultivos geralmente presentes nos cafés agroecológicos, ainda que, para a subsistência, ele e sua família já plantassem uma grande infinidade de alimentos⁷⁴.

Além disso, muitos camponeses, mesmo já tendo adquirido suas terras, precisaram continuar a trabalhar “pros outros”, “a principal estratégia adotada pelas famílias para o pagamento das prestações anuais da terra até aquele momento em que a propriedade ainda não gera a renda obtida pelo café foi dar continuidade ao trabalho como meeiro em lavouras de café nas fazendas” (VILLAR, 2014, p. 56). As despesas com a instalação de energia, água, com a contratação de serviços de agrimensura, construção de casas, dentre outros, também demandou um montante significativo de capital, fato que tornou mais lento o processo de territorialização das famílias, incluindo fortemente a questão produtiva.

Por isso, o acesso à terra e as possibilidades de territorialização definem em grande medida a capacidade que estes agricultores têm de produzir alimentos e adotar a Agroecologia como prática de vida⁷⁵. Para não nos subordinarmos aos supermercados, um bom caminho é a distribuição de terras, a reforma agrária de um país que há séculos grita de fome. Sem acesso a

⁷⁴Políticas públicas de auxílio produtivo como o Pronaf, muitas vezes exigem também a adoção das tecnologias ligadas à Revolução Verde.

⁷⁵O processo de transição agroecológica possui uma temporalidade mais lenta em relação à lógica de produtividade da agricultura moderna, uma vez que segue a temporalidade da vida dos seres que habitam a Terra. Entretanto, com incentivos e políticas públicas, acredita-se que é possível incrementar essas transformações e torná-las mais efetivas.

ela, não há autonomia alimentar e sim dependência de lugares como os supermercados, dentro e fora da festa da fogueira de São Pedro.

O outro motivo que atribuí à nossa relação com os shoppings da alimentação ou ao abandono dos cultivos alimentares, é a questão dos preços. Analisando as notas fiscais das compras realizadas para a festa da Fogueira, no supermercado Jacaré, em Espera Feliz, noto que os critérios utilizados para as compras foram os menores preços dos produtos, fato que se justifica pelos baixos recursos financeiros utilizados para a celebração, como anteriormente apontado. Carlos Walter Porto-Gonçalves, em seu livro clássico “A globalização da natureza e a natureza da globalização” (2011), busca mostrar como a revolução nas relações de poder por meio da tecnologia, ou seja, a Revolução Verde, resultou, dentre outras coisas, no forte barateamento de alimentos industrializados.

O aumento da produtividade, resultante de fatores como: o uso de fertilizantes e pesticidas (ainda que desproporcionalmente maior que o aumento da produtividade); a melhoria considerável das condições de armazenamento; os altos investimentos em maquinários – que leva à necessidade de ampliação de áreas cultivadas e, portanto, expansão das fronteiras agrícolas e mais concentração fundiária – possibilitou uma brusca queda no preço de produtos agrícolas, como mostra o autor:

Entre 1979 e 2001, a produção mundial de soja aumentou 166% enquanto seus preços caíram, em 2001, para 45% do que eram em 1979. Por conseguinte, os preços correntes dos produtos agrícolas aumentaram menos depressa que os outros produtos e os preços agrícolas reais, baixaram muito. Em menos de 30 anos o preço real do trigo nos EUA, por exemplo, reduziu 1/3 aproximadamente, enquanto o do milho e do açúcar caiu a menos da metade (MAZOYER, 2003). A queda dos preços agrícolas não atingiu somente a produção de grãos (trigo, milho, arroz, soja) ou de produtos de origem animal mas, também, cultivos tropicais de exportação que competiam com os cultivos motomecanizados dos países desenvolvidos (beterraba contra cana-de-açúcar, soja contra outras culturas oleaginosas tropicais, algodão do sul dos EUA etc.), ou com os produtos industriais de substituição (borracha sintética contra o cultivo de hévea, têxteis sintéticos contra o algodão). Por exemplo, o preço real do açúcar foi reduzido a menos de 1/3 em um século, enquanto o da borracha se reduziu a 10%. Por último, a revolução agrícola também foi aplicada a outros cultivos tropicais (banana, pinha etc.) de forma que a tendência de baixa dos preços reais se estendeu progressivamente a quase todos os produtos agrícolas (PORTO-GONÇALVES, 2011, p. 230).

Também contribui para esse cenário o apoio dado pelos poderes públicos aos grandes proprietários para que, por meio de subsídios, produzam através da lógica da Revolução Verde. Não há como não haver impactos no mundo rural, basta começar pela incorporação do trigo nas receitas da festa. Na mesma face dessa moeda, os camponeses são desestimulados a plantar,

uma vez que o trabalho dispendido não compensa o retorno financeiro e, assim, o supermercado se torna uma opção mais atrativa.

Essa é, por exemplo, a história do arroz na Zona da Mata Mineira: com os subsídios destinados à produção de arroz em larga escala e altamente mecanizada na região Sul do Brasil⁷⁶, junto às dificuldades de cultivo⁷⁷, ocorreu o abandono das plantações em uma região na qual se multiplicam histórias antigas de produção do grão⁷⁸.

Os subsídios às práticas agrícolas ligadas à Revolução Verde mascaram o valor real da comida, tornando impraticável para os camponeses a competição com os preços da agricultura empresarial, ao mesmo tempo em que se torna mais fácil obter alguns gêneros alimentares através das grandes redes de comércio de alimentos ao invés de produzi-los, conforme aponta Pollan (2007):

É verdade que a comida industrial barata é fortemente subsidiada, de modo que o preço do supermercado não reflete o custo real do produto. Mas até que mudem as normas que regem nosso sistema de produção de alimentos, comida orgânica ou sustentável vai sair mais cara na caixa registradora, custando mais do que muitos podem pagar (POLLAN, 2007, p. 88).

Esses preços, entretanto, não incluem os custos ambientais de sua produção, como a poluição da água, a resistência aos antibióticos presentes nas criações de animais, as doenças causadas pela ingestão de agrotóxicos e transgênicos, dentre outros, que fazem com que a comida pareça barata. Por conta disso, Pollan (2007) argumenta que os preços são fixados de maneira irresponsável à medida que não revelam esses valores, ainda mais escondidos pelas prateleiras e gôndolas dos supermercados.

Nesses grandes centros comerciais, nossa capacidade de rastrear a história dos alimentos é inviabilizada, já que se tratam de produtos cuja produção e consumo estão desconectadas, especificidade importante do mercado global de alimentos com suas embalagens multicoloridas. “Nosso sistema alimentar depende do fato de os consumidores não saberem

⁷⁶ Não podemos de maneira nenhuma deixar de mencionar que, apesar dos cultivos de arroz de acordo com as premissas do agronegócio, há na mesma região Sul do Brasil, a produção agroecológica do grão pelo Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST). Na safra de 2020/2021, aproximadamente 400 famílias, “em 12 assentamentos, três unidades de pequenos agricultores familiares, em 11 municípios gaúchos da região Metropolitana, Sul, Centro Sul e Fronteira Oeste”, colheram mais de 12 mil toneladas de arroz. Disponível em: <https://mst.org.br/2021/02/25/maior-produtor-de-arroz-organico-da-america-latina-inicia-colheita/>. Acesso em: 26 jun. 2021.

⁷⁷ Muitos relatos apontam processos de adoecimento por conta do trabalho em áreas alagadas – especialmente em lugares muito frios – nas quais os produtores tinham que trabalhar com a parte inferior da perna submersa.

⁷⁸ O significado do nome de um município vizinho a Divino, Orizânia, é justamente “terra do arroz”, demonstrando como seu plantio já foi comum na região da Zona da Mata mineira.

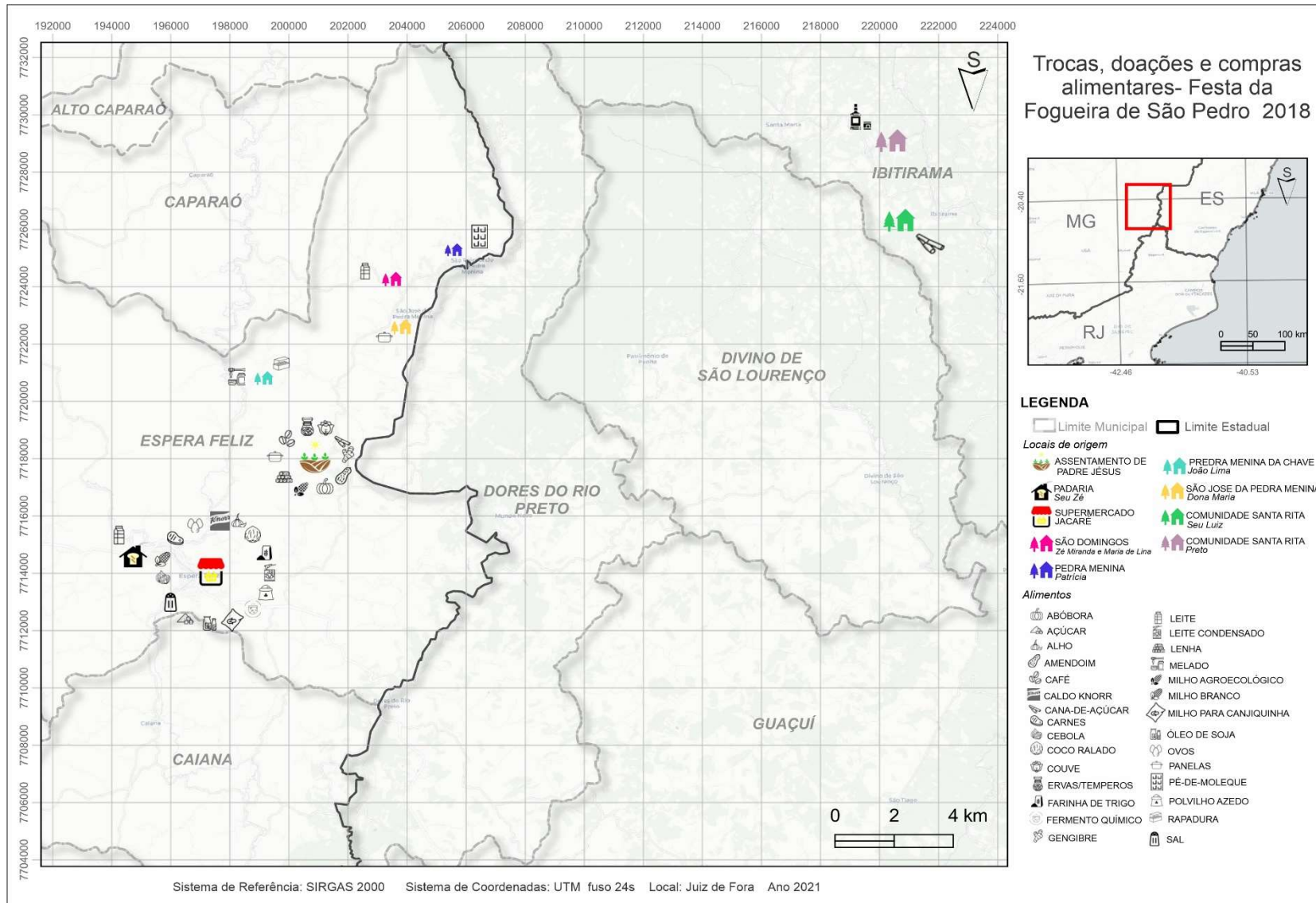
nada além do preço revelado, pelo scanner da caixa do supermercado. Ignorância do consumidor e preço baixo do produto se reforçam mutuamente” (POLLAN, 2007, p. 186).

O que talvez seja mais perturbador, e triste, a respeito da alimentação industrial, é a forma como obscurece quase completamente todas essas relações e conexões. Ir da galinha (*Gallus gallus*) até o Chicken McNugget significa deixar este mundo numa viagem de esquecimento que dificilmente poderia ter um preço mais alto, não apenas em termos da dor do animal, mas também do nosso prazer. Mas esquecer, ou em primeiro lugar, nem chegar a saber, é a própria essência da comida industrial, o principal motivo de ela ser tão opaca, pois, se pudéssemos ver o que se passa atrás dos muros cada vez mais altos da nossa agricultura industrial, certamente mudaríamos nossa maneira de comer (POLLAN, 2007, p. 16).

O alimento industrial se torna uma abstração e/ou um fetiche, a natureza transformada em mercadoria, fato que é para Henri Lefebvre uma característica forte da catástrofe, que tenho entendido como Plantationoceno e que ele denomina de crise original (LEFEBVRE, 2013). Assim, arrancar a máscara das coisas, escancarar suas relações produtivas, torna-se uma urgência, uma alternativa para vivermos melhor. Por que não pensarmos essa perspectiva também para os alimentos? O que produziu? Quem produziu? Para quem produziu? Por que produziu? Essas perguntas aparentemente simples poderiam restituir a presença dos alimentos ou trazê-los de volta à vida, como prefere Tim Ingold (2015).

Ainda que a proposta aqui não seja exatamente contar as histórias de cada alimento da festa da Fogueira, como fez Pollan (2007) em “O dilema do onívoro”, sabemos, por suas origens, que é possível resgatar a cadeia da produção até o consumo e que grande parte desses cultivos é proveniente de práticas agroecológicas: sem venenos, sem transgenia, pequenas propriedades familiares, diversidade genética etc. Pode ser que se interessar por contar as histórias dos alimentos seja também uma forma de nos distanciarmos do supermercado, para continuar conversando com Farinhada.

Por essa razão, o mapa abaixo foi elaborado com o intuito de nos permitir conhecer a origem dos alimentos que compõem o que vai a mesa dos convidados da festa da Fogueira:



Mapa 4 – Trocas, doações e compras alimentares – Festa da Fogueira de São Pedro, 2018.
 Fonte: elaboração própria (2018).

Observando o mapa, vemos o contraste entre duas lógicas distintas: a formação de redes alimentares baseadas em cultivos locais e relações de trocas e doações, e o supermercado, no qual a obtenção dos alimentos se estabelece através da compra e do dinheiro, da impossibilidade de conhecimento de suas trajetórias, conforme apontado mais acima. A primeira, coloca-se como uma forma de desvio da segunda, aquela da agricultura empresarial, ainda que conviva com ela. O repertório de comidas desse cardápio, ilustrado por Ramon Silva, membro do coletivo agroecológico “Repentistas do Desenho”⁷⁹, ajuda-nos a compreender melhor o mapa e dimensionar o que se origina de cultivos locais, isto é, de formas de relacionamento multiespecíficas e o que vem do supermercado.



Figura 8 – Ilustração da mesa de alimentos servida na festa da Fogueira do Farinhada, 2018.
Fonte: Silva (2018).

Se observarmos detalhadamente, encontraremos na imagem a broa de fubá, o pé-de-moleque e o canjicão, dos quais já relatei brevemente a composição dos ingredientes e suas origens no início deste subitem. Além desses pratos, compõem a mesa da festa da Fogueira: a

⁷⁹O coletivo “Repentistas do desenho” é composto por profissionais de Arte Gráfica que apoiam causas populares como a agroecologia, permacultura, economia solidária etc. Alguns de seus integrantes atuam de maneira muito próxima do Movimento Agroecológico da Zona da Mata mineira e fazem parte da frente artística do Movimento, sistematizando conteúdos através da transformação das ideias em imagens durante reuniões, plenárias, palestras e outros tipos de eventos.

canjiquinha (milho, carne, abóbora, couve, alho, cebola e sal), o biscoito de polvilho (ovos, óleo e polvilho azedo), o quentão (cachaça, gengibre, alfavaca e manjeriço) e o café com leite, que como o próprio nome diz, leva esses dois ingredientes e açúcar. Nesse caso, a abóbora, a couve, a cachaça, as ervas e temperos, o leite e o café são provenientes de redes alimentares, enquanto o restante vem do supermercado. Além disso, essas receitas se referem ao cardápio servido para o dia de São Pedro, porém é importante lembrar também da outra cozinha, ou seja, aquela que prepara os alimentos dos que trabalham para fazer a festa.

Nesse espaço, os pratos são elaborados em grande medida a partir do que está disponível na horta e nas lavouras: do cafezinho ofertado ininterruptamente à farofa de feijão de vagem com couve-flor. Os cardápios são improvisados de acordo com as doações recebidas e com a disponibilidade da horta de Comadre Bete, cunhada de Farinhada. No espaço de sua casa, localizada no assentamento, ela passa boa parte de seu tempo cuidando de cenouras, beterrabas, repolhos, alfaces, almeirões, alhos, couves, berinjelas, brócolis, dentre tantas outras coisas, além de seu berçário de espécies, contribuindo bastante no cultivo dos alimentos que nutrem quem ajuda a construir a festa, fortalecendo assim as redes alimentares.

Entretanto, se analisarmos o panorama de origem dos alimentos com atenção, observamos que, apesar do olhar direcionado para as redes alimentares, muita coisa ainda é proveniente dos centros comerciais urbanos, de forma que seria preciso transformar bastante nossas relações com a terra para que não dependêssemos do supermercado. Acrescento ainda que a dependência dos supermercados muitas vezes aumenta por conta da forma de produção dos alimentos, conforme me relatou Fernanda, sobrinha de Farinhada. De acordo com ela, se os ovos da receita de bolinho de mandioca fossem caipiras e, portanto, com outra consistência, não seria necessário o uso de farinha de trigo, tal como acontece com as receitas de broa de fubá, na qual também atualmente se usa um pouco de trigo.

Pollan (2007) nos apresenta uma realidade parecida ao acompanhar a chegada de alimentos orgânicos – e poderíamos aqui pensar agroecológicos – às mãos de chefs de restaurantes nova-iorquinos, ressaltando as diferenças entre os alimentos e como essas distinções influenciam nas receitas e formas de preparo. Assim, o jornalista aponta para o processo de homogeneização e aniquilamento das diferenças operado pela agricultura industrial:

Ah, aqueles ovos maravilhosos! É a diferença que existe entre o dia e a noite – a cor, seu poder de nutrição e o teor de gordura. Não dá nem para comparar. Sempre tenho de adaptar minhas receitas para esses ovos – preciso usar muito

menos do que elas indicam. [...] A agricultura industrial, como depende da padronização, nos bombardeou com a mensagem de que um porco é igual a todos os porcos, galinha é galinha, ovos são ovos, mesmo que a gente saiba que isso não pode ser verdade (POLLAN, 2007, p. 191,185).

Assim, a formação das redes alimentares é importante também pela qualidade dos alimentos que produz, dispensando, muitas vezes, o acréscimo de ingredientes industrializados, como poderia acontecer com as broas e os bolinhos de mandioca, caso os ovos viessem de formas ecológicas de criação de galinhas.

Por fim, o supermercado funciona como uma representação da vida urbana, o conforto que dele decorre é também uma característica de nossa sociedade. É uma forma de nos livrarmos de necessidades como plantar, cuidar dos animais, cozinhar, da libertação dos trabalhos manuais, realizando o sonho e a ilusão de ter o tempo livre, dominar a natureza e retirar do caminho os “obstáculos” das realizações produtivas. Através da construção da festa, o modo de existência campesino, por outro lado, entende que não é possível nos desvencilharmos de determinadas atividades e que para viver é preciso nos relacionarmos com os outros seres, humanos e não humanos.

Nós, literalmente, alimentamo-nos dessas relações, e a coexistência é condição da vida. Assim, é necessário construir a festa: plantar, cozinhar, trabalhar junto com outras pessoas e com a terra. No momento em que abrimos mão de produzir e de preparar o que comemos, buscando a praticidade dos supermercados, estamos operando também na lógica de eliminação da natureza. A industrialização da alimentação ilustra nossa vontade crescente de ter de lidar cada vez menos com a vida de outras espécies, escolhendo a predominância da morte em detrimento da produção da vida.

Ainda que o supermercado apareça com certa força, como já foi dito, há, no modo de vida campesino, não só resquícios, como uma consciência da necessidade de resistir e transformar essa realidade. Nesse sentido, o trabalho realizado através de redes formadas para a construção da festa da Fogueira de São Pedro nos direciona para uma concepção de construção relacional – em detrimento da individualização trazida pela presença do dinheiro que prescinde dessas relações – constituindo-se assim como um pressuposto para a construção de processos de transição agroecológica.

Essas constatações me levam a indagar: o que poderíamos fazer para ampliar as redes alimentares que já se desenvolvem e promover cada vez mais a independência da alimentação da festa da fogueira em relação aos supermercados? Assim, ao mesmo tempo em que

reconhecemos a ligação com os “shoppings da alimentação”, tentamos incentivar outras possibilidades, alargando os horizontes e buscando criar formas de autonomia em relação às comidas industrializadas, isto é, promover a transição agroecológica da festa também a partir das comidas preparadas.

Através das informações e experiências que vivenciei não só em Espera Feliz, como em diversos outros municípios da Zona da Mata, sei que é possível adquirir de agricultores de Divino, por exemplo, o polvilho para o biscoito. Planejando ainda mais, já que se trata de grandes quantidades de alimentos, pode-se organizar a logística e obter produções locais de carne e ovos, melhorando o cardápio da festa e apoiando pequenos agricultores. Além disso, a substituição de temperos industrializados por receitas caseiras como o sal de ervas de Eliane, companheira de Farinhada, seria também muito bem-vinda⁸⁰.

A transição agroecológica se apresenta como um processo contínuo e os alimentos servidos são só um dos aspectos que a compõem. Nesse caso, a intenção é aumentar cada vez mais o número de ingredientes obtidos a partir de cultivos próximos, fato que implica em outras ações de formação e incentivo, inclusive de políticas públicas, para que agricultores e agricultoras se engajem nesse projeto. A festa funciona, dessa forma, como um instrumento pedagógico para a transição agroecológica, à medida que serve de pretexto para aumentar a biodiversidade local/regional. Conforme se amplia, agregando mais participantes, intensifica também seu potencial de transformação nesse sentido.

3.3 FESTEJAR PARA TRANSFORMAR A VIDA: O PAPEL DE UMA CELEBRAÇÃO EM NOSSO TEMPO

Dessa forma, é interessante refletir sobre o papel de uma festa campesina como a Fogueira de São Pedro e do próprio ato de festejar em contextos de destruição das formas de relacionamento interespecíficas que apontamos mais acima. Penso que celebrar deve se constituir como parte fundamental de qualquer processo de transição agroecológica, isto é, de reconexão com o outro, com o mundo, com o ambiente⁸¹. Sendo assim, podemos nos perguntar: qual é o papel da cultura e, mais especificamente, da festa na Agroecologia?

⁸⁰Produzido com plantas disponíveis nos quintais e com sal marinho: manjerição, alfavaquinha, salsinha, hortelã pimenta, hortelã, alecrim, açafraão, dentre outras, que podem variar a depender das produções locais. Além da autonomia proporcionada, já que quase não se compra nada, todas as ervas possuem propriedades medicinais e o tempero pode ser usado em saladas, carnes, pipocas, caldos etc.

⁸¹O Movimento Agroecológico da Zona da Mata busca incorporar a dimensão festiva em sua agenda, entendendo sua importância e mobilizando esforços para auxiliar a construção de diferentes eventos na região.

Encontrar o pensamento do escritor Luiz Antonio Simas – historiador carioca ligado ao samba e às religiões afro-brasileiras – foi fundamental para fortalecer em mim uma fé na festa e pode ajudar a construir estas reflexões. Com diversas obras publicadas, a defesa da necessidade de festejar – especialmente em espaços públicos – é um tema proeminente em suas abordagens. “O que espanta miséria é a festa. E não é só a miséria econômica, mas a miséria existencial mesmo. A festa é a construção do sentido de ser coletivo (SIMAS, 2017)”⁸².

O que está em jogo, para nós, é a capacidade que a construção de uma festa tem em ritualizar os encontros, produzindo um certo tipo de encantamento, isto é, criando outros sentidos para o mundo através de conexões e reconexões. “A noção de encantamento traz para nós o princípio da integração entre todas as formas que habitam a biosfera” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 6), produzindo um efeito de pertencimento.

Por diversas vezes, enquanto participava de festas campesinas, surpreendia-me com a constatação de que ao longo de diversos anos, sem receber nada por isso, as pessoas se engajam na construção coletiva de um evento, abrindo mão muitas vezes de suas atividades cotidianas para poderem estar juntas, celebrando a vida. A construção da festa, enquanto produção de encantamento, torna-se um pretexto para a convivência, ritualizando-a e demonstrando o alto valor da coexistência e da alteridade nas comunidades campesinas.

O encantamento enquanto manifestação da vivacidade expressa no cruzo entre naturezas e linguagens, está implicado na dimensão da comunidade e do rito. Em outras palavras, o extermínio e a subalternização secular de princípios comunitários e de práticas rituais contrárias ao padrão dominante são um dos componentes da política de mortandade e do desencantamento do mundo (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 14).

A tarefa do encantamento é afirmar a vida, entendendo que só é possível viver se relacionando com o outro. Como se pode perceber, Simas também assume um certo tipo de catástrofe em seu pensamento e ressalta a importância dos vínculos comunitários para vivenciá-la de maneira menos destrutiva. A festa aparece, então, como uma oportunidade: “Eu acredito na festa. Sou um homem mais de rito do que de crença, eu gosto de ritualizar a vida, e nós estamos vivendo um momento de esvaziamento dos ritos coletivos” (ZWETSCH, 2020)⁸³.

⁸²Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/espantando-miseria-21909499>. Acesso em: 29 jul. 2021.

⁸³ZWETSCH, Ramiro. Ritualizar a vida: Luiz Antonio Simas prepara livro sobre Maracanã e crê na festa como meio de reencantar mundo pós-Covid-19. **Ecoa Uol**, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/luiz-antonio-simas-prepara-livro-sobre-maracana-e-cre-na-festa-como-meio-de-reencantar-mundo-pos-covid-19/#page12>. Acesso em: 29 jul. 2021.

Seguindo essa trilha, eu continuava refletindo sobre as maneiras com as quais empregamos nosso tempo aqui na Terra. O que construímos? Para que vivemos? Em que nos engajamos? Parecia-me que celebrar junto, preparar a festa, estabelecendo formas de convívio tão alegres e intensas dava um bom direcionamento para a vida, enriquecendo nossas existências e transformando-as em momentos de construção e prazer, com humanos e não humanos. Ailton Krenak também compartilha conosco sua visão sobre a importância de realização de atividades capazes de produzir sentidos, de coletivizar, ressaltando a relevância dessas ações em contextos de desencantamento do mundo, nos termos de Simas e Rufino (2020).

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida (KRENAK, 2019, p. 26-27).

Há quem realmente não tolere ou reprima as práticas coletivas de celebração: dançar, cantar, cozinhar junto e as sensações de contentamento delas decorrentes, estamos doentes. Para alguns, o ato de festejar aparece relacionado à desordem e alienação, como uma fuga psicológica ou um distanciamento da realidade (AMARAL, 1998). As festas se tornam então eventos dispensáveis para a nossa existência.

Ainda sobre as críticas direcionadas àqueles que decidiram destinar seu tempo para festejar, Simas relembra as palavras de seu avô: “a gente aqui não faz festa porque a vida é boa, mas porque tá tudo uma porcaria [...]. Matutando sobre as frases, concluo que a festa foi de fato a maneira mais potente que a turma da banda de cá encontrou para estar no mundo e driblar os perrengues cotidianos” (SIMAS, 2017)⁸⁴. E eu completaria: a gente festeja para construir possibilidades para viver.

“Driblar os perrengues cotidianos” não significa ignorá-los ou esquecer-los. A partir destas leituras e, principalmente, através da participação na festa da Fogueira do Farinhada, aprendo com os camponeses que se festeja inclusive para transformar a realidade, como indica a própria vontade dessas pessoas em construir a transição agroecológica dos cardápios e de outros aspectos da celebração. Tal concepção aponta para a capacidade da festa de mediar “a

⁸⁴SIMAS, Luiz Antonio. Espantando a miséria. **O Globo**, 2017. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/espantando-miseria-21909499>. Acesso em: 29 jul. 2021.

relação entre utopia e ação transformadora, pois através da vontade de realização da festa, muitos grupos se organizam, em nível local, chegando até mesmo a crescer política e economicamente” (AMARAL, 1998, p. 8).

Esse desejo esteve muito presente na última festa da Fogueira da qual participei, no ano de 2019, quando se ampliaram ainda mais os sentidos de transição agroecológica e as atividades contidas na festa. Havia, por exemplo, uma tenda especialmente para cuidar da saúde das pessoas, com as terapias campesinas, que abordarei no último capítulo. A barraca de mulheres apoiadas por projetos do Movimento Agroecológico trouxe os produtos feitos pelas agricultoras da região, expondo e valorizando seus trabalhos e suas atividades manuais. O Movimento Negro, através da participação do Fomene e da culminância da Caravana Quilombola, marcava terreno, apontando para a necessidade de olhar para o povo negro com humanidade, estabelecendo alianças. Tudo isso fortalece a perspectiva relacional, intensificando as transformações.

Nesse sentido, a Agroecologia se coloca como uma prática capaz de englobar os mais diferentes aspectos de nossas existências, incorporando diferentes formas de atuação, todas elas absolutamente necessárias para reconectar-nos com a vida em suas distintas manifestações, humanas e não humanas. De acordo com o site da Associação Nacional de Agroecologia (ANA), entre as principais temáticas de atuação da Agroecologia, estão:

a construção do conhecimento agroecológico, notadamente nos campos da ATER (Assistência Técnica e Extensão Rural), da Educação e da Pesquisa, a conservação e o uso sustentável da biodiversidade, com foco prioritário nas sementes locais e nos produtos do extrativismo, a questão do protagonismo das mulheres, o abastecimento e a construção social de mercados, a soberania e segurança alimentar, a reforma agrária e os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais, o acesso e a gestão das águas, a agricultura urbana e periurbana, a questão dos agrotóxicos e dos transgênicos, as normas sanitárias para produtos da agricultura familiar, o crédito para financiamento da agricultura familiar e a comunicação (ANA, 2021)⁸⁵.

Dentre tantas frentes de trabalho que se pode destinar ao Movimento Agroecológico, minha intenção é incluir de maneira mais enfática a necessidade de festejar, já reconhecida, porém ainda ocupando um lugar secundário em nossos pensamentos e agendas. Participando da construção de diferentes eventos campesinos, estou certa de que a festa se coloca como uma atividade central no estabelecimento de vínculos, na mobilização social e na produção de vida,

⁸⁵O QUE é a ANA? Articulação Nacional de Agroecologia, 2021. Disponível em: <https://agroecologia.org.br/o-que-e-a-ana/>. Acesso em: 26 mar. 2021.

aspectos essenciais para qualquer processo de transição agroecológica e de recuperação de nosso pertencimento ambiental. Nossa cultura se forma a partir das maneiras como nos relacionamos com o mundo.

Além da festa, o cuidado específico com nossos estados de saúde merece nossa atenção e tem crescido de maneira mais direta no Movimento Agroecológico, conforme avançam também nossos processos de adoecimento, ligados às maneiras urbano-industriais individualizantes com que temos vivido. Por isso, no próximo capítulo, o objetivo é dar luz às mobilizações camponesas e do Movimento Agroecológico em torno do desenvolvimento de formas de tratamento da saúde ou o que chamaremos de terapias camponesas.

CAPÍTULO 4 – TERAPIAS CAMPESINAS DE PRODUÇÃO DE SAÚDE

Por exemplo, o fato de nós termos uma relação com a natureza e a partir da nossa relação com a natureza chegar na cura. Você já viu um hospital de tatu, um hospital feito pelos tatus para cuidar dos tatus? Vocês já viram um hospital feito pelas lagartixas para cuidar das lagartixas? Eles não precisam. Os animais que nós dissemos que são selvagens não precisam. Eles se curam na natureza, na relação cosmológica com a natureza. Todos os animais na natureza vivem bem até entrar em contato conosco. (...) Então, nós, africanos e povos indígenas, a gente compartilha, a gente se cura na natureza, sem precisar desse monstrengo. Mas aí, eles disseram que isso é feitiçaria. Então, os animais são feiticeiros, os pássaros são feiticeiros, os urubus são feiticeiros. Eu nunca vi um hospital de urubu e, para os colonialistas, o urubu come porcaria. Mas os urubus vivem mais de cem anos. Então, é feitiço, os urubus são feiticeiros. É isso mesmo, eles dizem que a nossa sabedoria é feitiço. E a gente num primeiro momento e até hoje ainda fica encolhido. Só que eu resolvi o seguinte: pois tá bom, se você acha que eu sou feiticeiro, eu sou mesmo, papo reto, e daí, qual o seu problema? (Antônio Bispo dos Santos)

4.1 UMA TRAJETÓRIA DE DESCONEXÃO: O INDIVIDUALISMO

No Capítulo 1, já apresentei um pouco sobre minha trajetória de inserção no Movimento Agroecológico, mas agora que vamos chegando ao capítulo final desta tese, gostaria de me referir a esse lugar por meio de um outro ponto de vista. Quando falo dos campesinos, quando convivo com eles, destacando características de seus modos de vida relacionais, o que saltam aos meus olhos são aspectos relevantes a partir do olhar de uma mulher criada na cidade, diametralmente atravessada por um projeto moderno e burguês de sociedade.

Dizendo de outra forma, seria o caso de me identificar nesse momento como uma sujeita da psicanálise, nos termos muito bem elaborados por Maria Rita Kehl (2016). Em “Deslocamentos do feminino” (2016), a autora busca elaborar os problemas psíquicos, especialmente os femininos, nascidos a partir do individualismo que cresce na Europa do século XVIII, com o Iluminismo e com a Revolução Francesa. No século XIX, esse processo continua e passa a ganhar ainda mais contornos com a industrialização e urbanização da vida impulsionadas pelas Revoluções Industriais.

Deslocamentos do feminino, título deste livro, aponta justamente para a intenção de investigar as relações entre a mulher e a feminilidade, seus ajustes e seus desajustes, seus encontros e seus desencontros, a partir do campo cultural que produziu a psicanálise e o discurso freudiano sobre a feminilidade: a constituição da cultura burguesa europeia na segunda metade do século XIX (KEHL, 2016, p. 40).

Dessas palavras de Kehl, gostaria de ressaltar dois aspectos que me parecem importantes: o primeiro é o de que os temas e problemas mentais por ela retratados na Europa do século XIX poderiam em certa maneira ser pensados no Brasil do século XX, uma vez que tais fenômenos só ganharam verdadeiro fôlego no país um século mais tarde. O outro diz respeito ao enquadramento da psicanálise como uma ciência que surge – no século XIX – para dar conta de problemas mentais de sujeitos que fazem parte de sociedades urbano-industriais. Kehl (2016, p. 64) afirma ainda que o século XX é o século da psicanálise e eu acrescentaria que o século XXI é o século das doenças mentais.

Os sintomas descritos por Kehl como consequência das mudanças de modos de vida são variados, mas estão associados de forma geral à noção psicanalítica de neurose ou à produção de conflitos mentais a partir das tensões entre o individualismo moderno emergente e a manutenção de determinadas tradições, como, por exemplo, os ideais familiares ou a constituição feminina. “Nesse sentido, podemos arriscar a hipótese de que o sujeito moderno coincide com o neurótico ou, melhor, de que a neurose é a resposta possível para os impasses e as demandas conflitantes que incidem sobre o sujeito moderno” (KEHL, 2006, p. 31).

Em diferentes momentos, menos raros do que gostaria, sinto-me capturada pelas perturbações mentais do individualismo moderno e é por esse motivo que me apresento agora, com menos pretensão teórica do que vivências, como uma sujeita da psicanálise. Para isso, volto um pouco nas trajetórias de vida de meus pais, ambos saídos de Jesuânia, uma cidadezinha rural, produtora de café, no sul de Minas Gerais. Acredito que a construção do projeto de modernidade em nossa família começa nesse ponto.

Meu pai era agricultor, segundo ele, sofria demais na roça, muitos irmãos, braveza do pai, trabalho muito pesado, invisibilidade social, quase nenhum retorno financeiro. Quase todas as lembranças dessa época o emocionam muito, no sentido negativo do verbo; por sorte, acaso e muito estudo, conseguiu se formar dentista em uma Universidade pública na década de 1970. Era o que precisava para consolidar o êxodo rural tão incentivado no Brasil na segunda metade do século XX. Assim, nos idos de 1980, mudou-se para São José dos Campos, interior de São Paulo. A cidade possui bairros com levas enormes de imigrantes do Sul de Minas Gerais. Minha mãe não era agricultora, vivia um pouco mais confortavelmente que meu pai, em uma família com algum capital cultural moderno, fato que significava maior intensidade de ideais de progresso e melhoria de vida com a migração. Morar em cidade pequena para aquela geração familiar materna era sinônimo de atraso. Migrou um pouco depois que meu pai, casaram-se e ela transferiu seu cargo de professora em Minas Gerais para o estado de São Paulo.

O objetivo da vida deles, sobretudo o de minha mãe, foi construir um patrimônio material que não tiveram e, especialmente, dar a mim o que não puderam ter: escolas caras, intercâmbio cultural, viagens, fluência em idiomas, carros, apartamentos e outros bens, a fim de que eu pudesse me tornar “bem-sucedida” e autônoma. Não tenho irmãos, dentre outras coisas, porque minha mãe dizia que não conseguiria dar o que me deu para mais de uma pessoa, demonstrando que o sentido material de nossa vida era realmente valorizado e aquilo era o que importava para a criação de um filho. Desde pequena, no entanto, eu dava indícios de que fracassaria na continuidade desses projetos.

Por conta da proximidade entre as duas cidades, Jesuânia e São José dos Campos, passei os primeiros 18 anos de minha vida indo e vindo constantemente: em todas as férias, feriados e momentos nos quais eu não precisava ir para a escola, eu estava em Jesuânia. A escola, como uma obrigação profissional, foi a única coisa que me ligou a São Paulo. Nesse sentido, a educação formal que recebi condizia com o projeto urbano-industrial individualista que foi se espalhando no mundo a partir do século XVIII. Nela, a gente aprendia a competir, a pouco a pouco ir se profissionalizando para adentrar carreiras técnicas, com alto retorno financeiro e nenhum compromisso com o mundo. O objetivo maior era passar no vestibular de uma universidade grande em São Paulo, e toda a produtividade escolar tinha esse sentido.

O modo de vida ocidental formatou o mundo como uma mercadoria e replica isso de maneira tão naturalizada que uma criança que cresce dentro dessa lógica vive isso como se fosse uma experiência total. As informações que ela recebe de como se constituir como pessoa e atuar na sociedade já seguem um roteiro predefinido: vai ser engenheira, arquiteta, médica, um sujeito habilitado para operar no mundo, para fazer guerra; tudo já está configurado (KRENAK, 2020, p. 54).

Para isso, noto que houve sempre um esforço para a construção de conhecimentos que privilegiavam muito as atividades mentais e o uso do cérebro, em detrimento de outros órgãos do corpo, fazendo com que eu me tornasse uma pessoa que pensa muito, que mora nos próprios pensamentos, que racionaliza tudo e que, por outro lado, aprendeu muito pouco sobre outras habilidades do corpo, como dançar, cantar, tocar, dentre outras formas de expressão menos intelectualizadas. Apesar disso, sempre fui uma das melhores alunas das classes, ao mesmo tempo em que me parece, hoje, que quase tudo o que aprendi nessas escolas de elite de São Paulo não tem sentido ou não me serve para nada⁸⁶.

⁸⁶Talvez seja por isso que, hoje, como professora, estou muito mais empenhada em uma formação que privilegie a produção de alegria e outros aspectos “humanizantes” do que propriamente no ensino de conteúdos, entendendo que isso só é possível a partir de existências compartilhadas.

Nunca me senti integrada ou à vontade. No ambiente escolar, meus colegas viviam realidades muito contrastantes com as referências de modos de vida que eu tinha das relações em Jesuânia. Eram escolas muito caras, distantes de minha realidade familiar – que sempre arcou com as despesas educacionais sacrificando outros aspectos da vida –, e, dessa forma, os temas despertados na convivência não faziam parte de meu cotidiano social. Por isso, grande parte dos amigos com quem convivi em São Paulo também eram filhos de migrantes de Jesuânia ou parentes, e a gente vivia para esperar o dia de ir para lá.

A vida em Jesuânia certamente era muito mais comunitária do que os ambientes aos quais eu estava inserida em São Paulo. A gente brincava na rua (de queimada, esconde-esconde, pique na listra etc.), andava muito a pé, passava dias na roça, comia fruta do pé, fazia piquenique, se banhava na praia de rio do meu tio paterno Sanica, via os ternos de congadas desfilarem no mês de julho...⁸⁷ Minha autorreflexão me mostra a importância e a oportunidade que eu tinha, em Jesuânia, de conviver com as diferenças, com outras realidades, com outros poderes aquisitivos, com outras cores, outros saberes... Era um grupo imenso de crianças sob a responsabilidade de minha mãe de criação, a turma da Zezé⁸⁸, desde cedo me ensinando os valores de uma vida compartilhada.

Por sorte, com a Zezé, tive uma família estendida, aquela que me mostrou que “as interações da nossa família não eram a norma, que havia outros jeitos de pensar e de se comportar, diferente dos padrões considerados aceitáveis em nossa casa” (HOOKS, 2020, p. 163); nesse caso, distintas do projeto de individualismo moderno colocado em curso em minha família biológica. Sem dúvidas, a existência da família Germano, formada basicamente por três mulheres negras, deu brilho, esperança e novos sentidos para a minha caminhada. Zezé, Dita e Adriana são professoras extremamente dedicadas de escolas do campo, construindo suas vidas com grande abertura para o outro, para servir e produzir alegria e, com isso, criar um sentido forte e coletivo para as nossas vidas. Toda a cidade sabe que pode contar com elas e nutre imensa admiração por essas mulheres. Apesar da herança escravagista presente nesse ímpeto por servir, ensinaram-me sobre um jeito de viver desindividualizante e comunitário.

⁸⁷A Festa das Congadas é um evento anual de quase dois séculos que ocorre sempre perto do dia de São Pedro, com duração aproximada de duas semanas. A religiosidade do povo negro é celebrada através dos tambores, ritmos, danças e cores dos ternos de Congadas. Sem dúvidas, é um acontecimento que marca as trajetórias do povo jesuanense e das cidades vizinhas, com suas barracas, comidas, shows e, principalmente, muitos encontros entre quem ficou na cidade e aqueles que migraram.

⁸⁸Vale ressaltar que, assim como eu, muitos integrantes da turma da Zezé tinham esse tipo de trajetória na qual os pais se mudaram para grandes centros urbanos e nos períodos de férias voltavam ou deixavam os filhos em Jesuânia.

Era muito confortante saber que era possível viver de outro jeito, ter outros projetos, outros objetivos. bell hooks (2020, p. 164) diz que “a família estendida é um bom lugar para aprender o poder da comunidade” e que a existência dessas famílias é uma história comum, ainda que o capitalismo e o patriarcado venham trabalhando insistentemente – com a valorização de unidades familiares homogêneas, nucleares e individuais – para destruir essa unidade maior. Entre duas famílias com diferentes projetos de sociedade, eu ia crescendo.

Minha constituição foi se tornando conflituosa à medida que, em minha família biológica materna, – com quem tive muito mais contato – as exigências para me tornar uma indivíduo, de preferência alguém com crescente poder aquisitivo para conquistar mais do que eles haviam alcançado, foram aumentando. Ainda que isso nem sempre fosse explícito, pairavam no ar essas obrigações, formando uma atmosfera triste e sem razão, cujo sentido maior era o consumo. Utilizando-se do pensamento de Michelle Perrot, Kehl (2016) elucida melhor o argumento:

De um lado, um investimento crescente no filho, futuro da família, muitas vezes até extremamente coercitivo, projeta neste as esperanças de realizar todos os projetos que os pais não conseguiram ou não terminaram de realizar. O filho é, assim, responsável pela continuação das conquistas paternas, numa sociedade em que a família vai aos poucos funcionando como um empreendimento coletivo (KEHL, 2016, p. 29). E que drama quando o filho não consegue ou não aceita sê-lo! As ambições da família desmoronam. O filho se sente culpado. O adulto nunca acaba de pagar sua dívida e de remoer sua traição [...] Fonte de angústia existencial, o totalitarismo familiar oitocentista é, sob muitos aspectos, profundamente neurótico. Decididamente, ser herdeiro não é tão simples (PERROT, 1995 *apud* KEHL, 2016, p. 29).

A crise entre um caminho pré-determinado e outro que eu vislumbrava construir, provocava em mim, ainda de forma inconsciente, confusões mentais. E, ademais, era preciso encontrar saídas para me constituir de outra forma, para buscar alternativas que estivessem mais condizentes com o que eu queria, para fugir de uma existência baseada somente no consumo.

Em 2004, no ensino médio, viajei para a Noruega a fim de realizar um intercâmbio cultural. Era o sonho de minha mãe e o primeiro momento em que me atentei para o fato de que não poderia suportar o peso de carregar um projeto de vida que não era o meu. Todos os dias eu pensava na vida em Jesuânia, em meus amigos queridos e pedia para que minha mãe me deixasse voltar, ao que ela respondia: “vai ser bom para o seu futuro, você precisa passar por isso”. A vida fora do Brasil – de preferência em alguma metrópole europeia ou nos Estados Unidos – faz parte do pacote educacional que forma os jovens recém-burgueses de nosso país para o projeto urbano-industrial. Nossa cultura comunitária e campesina é insuficiente para nos

tornar gente, queremos ser o que não somos, sob o alto risco de nos formarmos seres da catástrofe.

Quando completei sete meses na Escandinávia, escrevi um e-mail para a minha mãe dizendo que não podia ser o que não era, viver o projeto de alguém que não eu mesma. Troquei minha passagem e voltei para o Brasil, não sem aprender o idioma, tirar boas notas e me mostrar capaz de ser como eles, caso quisesse. Eu podia, mas sentia que não era o que precisava e, por isso, não havia desejo. Nós podemos, mas queremos seguir essas referências?

Mais tarde, quando me descobri mulher, mais uma vez esses problemas, ou seja, um projeto capitalista e patriarcal pré-determinado, veio à tona. Eu tinha sido formada para estudar e ser independente, minha mãe já havia lutado e conquistado esse lugar, abriu caminho, rebelou-se. Mas como uma espécie de pano de fundo, como resquícios de nossa colonização, havia também um caminho traçado de ter um homem me acompanhando (casamento), de ter um corpo específico, de ter que ter filhos... “Para cada mulher nascida no século XIX, e ainda hoje, apresenta-se a questão de ser um sujeito (segundo o conceito moderno) [...] ou colocar-se como objeto do discurso do Outro, segundo os ideais de feminilidade constituídos no mesmo período” (KEHL, 2016, p. 38).

Certamente outros problemas e questões fazem parte de quem sou hoje, porém faz sentido colocar luz sobre esse conflito entre um projeto burguês de minha vida e o reconhecimento de que é necessário seguir por outras vias. Ainda que eu considere que tenho buscado criar um caminho próprio e menos individualizante, por outro lado, não posso negar as marcas deixadas por um tipo de formação que recebi, de maneira que não passei imune à formação paulista dos Vilhena, nem eu, nem nenhum deles. Parece-me que a raiz desses conflitos seja a própria impossibilidade de me tornar uma indivíduo nos moldes do capital, cujo sentido para a existência é o consumo, desenvolvendo afetos ligados a uma vontade patológica de poder e dominação sobre os outros.

Sem entrar no rigor teórico das noções psicanalíticas, se é que isso é possível, reconheço em mim e em outras pessoas com quem convivo, sintomas mentais mais ou menos frequentes – a depender das situações sociais – que me remetem às reflexões apresentadas por Kehl (2016) e que me levaram a procurar tratamento psicanalítico. Com o passar dos anos e a experiência também em outras vertentes da Psicologia (como a lacaniana, a cognitivo comportamental e a exquisoanálise), além de meus estudos acadêmicos, tenho motivos para atribuir meus distúrbios

mentais às transformações sociais que acabo de descrever. A partir do pensamento foucaultiano, Kehl afirma o caráter social do sujeito neurótico:

Na trilha que seguiram, depois dele, os diversos pesquisadores da história das mentalidades, já não é possível pensar o neurótico, sujeito da psicanálise, como fruto de determinações intrapsíquicas universais, mas como alguém que se produz no vínculo com o outro (e com o Outro) ou, como afirma Lacan, sujeito não de uma psicologia individual, mas sempre de uma psicologia social (KEHL, 2016, p. 27).

Contraditoriamente, o Plantationoceno é uma era especialista em produzir sujeitos sem vínculos, com consequências psíquicas próprias. Ao mesmo tempo, a produção de subjetividades vai se tornando um dos principais alvos de ação do capitalismo que caminha cada vez mais para deslocar seus focos de poder das estruturas de produção de bens e de serviços para as estruturas de subjetividade (GUATTARI, 2012).

Tudo o que é produzido pela subjetivação capitalística – tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam – não é apenas uma questão de ideia ou de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade ou a identificações com polos maternos e paternos. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 35).

Em mim, os efeitos de me transformar em uma indivíduo a serviço do capital se manifestam como instabilidades emocionais, períodos de apatia e euforia, depressão e mais ânimo. Com o tempo, as crises se tornaram mais frequentes, a velocidade do pensamento foi se acelerando, assim como o ritmo da plantation, e, muitas vezes, vi-me com dificuldades muito grandes de realizar sinapses e estabelecer raciocínios. De tanto pensar, parecia que se formava em minha mente um vazio.

[...] ao passo que o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem engancha em nada dos Territórios reais da existência, os quais por sua vez derivam uns em relação aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes (GUATTARI, 2012, p. 17).

A aceleração de tudo faz emergir uma ansiedade voraz, que esfumaça e confunde o estar no mundo. Essa ansiedade vem muitas vezes acompanhada de comportamentos compulsivos de toda ordem – especialmente alimentares -, mas também de comunicação, consumo, dentre outros. Além disso, também se estabelecem padrões específicos do pensamento urbano-industrial burguês, como, por exemplo, a dificuldade em fazer escolhas e/ou a intensificação

das indecisões, dada a incapacidade em lidar com as perdas que elas carregam (ganhar sempre!); as comparações com outras pessoas, fruto do caráter competitivo de nosso tempo; e, um ponto bastante específico sobre o qual chamei atenção no capítulo anterior: a falta de forças e a dificuldade para me esforçar, porque tudo esteve sempre muito pronto para mim. Qualquer obstáculo, soffro, adoço, de forma que tudo é sempre muito custoso. Em outras palavras, está aí a própria inabilidade de agir para construir a vida, de encará-la como uma tarefa por fazer.

Para além dos preços, descobri também que a Psicanálise tem suas limitações. Durante anos, fiz análise e frequentei psiquiatras; por um tempo, tomei remédios alopáticos e busquei outros tipos de ajuda. Certamente aprendi muitas coisas, mas a raiz dos problemas permaneceu forte. A terapêutica plantationocênica tem que extrapolar o projeto urbano-industrial e a psicanálise é filha da modernidade. Por sorte e busca incansável, o encontro com o povo quilombola de São Pedro de Cima e os aprendizados decorrentes da construção do projeto de Agroecologia foram pouco a pouco me fazendo perceber que deveria andar por outros caminhos, ou melhor, criar outros mundos possíveis.

O contato com os campesinos tornou mais nítidos os efeitos psíquicos da catástrofe plantationocênica e aos poucos eu percebia que a doença dizia respeito às formas de me relacionar com o mundo. Nesse sentido, o individualismo adoeceador – do qual as vontades de poder e dominação fazem parte – tem uma origem, frequentemente esquecida nos métodos terapêuticos ditos científicos: a distância da terra e dos seres não humanos que coabitam conosco o planeta. O consumo da natureza corrói nossas subjetividades, que ficam sem substrato, “se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades” (KRENAK, 2019, p. 32). Para mim, sem essa percepção, é muito difícil construirmos caminhos de produção de saúde.

Quando percebi a catástrofe e a necessidade de romper com o individualismo do modo de vida urbano-industrial, os conflitos se intensificaram. É muito difícil transformar totalmente o *habitus* (BOURDIEU, 2011)⁸⁹ burguês, lugar de conforto, mesmo sabendo que é o que deve ser feito. Não se trata de uma questão técnica, mas da capacidade de reformular e reinventar um modo de vida, rejeitando uma posição individual de dominação sobre o outro, um processo

⁸⁹“A relação estabelecida, de fato, entre as características pertinentes da condição econômica e social – o volume e estrutura do capital, cuja apreensão é sincrônica e diacrônica – e os traços distintivos associados à posição correspondente no espaço dos estilos de vida não se torna uma relação inteligível a não ser pela construção do *habitus* como fórmula geradora que permite justificar, ao mesmo tempo, práticas e produtos classificáveis, assim como julgamentos, por sua vez, classificados que constituem estas práticas e estas obras em sistema de *sinais distintivos*” (BOURDIEU, 2011, p. 162-163).

constante que exige coragem e muita autocrítica. Perceber o movimento de captura e me desvencilhar dele, criar uma subjetividade que, mesmo inserida no Plantationoceno, consiga dele escapar, recusando a subjetivação capitalista e produzindo a emergência de um novo si como foco de resistência (DELEUZE, 2017 *apud* RABELO, 2017), eis o meu desafio. Nas palavras da Agroecologia, realizar processos de transição agroecológica da gente mesmo.

Dessa forma, para além de todos os ensinamentos vivenciados nas mais diversas atividades do Movimento Agroecológico no sentido de proporcionar uma existência mais coletiva, cresceu, nos últimos anos, uma frente de atuação diretamente ligada à produção de saúde, que tem sido denominada de terapias ancestrais e/ou tradicionais. Também gosto de chamar de terapias campesinas ou mesmo terapias agroecológicas, isto é, produzidas pelo povo que vive perto da terra. Em 2018, fui convidada a adentrar um pouco mais nesse universo através da oportunidade de estudar na escola Maju de Terapias Tradicionais, em Caratinga-MG, no vale do Rio Doce.

A Escola Maju foi criada em 2005, pela professora Maria José Alves do Nascimento (Maju) e seu marido Fernando. Os dois trabalhavam com o método bionerético⁹⁰ na Pastoral da Saúde, comunidades rurais e várias paróquias da Diocese de Caratinga, de forma que o trabalho foi se ampliando, até que Maju largou sua função como professora e diretora de uma escola pública de educação infantil de Caratinga. Apesar de já usar algumas técnicas terapêuticas campesinas com seus alunos na instituição, Maju diz que se sentia preocupada e insatisfeita com os rumos da educação formal e, por isso, decidiram abrir uma escola na qual todos os saberes poderiam ser valorizados, com uma metodologia que privilegiasse os conhecimentos adquiridos das gerações passadas, de maneira especial indígenas e afrodescendentes. A proposta inicial era formar terapeutas que pudessem atender as pessoas em suas próprias comunidades.

Desde então, a escola oferece cursos variados, incluindo terapias corporais e técnicas de convivência com seres vivos como plantas, flores, argila, pedras, aromas, além de práticas de arteterapia, dança circular sagrada, preceterapia, meditação, terapias chinesas, dentre outros. Em 2010, a professora Maria Eliana Barbosa Pereira Vieira, a Mayô Pataxó, juntou-se à equipe, trazendo elementos indígenas para a produção de saúde da escola, a partir de sua origem Pataxó.

⁹⁰O bioenergético é um método diagnóstico muito utilizado pelos campesinos. Através do emprego de uma varinha de metal que passa pelo corpo, o terapeuta fecha o dedo polegar juntamente com o indicador, forçando a abertura em cada parte do corpo. Na região onde os dedos se abrem, está o desequilíbrio. O tipo de doença será encontrado com o auxílio de uma pasta com fotos de vírus, bactérias e outras formas de representação de enfermidades.

Maju e Mayô são ligadas aos Movimentos Sociais e organizações nas quais a Agroecologia está presente e foram nossas professoras ao longo de um ano de encontros mensais.

A produção desses saberes terapêuticos tem sido acompanhada de maneira mais próxima pelo núcleo Nagô, da UFJF, *campus* Governador Valadares. É como se as frentes de atuação da Agroecologia se ampliassem, ramificando as redes, estabelecendo novos pontos de apoio, e, nesse caso, o núcleo Nagô tem dedicado atenção especial à práticas de produção de saúde dentro do Movimento Agroecológico, incorporando-as aos processos de transição agroecológica.

Minha contribuição aqui é no sentido de pensar a construção dessas práticas vivenciadas na escola Maju como uma das formas de responder aos processos capitalistas de individualização, entendendo que são produtores de adoecimentos. Nesse caso, é necessário primeiro considerar a existência de vida, de agência no outro – humano e não humano – compreendendo o caráter animado do mundo. As terapias agroecológicas buscam chamar a atenção para o fato de que o mundo é vivo e que aproveitando a energia vital de cada ser, bem como compartilhando a nossa, estabelecemos alianças capazes de produzir saúde e transformar nossas maneiras de relacionamento. Essa é minha aposta para o momento.

Nesse sentido, como notamos os outros? Como nos comunicamos com eles? Como restabelecemos algum tipo de conexão? Como nos desindividualizamos? Ou ainda: como nos tornamos indivíduos cuja constituição exige a existência do outro? Com essas perguntas em mente, continuamos a jornada pelas experiências que o Movimento Agroecológico vem construindo em Minas Gerais, a fim de estabelecer maneiras de bem viver e morrer com Gaia.

4.2 RESTABELECENDO A COMUNICAÇÃO

Superar o individualismo com o qual estamos todos sendo formados se torna então uma tarefa, reconectar-nos com a vida a partir de sua condição mais básica, a coexistência multiespecífica. O curso de terapias campesinas da escola Maju veio para que pudéssemos aprender a nos conectar e descobrir, assim, o apoio dos outros seres – a terra, os alimentos, as flores, as ervas, os seres humanos – bem como cuidá-los, possibilitando suas existências.

Não posso deixar de mencionar, nesse momento, uma passagem de Lévi-Strauss citado por Viveiros de Castro, que sempre reverbera em mim essa imagem “ideal” de conexões. Recuperando o significado de mito para os povos ameríndios, o antropólogo francês afirma que

“um mito é uma história do tempo em que os animais falavam [...]. O mito, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo” (LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 11). A partir de nossa individualização, intra e interespecífica, perdemos a capacidade de estabelecer vias de comunicação com as formas de vida que conosco compartilham o planeta e, assim, adoecemos todos.

Como aponta o mesmo Lévi-Strauss, é a partir do apagamento do caráter vivo de nossa espécie que nos foi possível construir um tipo de excepcionalidade capaz de nos autorizar a dominar outras formas de vida, produzindo desconexões e contribuindo para a intensificação de nossos adoecimentos e do próprio Plantationoceno.

Começou-se por separar o homem da natureza, e por constituí-lo em reino soberano; acreditou-se assim apagar sua característica mais inquestionável, a saber, que ele é antes de mais nada um ser vivo. A cegueira diante dessa propriedade comum abriu caminho para todos os abusos. Nunca como agora, ao cabo dos quatro últimos séculos de sua história, pôde o homem ocidental se dar conta de como, ao se arrogar o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo à primeira tudo aquilo que negava à segunda, ele abria um ciclo maldito, e que a mesma fronteira, constantemente recuada, servia-lhe para afastar homens de outros homens e para reivindicar, em benefício de minorias cada vez mais restritas, o privilégio de um humanismo que já nasceu corrompido, por ter ido buscar no amor-próprio seu princípio e seu conceito (LÉVI-STRAUSS, 1962 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 370).

Ouvindo as palavras do antropólogo francês, percebemos o quanto é importante, em contexto de catástrofe, colocar em pauta terapias que possibilitem a consciência de que somos vivos, para, em seguida, perceber que não existimos sozinhos, senão que estabelecendo alianças multiespecíficas. Quando nos percebemos vivos, colocamos atenção no fato de que outros seres também estão vivos, humanizando-os, isto é, reconhecendo a vida que habita outro ser. Em outras palavras, para que possamos coexistir, é preciso, antes, perceber que é a própria vida aquilo que nos liga aos outros seres, que nos coloca de alguma forma em posição de equivalência, produzindo uma espécie de sintonização ambiental. Como apontam Simas e Rufino (2020), a espécie humana “se blindou de civilização, a ponto de esquecer que é somente mais uma manifestação do vivo integrado a um amplo e complexo organismo”.

Nesse caso, a apropriação de nosso próprio corpo, a sensação de que ele é vivo, pode ser um bom caminho e fez parte dos aprendizados de conexão da escola Maju. Por isso, a dança foi sempre uma ferramenta coletiva para nos sentirmos vivos, uma atividade que precedia e permeava nossos estudos e outras atividades. Dançar para começar a chegar, para soltar o corpo, para percebê-lo, trazê-lo para o momento presente, dançar para transformar a energia dos

momentos difíceis em um estado mais leve. Dançávamos imitando pinguins, fazendo a colheita do café... À medida em que nos cansávamos, seja de ouvir ou de expor, parávamos para despertar nosso corpo, cantando e dançando.

O uso da dança e outros movimentos corporais envolve uma entrega à agência e à espontaneidade de nossa primeira casa, o corpo. Para retirar bloqueios corporais, mágoas, raivas e tristezas – afetos muito comuns em nosso tempo – fazíamos movimentos de animais como a onça, o macaco, o peixe. De acordo com Mayô Pataxó, os exercícios de se arrastar pelo chão, engatinhar, dentre outros, realizados no plano baixo, foram sendo abandonados ao longo do tempo pelos processos de colonização do corpo e de desvalorização de posturas não eretas, que nos remetem aos animais.

Nesse sentido, outras referências não humanas estiveram presentes ao longo de nossas vivências. Para realizar relaxamentos conduzidos – pausas para reconhecer que em cada um a vida pulsa –, elementos da natureza como a terra, o fogo, a água e o ar, sementes e plantas, eram convocados, constituindo-se em rituais de preparação para as práticas de estudo que se seguiam ou se encerravam. Ao silenciarmos nossa mente, entramos em ressonância com tudo o que vive.

Além disso, a comunicação entre nós não se dava apenas pela palavra falada/mental, mas também por exercícios que utilizavam o tato, o olfato, a audição. São outras formas de linguagem, negligenciadas pela desconsideração e pelo esquecimento de que temos um corpo vivo, capaz de se expressar de múltiplas formas. Assim, as atividades iniciais, muitas vezes incorporadas a outros momentos de nossos estudos, diziam respeito a processos de sintonização com nosso corpo, para que, dessa forma, a construção de laços com o outro fosse possível. Primeiramente, perceber-nos vivos, para em seguida, reconhecer a vida que pulsa fora de nós.

Durante o curso, dividido em módulos com encontros mensais, realizados ao longo de um ano, exercitamos nosso corpo a fim de nos conectar com outros corpos, percebendo a necessidade de uma vida na qual a coexistência é o aspecto regente. Para isso, aprendemos técnicas – como a Geoterapia, Radiestesia, Massagem, Florais, Fitoterapia e a Trofoterapia ou Alimentação – que podem ser caracterizadas como práticas de conexão e/ou composição, isto é, exercícios nos quais as parcerias com a terra, com as flores, plantas e alimentos, além do próprio ser humano, tornaram-se um caminho de apoio mútuo para a produção de processos de cura.

Mais do que colocar atenção em cada uma dessas práticas, o que percebi ao longo desses módulos é que o que aprendemos foram modos de estabelecimento de diálogo com o outro, ou

seja, as técnicas desenvolvidas serviram como uma forma de nos ensinar a transformar nossas maneiras de relacionamento com o mundo, realizando processos de transição agroecológica que nos reabilitam para a construção de um sentido de indivíduo que só pode existir a partir das relações que se estabelecem para além de si mesmo. Assim, a presença e/ou convivência com não humanos; as ritualizações ou o estar junto; a espiritualidade; a ancestralidade; o exercício do perdão e a disponibilidade para o outro, são modos de se relacionar e/ou elementos de conexão capazes de nos mostrar que assim como a vida, a cura se constitui como um processo de desindividualização que exige produção constante.

4.2.1 Práticas e elementos de conexão: sobre o exercício de se relacionar

É dessa forma que a terra é convocada e merece seus rituais de preparação. Assim como os compostos homeopáticos feitos da energia solar e do trovão, que Itamar Estevão havia me apresentado, a força da terra sobre nós também foi para mim uma grande descoberta. Incrivelmente eu nunca havia pensado, muito menos sentido, o enorme poder que pode estar contido em um pouco de barro. Entretanto, as propriedades terapêuticas da terra são intensas e o uso medicinal da argila está presente em modos de vida de diversas populações tradicionais.



Figura 9 – Argilas utilizadas para tratamento terapêutico.
Fonte: Acervo da autora.

Ao longo de nossas aulas, as professoras lembraram que a terra carrega com ela as energias das sementes que estão ali presentes, das plantas que deixaram seus nutrientes ali quando viveram, dos restos de mato que sobraram e que mesmo a gente não vendo, desencadeiam processos curativos. Além disso, muitos animais, quando estão machucados,

procuram a lama para cicatrizar suas feridas. De acordo com o material didático que recebemos para a realização de nossa formação:

As propriedades terapêuticas da Geoterapia fundamentam-se no poder regenerador que tem a terra. O poder harmonizador da terra ocorre devido à existência de uma determinada composição química e geológica. Há diferentes tipos de energia nesses elementos. A energia dos raios solares ativa os cristais e os elementos desencadeando um processo dinâmico e vitalizador capaz de beneficiar o corpo humano. Outro tipo de energia é aquela determinada pelo campo magnético vibratório do planeta, que deixa a terra impregnada de uma força surpreendente – mesmo a argila seca ou o barro contém essa energia. E por fim, energia estrutural derivada da própria terra e de seus componentes – região, tipo de solo, formações geológicas, clima, etc. (APOSTILA DE GEOTERAPIA DA ESCOLA MAJU DOS SABERES TRADICIONAIS, 2018, p. 8).

Dentre outras aplicações, ao longo deste módulo, utilizamos a argila para tratamento facial, misturando-a com água ou algum tipo de chá para hidratar o rosto. Porém, mais do que hidratar ou cicatrizar a pele de alguém, a argila é capaz de transformar profundamente uma pessoa, pois seu poder de ação vai muito além da superfície e provoca um relaxamento intenso, permitindo o afloramento de conteúdos inconscientes, despertando sensações e ampliando a percepção e o autoconhecimento de quem está sendo tratado. Muitas vezes, esses processos trazem à tona memórias – de situações, pessoas, lugares etc. – que precisam emergir para produzir processos de cura.

A terra está viva e possui toda a memória do universo, assim como nossos ossos e nossas células. O contato com a Mãe-Terra facilita, portanto, o acesso a nossas próprias memórias, conduzindo-nos a uma transformação e harmonização em todos os níveis (APOSTILA DE GEOTERAPIA DA ESCOLA MAJU DOS SABERES TRADICIONAIS, 2018, p. 11).

O caráter vivo da terra e sua capacidade de cura, entretanto, estão ligados à nutrição do solo, que depende, dentre outras coisas, da existência de grande diversidade de espécies, sementes, elementos em decomposição... A presença de flores e plantas medicinais nas hortas e jardins dos campesinos que realizavam o curso comigo indicavam essa diversidade, valorizando a inter-relação com os não humanos e o reconhecimento de seus poderes e agências como remédios. Assim, o contato com a terra implica também o cuidado e o trabalho que dedicamos a ela, respeitando suas temporalidades e desejos.

Foi seguindo esses ensinamentos que, no módulo sobre alimentação, buscamos, por exemplo, elaborar receitas que considerassem a sazonalidade e a oferta de alimentos pela terra nas lavouras dos participantes, em detrimento do consumo de produtos industrializados. Como

era época de jabuticaba, fizemos distintos pratos com a fruta: geleias, sucos, bolos. A diversidade de ingredientes utilizados para preparar tortas (de ora-pro-nóbis), pães (de abóbora, inhame e mandioca), angu de banana, broas de ervas, beijus, farinha de jatobá, dentre muitos outros, refletiam ainda a atenção dedicada aos não humanos nas roças de cada um⁹¹.

Além disso, cozinhar a partir da diversidade da terra significa se interessar pela variedade de seres dos quais nos alimentamos. Nossas professoras sempre ressaltavam a importância de dedicarmos um momento para tocar nos alimentos, para conhecê-los, observando suas cores, texturas e cheiros. De acordo com elas, só de segurarmos alguns alimentos, por exemplo, já conseguimos equilibrar o pH do corpo. Há, por esse viés, um reconhecimento de que a maneira como nos alimentamos influencia diretamente em nossos estados de saúde.

Nesse sentido, Mayô, uma de nossas professoras, diz que as terapias tradicionais nasceram da cozinha e que “se a gente não curar nossa cozinha, o futuro de nossa família não cura”. Perguntei a ela o significado dessas afirmações e ela me contou que essa história coincide com sua própria trajetória de terapeuta. Quando era pequena, observava que sempre que alguém adoecia, as pessoas iam para a cozinha preparar um chá ou uma comida a fim de restabelecer o enfermo. No interior de Minas Gerais, ela convivia muito com uma senhora parteira que ensinava que no pós-parto era bom fazer um caldo de arroz crioulo com frango para limpar o útero. Na hora de cozinhar, faziam “um rezo” e socavam urucum para temperar o caldo. Mayô era muito criança e não podia ajudar a socar o arroz, mas podia catar e estar por perto, aos poucos ia aprendendo. Como desdobramentos dessas experiências, passou a enxergar uma potência terapêutica muito grande no ato de cozinhar junto, ao mesmo tempo em que começou a se questionar também sobre as razões e as consequências da monocultura do paladar, isto é, o fato das pessoas terem se acostumado a gostar de um sabor só, de comer sempre a mesma coisa⁹². Foi mais ou menos dentro dessa perspectiva que o módulo sobre alimentação foi trabalhado na escola Maju, considerando a não separação entre terra, comida e remédio.

Como podemos observar, o caráter terapêutico da alimentação apresentado no curso dizia respeito não só à diversidade alimentar e à qualidade dos alimentos, mas também às maneiras com as quais cozinhamos e nos alimentamos. O ato de cozinhar e comer juntos

⁹¹Muitos deles não fazem parte do que convencionalmente se prepara em nossas cozinhas, nas cidades, o que nos leva a refletir ainda sobre o que temos considerado comida e o que e quem determina o que vai para as nossas mesas.

⁹²Nesse caso, para ela, dentre outras coisas, tem muita importância o papel dos temperos e ervas medicinais adicionadas às comidas.

ritualizava nossas práticas na cozinha, ganhando, assim, novos sentidos. Enquanto íamos cozinhando em grupo, íamos também contando histórias, nos conhecendo, aprendendo os conhecimentos dos antigos, cantando (“pelo alimento lindo, pelo alimento vivo, quero agradecer”), rindo, saindo de nós mesmos.

Mayô seguia contando que em sua infância passou por problemas familiares, ficou distante da mãe, e suas tias, para tentar suprir um pouco essa ausência e não deixar a menina “aguar” de tristeza, cozinhavam juntas: faziam pamonha, doce de mamão, broa de fubá⁹³. Andavam pelos quintais para pegar os ingredientes, preparavam juntas, contavam histórias e depois compartilhavam os momentos em volta da mesa. “A forma de manifestação de amor das minhas tias era fazer a melhor comida do mundo, isso me nutriu muito afetivamente”, comenta ela. Nos aniversários, os presentes que ganhava eram roscas, galinha, dentre outras gostosuras, de forma que os alimentos e a convivência com as mulheres (benzedeiras, parteiras, cozinheiras), na cozinha, trouxeram para Mayô muitos saberes e uma força que a deixou de pé.

Dessa forma, o processo terapêutico da alimentação deve envolver o cozinhar junto. Só assim a cozinha pode aumentar seu potencial de cura, fortalecendo os vínculos, aumentando a criatividade e alimentando as pessoas com comidas de qualidade. Por isso, as receitas que fizemos não foram constituídas como modelos para cozinhar, mas caminhos que podem ser modificados de acordo com a disponibilidade de ingredientes e a intuição de cada um⁹⁴. Mayô sempre fez questão de afirmar que essas receitas não podem ser ensinadas simplesmente dizendo para as pessoas os ingredientes necessários e como se deve fazer, porém preparando os alimentos coletivamente, demonstrando que a técnica está em segundo plano.

Em todos os módulos, estar junto foi sinônimo de ritualização de nossas práticas e também o processo em que nos apoiamos para reafirmar o caráter vivo de outros seres. No ritual de preparação da argila, por exemplo, cantamos um mantra de acordo com o que estávamos sentindo a fim de louvar e saudar a Mãe Terra. Nesse momento, circulavam pela roda dois pedaços de argila amarela compactada e cada um fazia suas mentalizações, colocando naquela terra intenções de cura, de força, de alegria e transformação. Em seguida, dois colegas socaram a terra no pilão, cantando os mantras que havíamos acabado de criar. Durante esses processos,

⁹³Não se pode deixar de ressaltar o caráter eminentemente coletivo dos cardápios preparados nas cozinhas de roça. Em minhas vivências nesses espaços, noto que o tipo de comida que se cozinha (por exemplo, os doces de frutas) e a produção artesanal demandam um tempo mais lento que favorece o convívio e o preparo coletivo.

⁹⁴Ao final do curso, eu e outra colega elaboramos um pequeno livro de receitas com os pratos que fizemos no módulo sobre alimentação e distribuimos como presente para os participantes.

pedimos perdão⁹⁵ para a Mãe Terra por todas as violências que temos praticado contra ela: desmatamentos, contaminação por agrotóxicos, monoculturas etc. Transformada em grãos menores, a argila foi coada, virando um pó.

Segundo Simas e Rufino (2020), “não basta colher a folha para fazer o remédio; é preciso saber cantá-la. Cantar a folha é reverenciar a permanência da árvore”, ao que posso acrescentar que cantar a argila é reverenciar o caráter vivo da terra, sua presença e a possibilidade de convivência com ela. A dificuldade em nos sentirmos vivos e, conseqüentemente, seres que coexistem, apaga o brilho das vidas, gera desconexões ou o que os autores chamam de desencantamentos, de forma que a ritualização seria um caminho de produção de encantamento. Por isso, descrevem um ritual de encantamento entre um ser humano e uma cobra *Naja*, na região do Norte da África. Com o uso de uma flauta, os movimentos – e não o som – do encantador de serpentes estabelecem uma forma de comunicação com a cobra, que também se movimenta, criando um bailado que é fruto da relação entre as duas espécies. “Os encantadores mais experientes sabem que se a cobra der o bote, a flauta que encanta vira também escudo. A serpente, ao tentar abocanhar a flauta, se machuca. Aos poucos, percebe isso e para de dar o bote” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 4). Só resta, então, relacionar-se, entrar no jogo, produzir o ritual.

Para acabar o espetáculo, basta diminuir os movimentos da flauta. O jogo não termina, apenas é interrompido. A serpente se recolhe ao fundo do cesto e o encantador guarda o instrumento, até que a dança, o desafio, o encantamento – que na dimensão mais profunda é um jogo de ataque e defesa, em que a sobrevivência do flautista depende de diversas artimanhas para burlar a serpente e sua peçonha assassina – comece de novo. O flautista sabe que tem duas opções: encantar a serpente ou sucumbir ao bote e ao veneno da morte (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 4).

As formas de encantamento, isto é, os rituais, facilitam nossa condição relacional para estabelecer a conexão com a vida, comunicar-se com ela, sejam humanas ou não humanas. Em outras palavras, ritualizar é uma maneira de perceber que estamos condicionados à existência dos outros. Quando nos percebemos vivos, notamos a vitalidade de outros seres e o mundo se torna encantado, mágico, psicodélico, cheio de cores. Além disso, os rituais têm a capacidade de ressignificar nossa passagem pela vida, e o encantamento produzido pelo estar junto convoca uma energia superior à energia daqueles que estão presentes (SOMÉ, 2003), favorecendo o estabelecimento de conexões e diálogos interespecíficos.

⁹⁵Ainda que os campesinos não sejam os maiores responsáveis pela catástrofe, pedimos perdão em nome de um único “nós”. Responsabilizamo-nos todos.

O que é um ritual? Um ritual é uma cerimônia em que chamamos o espírito para servir de guia, para supervisionar nossas atividades. Os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com o próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais em nossa volta (SOME, 2003, p. 53).

Esse é um ponto crucial que nos foi ensinado durante o curso. O estar junto ritualizando nossas práticas, cozinhando juntos e para os outros, comendo juntos, dançando juntos, relaxando juntos, mentalizando juntos, dentre outras diversas atividades, abriu novos caminhos para pensarmos a produção de saúde no Plantationoceno. As místicas, por exemplo, funcionaram para nos encantar e conectar, evocando nossa espiritualidade e a religiosidade campesina em todos os módulos desenvolvidos.

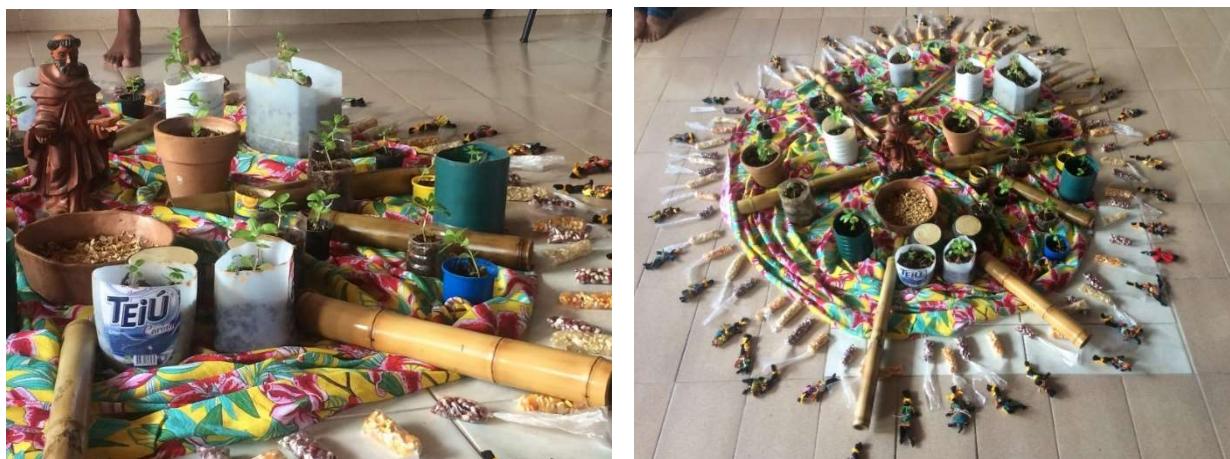


Figura 10 – Momento de Mística ao longo do curso de Terapias Tradicionais na Escola Maju.
Fonte: Acervo da autora.

Do ponto de vista prático, as místicas são momentos que geralmente abrem eventos e atividades campesinas e, utilizando objetos da realidade próxima e formas de expressão artísticas e religiosas, servem para conectar os participantes em prol da construção de um objetivo comum. Em certa ocasião, Farinhada definiu as atividades de Mística como uma maneira de ligar a questão da espiritualidade com a agricultura e com a terra, o que nos leva a compreendê-las também como rituais de conexão com os mundos não humanos. É interessante fazer ecoar as palavras campesinas de Farinhada com o pensamento de bell hooks sobre a compreensão da espiritualidade. De acordo com a autora, quando fala do espiritual, refere-se

ao reconhecimento dentro de cada um de que existe um lugar de mistério na nossa vida onde forças que estão além do desejo ou da vontade humana alteram as circunstâncias e/ou nos guiam e nos direcionam. Chamo essas forças de ‘espírito divino’. Quando escolhemos levar uma vida preenchida pela espiritualidade, reconhecemos e celebramos a presença de espíritos transcendentais (HOOKS, 2020, p. 115).

Seguindo esses raciocínios, acredito que o cultivo da dimensão espiritual da vida é também uma forma de desindividualização, na medida em que nos retira a possibilidade de exercer algum tipo de controle e dominação sobre o mundo. A espiritualidade diminui a possibilidade de nos posicionarmos, enquanto espécie, em um lugar privilegiado e, por isso, pode se constituir como uma forma de reconhecermos a importância dos outros, do meio em que vivemos, e assim construirmos uma experiência mais compartilhada, ao passo que não mais podemos controlar as coisas, já que não passamos pelo planeta sozinhos. Ao reconhecer que a vida é fruto de uma combinação de existências, humanas e não humanas, esse emaranhado de relações dá origem a um fluxo múltiplo de direções que torna a vida imprevisível. Aí está o mistério e o lugar da espiritualidade.

Quando cantamos para preparar a argila, saudando a Mãe Terra, por exemplo, estávamos também evocando as forças que não enxergamos, ritualizando nossas práticas e dando lugar para o cultivo da espiritualidade. A importância dos cantos, mentalizações, orações, pensamentos e intenções ritualizadas presentes em cada prática serve justamente para que possamos compartilhar essas ações com outras agências do mundo, inclusive aquelas que já não preservam mais o mesmo corpo físico.

Para além da aplicação direta da terra no corpo, fizemos também tintas com argilas coloridas e utilizamos para desenhar livremente sobre o papel através de uma técnica de arteterapia conhecida como Monotipia, empregada para despertar sentimentos, emoções e significados. A técnica consiste em pingar um pouco de tinta no centro de uma folha branca, dobrando-a ao meio, passando as mãos sobre cada um dos lados e, em seguida, mentalizando a energia e as forças que trazemos e desejamos dentro de nós naquele momento. A primeira pessoa que experimentou a Monotipia obteve uma figura parecida com um útero como resultado, algo bastante significativo e que para os participantes demonstrava que as questões daquela pessoa, no momento, estavam relacionadas às representações que o útero carrega. Não cabe maiores interpretações, pois os processos são individuais, mas vale dizer que quando se está conectado com a espiritualidade, as técnicas adquirem sentido diferenciado, ou seja, aquele que reúne outras forças e energias presentes no mundo. Daí vem uma fé, uma crença nesses simbolismos.

Junto à espiritualidade, a ancestralidade interliga diferentes expressões de existência que se apoiam mutuamente e são chamadas a auxiliar nos processos terapêuticos, “os ancestrais também são chamados de espíritos” (SOMÉ, 2003, p. 26). Não só nossos ancestrais diretos –

que no curso modelamos com a argila preparada, invocando suas presenças –, mas também aqueles dos quais não temos conhecimento, como aponta Somé:

Quando falamos sobre conexão com os espíritos de ancestrais, muitas pessoas entendem que nos referimos a nossos ancestrais diretos. Mas isso seria difícil. Frequentemente, nem conhecemos nossos avós. Existe um conjunto de ancestrais – não precisa ser uma pessoa ou espírito que conhecemos ou imaginamos. Pode ser uma árvore lá fora. Pode ser uma vaca, nosso cão ou gato, em casa. O tataravô, que morreu há muitas gerações, pode ter se unido ao conjunto de espíritos, e o tataraneto nem consegue identificá-lo. É possível que seja o riacho correndo ao longe. Portanto, o que importa é compreender que qualquer pessoa que perdeu o corpo físico é um potencial ancestral. Você atrairá muitos espíritos se simplesmente expressar seu anseio pelo apoio dos ancestrais (SOMÉ, 2003, p. 28).

Dessa forma, o curso nos apresentava uma ideia de que a produção de saúde no Plantationoceno significava ainda incorporar às nossas vidas um pouco de espiritualidade, reconhecendo a presença dos mortos, nossos ancestrais, entre nós. “Às vezes evocamos os mortos ao permitir que a sabedoria que eles compartilharam conosco guie nossas ações no presente. Ou os evocamos reencenando um de seus hábitos” (HOOKS, 2020, p. 232). É por isso, por exemplo, que alguns alimentos são considerados sagrados, por sua capacidade de trazer à tona as memórias e os conhecimentos produzidos por nossos antepassados, compartilhando com eles nossa existência e, assim, nos fortalecendo.

No módulo sobre o potencial de cura da alimentação, chamado também de Trofoterapia, antes de iniciarmos nossas atividades, fomos conduzidos a um relaxamento que tinha como objetivo nos levar às cozinhas de nossa infância. O exercício nos ajudou a resgatar cheiros, sensações, sabores e sentimentos que já vivemos em nossa relação com os alimentos, trazendo receitas e formas de preparo do tempo de nossos avós para o centro da roda: o feijão com ovo, a farinha de beiju, a broa assada no forno de cupim, a farinha de monjolo, o bolo de pão de ló, dentre outros. Nos emocionamos bastante, de forma que a atividade serviu para que reconhecêssemos a importância e o poder de cura contido no preparo de comidas ancestrais, recuperando a memória e a presença dos antigos através do ato de cozinhar.

Nesse sentido, através do convívio com o povo da roça e com os povos indígenas, nossa professora Mayô se lembrava das comidas sagradas, capazes de nutrir as pessoas por vários dias: o jenipapo, o milho, a ora-pro-nóbis, a mandioca. “Mas isso se refere menos à parte química e mais à parte espiritual”, diz ela, visto que, dentre outras agências, esses alimentos carregam com eles a história dos povos ancestrais acumuladas ao longo do tempo (formas de cuidado com a terra, maneiras de preparo, rituais etc.), sendo considerados muito poderosos.

Aos poucos, íamos aprendendo que as doenças plantionocênicas são, sobretudo, fruto de nossa desconexão com os mortos, com os não humanos, com outros humanos, enfim, resultado de um individualismo exacerbado que precisa ser transformado. A espiritualidade e a ancestralidade reúnem todos esses elementos. Em certo momento de nossas aulas, Maju perguntou: “Você está com um problema espiritual, você procura qual médico?”.

Ao colocar uma questão como essa, nossa professora me fazia pensar que para tratar dos problemas atuais, há que se transformar a maneira como olhamos para o mundo, tanto para os problemas como para os caminhos para resolvê-los. Deslocar os pensamentos, construir processos individuais – que agora já sabemos, nunca são individuais – de transição agroecológica. Sem perceber de onde vêm as doenças, não é possível tratá-las. E as doenças vêm, me ensinaram as professoras e toda a minha trajetória no Movimento Agroecológico, da nossa distância do outro, especialmente da terra. Pedir perdão para a Mãe Terra por essa distância que a maltrata, dilacera e explora, como fizemos na preparação da argila, foi outro elemento de conexão presente no curso da escola Maju.

As práticas de receber e dar o perdão se deram também em outros momentos, quando, por exemplo, visitamos o sítio de uma colega do curso para a construção de uma espiral de ervas medicinais. Antes de começarmos nossas atividades fizemos uma mística em roda com o objetivo de sentir o ambiente onde estávamos, agradecer os povos, bichos, plantas e águas que por ali já passaram, pedindo perdão pela destruição, violências e expulsões ocorridas. Logo após, fizemos uma terapia para curar o feminino e o masculino, escolhendo um homem e uma mulher para habitar o centro da roda. O homem que ocupava o centro da roda foi tocado por todos os outros homens presentes e, em seguida, pediram perdão às mulheres pelas violências praticadas por eles e por outros homens que ali estiveram. Do mesmo modo, a mulher escolhida foi para o centro da roda para ser tocada por todas as outras mulheres, que a chamavam pelo nome, evocando outras mulheres que passaram pelo lugar e toda a energia feminina do Universo.

Para nós, esses momentos significaram uma tentativa de reconciliação das energias femininas e masculinas presentes em cada pessoa, respectivamente, perdoar e receber o perdão. Havia um entendimento de que sem aceitar o perdão não é possível seguirmos adiante para enfrentar a catástrofe; sem ele, as pontes de conexão não poderiam ser construídas.

O perdão é um ato de generosidade. Ele exige que coloquemos a libertação de outra pessoa da prisão de sua própria culpa ou angústia acima de nossos sentimentos de ofensa ou raiva. Ao perdoarmos, abrimos caminho para o

amor. É um gesto de respeito. O verdadeiro perdão exige que compreendamos as ações negativas dos outros (HOOKS, 2020, p. 170).

Sobre a criação de práticas de perdão como as que fizemos no curso, Sobonfu Somé relata um ritual de renovação realizado por seu povo dagara, habitantes da África Ocidental, que muito me remete às maneiras de diálogo e conexão que realizamos no curso da escola Maju, através do exercício do perdão.

Em nossa aldeia, a cada cinco dias há uma oportunidade de renovação do relacionamento, em um dia escolhido pelo casal. Todas as coisas ruins acumuladas são postas para fora. Normalmente, a mulher senta-se virada para o norte, de costas para o homem, que se senta de frente para o sul, dentro de um círculo de cinzas. O ritual começa com a invocação do espírito. Então, os dois começam a contar para os espíritos as suas frustrações. Ao fazerem isso, sua dor aumenta até explodir. Cada pessoa fica ocupada, falando de sua própria dor, e não presta atenção ao que a outra está dizendo. Algumas pessoas sussurram, algumas gritam, outras preferem diferentes formas de comunicação. Cabe aos indivíduos envolvidos decidirem qual é a melhor forma de expelirem todos os seus sentimentos. [...] Fora do ritual, existe uma tendência a sempre culpar a outra pessoa. Não vemos nossas próprias ações. Criar um espaço ritual para soltar as tensões nos ajuda a ficar abertos para as inquietações de nosso parceiro e cria em nós a capacidade de ouvir sem ficar na defensiva (SOMÉ, 2003, p. 113-114).

Em meu ponto de vista, estas são práticas com as quais não estamos acostumados e que devemos aprender para permanecer juntos, não desistir de nossas relações apesar das dificuldades, trabalhando sempre no intuito de mantê-las, de coexistir. Trata-se de uma forma de exercitar o perdão para seguir em frente, inventando maneiras para isso, como acontece com as terapias campesinas.

Para que se possa reconhecer a necessidade de cura do outro e estar aberto para curá-lo (e ser curado!), é preciso amá-lo, exatamente da forma como se apresenta, do jeito que é, de modo que um terapeuta precisa estar aberto para acolher, não importa como o outro esteja, não importa o que o outro faça. Quando percebo que a fonte da violência alheia vem de seu sofrimento e que há ali uma necessidade de cura, as coisas se transformam e, assim, nós mulheres também pedimos perdão por todos os homens que já tinham violentado de alguma forma as mulheres que passaram por aquele lugar. Em outras palavras, quando visualizamos as origens e motivos das violências praticadas por alguém que não consegue percebê-las, entendemos que o que precisam é de acolhimento e de que aqueles que enxergam suas dificuldades, construam alianças com elas. Nesse sentido, as mulheres assumiram o pedido de perdão pelos homens.

bell hooks relata um sentimento parecido quando conta a história de uma amiga querida que, por razões pouco conhecidas, passou a destinar críticas maldosas a seu trabalho. Para passar por essa situação, hooks conta que iniciou um processo de

identificação empática com ela, para poder entender quais seriam suas motivações. [...] por meio da prática da compaixão e do perdão, fui capaz de preservar minha admiração pelo trabalho dela e lidar com o luto e a decepção que sentia em relação à perda desse relacionamento. Praticar a compaixão me permitiu compreender por que ela agiu daquela maneira e perdoá-la. Perdoar significa que eu ainda sou capaz de vê-la como membro da minha comunidade, alguém que tem um lugar no meu coração, se quiser retomá-lo (HOOKS, 2020, p. 171-172).

Através do exercício do perdão, saímos da condição de vítimas indefesas e ocupamos uma posição de criação de nossa realidade. O exercício de olhar sem julgamento, embora absurdamente desafiador e contraditório, era o caminho que se apresentava. Refleti bastante sobre isso, porque sentia dificuldade e uma certa superficialidade em perdoar o tempo todo, sem que as pessoas assumissem as responsabilidades que lhes cabiam. Entretanto, percebi que considerar que a agressividade, a violência, a indiferença, o egoísmo etc., são originárias de fontes de sofrimento e opressão, transforma nosso olhar, nos poupa da raiva e produz saúde.

Observar o sofrimento sob esse prisma não significa, todavia, abrandar responsabilidades. Nessas ocasiões em que refletia sobre o perdão, me recordava da banalidade do mal (ARENDDT, 1999) como uma prática de desconexão com o mundo⁹⁶. Me lembrava de Gloria Anzaldúa (2005), quando ela reconhece que os homens também são oprimidos e que a dominação que exercem sobre as mulheres é fruto dessa opressão (texto altamente indicado para processos de cura, inclusive)⁹⁷. É preciso universalizar a cura, construir os laços de pertencimento.

Embora o perdão seja essencial para o crescimento espiritual, ele não faz com que tudo fique bem ou maravilhoso imediatamente. Com frequência, livros

⁹⁶ Me recordava da banalidade do mal quando pensava que talvez os homens ajam de maneira opressora com as mulheres, reproduzindo a violenta formação patriarcal que receberam. A ideia arendtiana da banalidade do mal, originada das reflexões da autora sobre o nazismo, especificamente no caso Eichmann, indicam uma certa tendência de seguir padrões sociais pré-definidos, independentemente do caráter desses padrões. Nesse sentido, a banalização da dominação estaria relacionada com uma perda de comunicação com o mundo, esfumando nossa capacidade de pensamento e cuidado coletivo. Entretanto, reconhecer que os homens também são oprimidos não significa esquecer as consequências e a necessidade de transformação de seus modos de estar no mundo.

⁹⁷“Seu ‘machismo’ é uma adaptação à opressão e à pobreza e à baixa autoestima. [...] A perda de um sentido de dignidade e respeito gera um machismo falso que o leva a diminuir as mulheres e até a brutalizá-las. [...] Apesar de ‘entendermos as origens do ódio e do medo masculinos, e a subsequente violência contra as mulheres, nós não desculpamos, não perdoamos, e não iremos mais tolerar. Dos homens de nossa raça exigimos admissão/reconhecimento/revelação/testemunho de que eles nos ferem, violam-nos, têm medo de nós e de nosso poder. Precisamos que digam que vão começar a eliminar suas formas dolorosas de nos diminuir. Porém, mais do que palavras, exigimos ações” (ANZALDÚA, 2005, p. 710-711).

new age sobre o amor fazem parecer que tudo será sempre maravilhoso, basta que estejamos amando. De modo realista, ser parte de uma comunidade amorosa não significa que não vamos encarar conflitos, traições, ações positivas com resultados negativos ou coisas ruins acontecendo com pessoas boas. O amor nos permite enfrentar essas realidades negativas de uma forma que afirma e eleva a vida (HOOKS, 2020, p. 171).

Parece bem difícil pensar sobre esses temas quando operamos no modo individual de existência, aquele no qual, ao invés de amor, desenvolvemos ressentimento e vontade de vingança. O perdão, nesses termos, é uma prática que restabelece nossa capacidade de diálogo e ação e, tal como outros tipos de conhecimento, exige aprendizado e dedicação. Assim como tudo o que fizemos ao longo dos módulos do curso de terapias tradicionais, o exercício do perdão precisa que a gente enxergue o outro e, portanto, desenvolva um estado de atenção: prestar atenção no que o outro precisa, mais do que eu mesmo. Estar disponível, aberto para olhar para o outro, nos coloca de frente para as suas necessidades.

Quando cozinhamos juntos no módulo sobre alimentação, tão importante quanto comer alimentos diversos e que reconhecem as temporalidades (necessidades) da terra era compartilhar a comida, cozinhar para. Nosso objetivo ao longo do dia era preparar um banquete para ser servido no salão paroquial da Igreja Católica de um bairro popular de Caratinga, após a missa de sábado à noite, de modo que alimentar os outros deu sentido ao nosso aprendizado, constituindo-se como um momento terapêutico complementar. Cozinhar para, tem um sentido terapêutico que não deve ser negligenciado, faz parte do processo de cura.

Me lembro ainda de uma ocasião em que eu e uma colega chegávamos atrasadas para o curso e fomos recebidas com um escalda-pés para descansarmos antes dos estudos. Foi uma alegria, uma delicadeza, um sentimento de acolhimento profundo. Para desacelerar do cotidiano de onde chegávamos, nossos pés eram banhados com água quente, manjerição, alfavaca e outras plantas relaxantes, além de pedras aquecidas para massagear. Foi preciso que alguém nos enxergasse e cuidasse de nós.

Em outras oportunidades, visitamos o sítio das famílias de nossos colegas de curso, conhecemos como viviam, escutamos suas histórias e observamos como se alegravam com o simples fato de compartilharem suas vidas. A gente dedicava tempo para as pessoas e isso faz parte das práticas terapêuticas: visitar os outros. A aproximação é tão valorizada no modo de vida campesino que nossas professoras e outros terapeutas que conheço realizam seus atendimentos em suas próprias casas, incluindo o compartilhamento de seus locais de vida, refeições e outras histórias como parte dos processos terapêuticos. A saúde, nesse caso, é

produzida a partir de um cuidado que reconhece a importância do outro, onde nos colocamos disponíveis uns para os outros.

Por ocasião de nossa formatura, também fomos visitados pelos familiares de nossos colegas, que reservaram tempo para estarem lá, se importaram conosco e com o que estávamos fazendo, trazendo sentimentos de contentamento e união. Como atividade final, ficamos responsáveis por criar pequenas lembranças para serem compartilhadas com os colegas. Essas criações foram para nós mais uma forma de conexão, exigiram tempo e trabalho, não foram objetos simplesmente trocados por dinheiro, a gente queria construir significados para o outro, tocar e ser tocado.

De uma forma geral, as características dos presentes que recebemos estiveram muito ligadas aos seres não humanos, aqueles que habitavam as roças de cada um. Além disso, os trabalhos manuais e a criatividade artística marcaram as lembranças que produzimos: bonecas abayomi; comidas ancestrais como o beiju de mandioca com coco na folha da bananeira; objetos produzidos a partir do bambu como suporte para celulares, kit de massagens; plantas, argilas; preparados de ervas para banho; sementes crioulas; livros de receitas, dentre outros, compuseram uma farta cesta de presentes ritualizadamente trocados. Os trabalhos manuais, diferentemente das atividades mentais valorizadas nas escolas paulistas e as possibilidades de criação, fazem parte do repertório de estratégias de produção de saúde.

Com as vivências deste último módulo, fiquei refletindo sobre o que consideramos presente nos dias de hoje, principalmente nas cidades. Só o trabalho de fazer as embalagens, de dedicar tempo para fazer um agrado para o outro, já pode ser considerado um presente. Uma colega nos deu sementes de Ipê-Roxo como lembrança de nossa convivência. As sementes vieram numa embalagem pequena feita pela própria Dora, especialmente para ser nosso presente. Dentro dela havia um papel explicando as utilidades do Ipê-Roxo:

gera sono, ajuda a desacelerar a mente, efeitos anti-estresse, anti-insônia, calmante, antibiótico natural, e analgésico. Árvore alta com lindas flores, suas propriedades terapêuticas são encontradas nas cascas. Plante esta semente e tenha uma linda lembrança minha, e desse curso maravilhoso que fizemos juntos, que em seus caminhos floresça somente amor.

O cuidado demonstrado por nossa colega é realmente emocionante e acredito conter, assim como os outros presentes, um tipo de afeto terapêutico a partir de nossa disponibilidade de construção de vínculos. Os elementos das práticas de conexão, a saber, a coexistência multiespecífica, as ritualizações, a espiritualidade, a ancestralidade, o perdão e a

disponibilidade para o outro são eles mesmos, terapias, movimentos de produção de saúde que nos tiram de existências individuais.

4.3 O AMOR COMO PRÁTICA RELACIONAL

Quando refletia sobre o que era capaz de produzir saúde ou a cura nas experiências que tinha vivenciado no curso da escola Maju, só conseguia pensar nas maneiras de relacionamento que desenvolvemos entre nós, ao longo do ano de 2018. As sutilezas das formas de afeto e cuidado, resultaram em terapias nas quais mais do que as técnicas, o que produz saúde é a forma de relacionamento que desenvolvemos uns com os outros. A partir do que vivemos, do modo como nos tratávamos – independente do tema central do módulo – constantemente eu era levada a pensar sobre o amor.

Por outro lado, era difícil encontrar embasamento teórico para falar sobre a potência do amor, para torná-lo uma referência, não só bibliográfica, mas também para passarmos pelo Plantationoceno, sem parecer romantizar a realidade. Até que me encontrei com o pensamento de bell hooks. Em “Tudo sobre o amor: novas perspectivas” (2020), a autora traz à tona questões fundamentais que me parecem quase sempre negligenciadas pelo mundo acadêmico, como o perdão, a vida comunitária, a espiritualidade, a morte e/ou ancestralidade, dentre outras ações que desembocam na prática do amor.

Por essa via, hooks afirma que em nosso tempo, as pessoas não se debruçam muito sobre a questão do amor. Movidas pelo cinismo e pela descrença de que o amor não pode ser encontrado ou por sua associação com o romantismo e com a fantasia, falar sobre o amor não se constitui como um tema relevante para nós.

Não há muitos debates públicos a respeito do amor em nossa cultura hoje. No máximo, a cultura popular é o domínio em que nosso desejo por amor é mencionado. Filmes, músicas, revistas e livros são os locais para os quais nos voltamos para ver expressos nossos anseios amorosos. No entanto, não se trata daquele discurso de afirmação da vida dos anos 1960 e 1970, que nos instava a acreditar que “All you need is love”. Atualmente, as mensagens mais populares são as que declaram a insignificância do amor, sua irrelevância (HOOKS, 2020, p. 32).

bell hooks, por outro lado, pensa o amor como um processo transformador e desindividualizante, um caminho de cura fundamental para a construção de um mundo de coexistências. Não se trata de um amor reduzido à dedicação de energia mental e emocional para alguém, de um simples sentimento. Na verdade, a definição que queremos apresentar é aquela que traz o amor como uma prática, não um exercício qualquer, mas ações movidas por uma “vontade de nutrir nosso crescimento espiritual e o de outra pessoa” (HOOKS, 2020, p. 32) ou o que Guimarães (2019, p. 142) também chamou de Espiritualidade do Cuidado, “o ato

de considerar a legitimidade de existência do outro em uma profundidade complementar a nossa própria existência”.

Era isso o que estávamos descobrindo em Caratinga, com Maju e Mayô, aprendendo a amar de forma a só conseguir enxergar nos seres humanos e não humanos, potência. Ao passo que enxergo no outro, vejo também em mim, em uma proposta relacional de produção de saúde. Dessa forma, a (minha) cura só pode acontecer curando o outro, humano e não humano. As metodologias que envolviam sempre cuidar e ser cuidado, permitiram que isso ficasse claro. Em meu diário de campo, essa percepção está assim registrada:

Não existe cura individual. Confesso que antes pensava que para curar precisava estar curada e dessa forma, o curso seria minha cura, para que posteriormente eu estivesse apta a curar. Mas as coisas são simultâneas e para que eu me cure preciso ao mesmo tempo, curar o outro (DIÁRIO DE CAMPO, 2018).

Se as relações são justamente o lugar da cura, a produção de saúde nunca pode ser individual. Hooks argumenta em favor de uma prática amorosa incapaz de ser realizada individualmente, de maneira que os elementos presentes nas práticas de conexão campesinas são muito próximos dos elementos elencados por ela⁹⁸ para discorrer sobre o amor, estando diretamente ligados à nossa capacidade de estabelecer conexões, de não existirmos sozinhos. Assim, estabeleço essas alianças teóricas à medida em que percebo que os elementos das práticas de conexão presentes no curso da escola Maju nos levam e/ou desembocam num oceano de amor.

Conceber o amor como uma prática relacional significa dizer também que é necessário engajamento e esforço para produzi-lo, que não se trata de um produto, que existe ou deixa de existir, mas de uma construção constante. Por trás dessa concepção está o fato de que também a saúde exige uma produção, um trabalho contínuo, já que a vida está em movimento. Assim como a festa, a cura não vem pronta, não se compra na farmácia nem via convênios médicos, não se recebe como herança, não se conquista em dias no SPA. É preciso plantar, cozinhar, dançar, se movimentar, cantar, ouvir, falar, fazê-la acontecer todos os dias. A perspectiva relacional exige um trabalho de envolvimento com o mundo.

Talvez por isso faça mais sentido falar em produção de saúde do que em cura, já que é o próprio processo de vinculação aos seres e, portanto, à vida, aquele capaz de gerar saúde. Por

⁹⁸Clareza; Justiça, Honestidade; Compromisso; Espiritualidade; Valores; Comunidade; Reciprocidade; Romance; Cura, dentre outros.

esse viés, a cura seria uma ilusão, jamais estaríamos em um estado de bem-estar permanente, o que há são equilíbrios e desequilíbrios perpétuos, porque estamos vivos. Dentro dessa perspectiva, a cura não é estática, mas um processo de movimento sem fim. O desequilíbrio permanente e próprio da vida coloca a minha cura condicionada a um movimento constante de curar o outro e, também, ser curado por ele. Dentro de uma existência compartilhada, simbiótica, associativa, só posso me reequilibrar conforme o reequilíbrio dos outros, e este é um movimento que se atualiza a todo o momento.

Como se pode observar, nessas relações, o processo de vinculação aos seres gera saúde, mas também pode gerar doenças e/ou o que chamamos de desequilíbrios. As doenças são inerentes ao próprio movimento de nos relacionarmos. Por isso é interessante nesse momento tentar delinear um pouco a concepção de saúde que se apresenta a partir deste entendimento. Diferentemente da definição divulgada pela Organização Mundial da Saúde (OMS), na qual a saúde seria um completo estado de bem-estar físico, mental e social ou ainda da concepção do paradigma biomédico que pensa a saúde como ausência de doença (BATISTELLA, 2007), acredito que o que trabalhamos no curso da Escola Maju se aproxima mais de reflexões como as que foram elaboradas por Georges Canguilhem, por exemplo. De acordo com o autor:

A saúde é uma margem de tolerância às infidelidades do meio. Porém, não será absurdo falar em infidelidade do meio? (...) É claro que esse meio definido pela ciência é feito de leis, mas essas leis são abstrações teóricas. O ser vivo não vive entre leis, mas entre seres e acontecimentos que diversificam essas leis. (...) Pelo fato de o ser vivo qualificado viver no meio de um mundo de objetos qualificados, ele vive no meio de um mundo de acidentes possíveis. Nada acontece por acaso, mas tudo ocorre sob a forma de acontecimentos. É nisso que o meio é infiel. Sua infidelidade é exatamente seu devir, sua história. (CANGUILHEM, 2006, p. 78).

Ao mesmo tempo em que nos entregamos para as relações, que vemos caminho nos processos de desindividualização, assumimos também o risco de adoecermos. A doença faz parte da vida, de maneira que não é possível considerar uma existência relacional sem angústias ou conflitos e assim a saúde pode ser entendida como a nossa capacidade de enfrentar os resultados negativos de nossas biointerações. Em outras palavras, saúde é poder adoecer e conseguir sair do estado patológico através de novas relações (CANGUILHEM, 2006). Pensar a saúde dessa forma é retirar o foco somente das doenças, incorporando-as ao próprio processo de produção da saúde. Estas concepções colocam a necessidade de relacionamento como condição para uma vida com saúde, como também aprendemos na escola Maju.

É certo que sair de estados patológicos e enfrentar situações novas, depende ainda da margem de tolerância ou de segurança que cada um possui para enfrentar as tais infidelidades

do meio (CANGUILHEM, 2006). Dessa forma, a saúde também deve aparecer como um direito social capaz de garantir a todos nós condições dignas de moradia, alimentação, educação, lazer e outros tantos aspectos de nossa vida que nos fortalecem no enfrentamento e na construção de possibilidades para reagir as situações adversas pelas quais passam nossos corpos. Só é possível afirmar que um ser vivo tem saúde, “se o vincularmos ao seu meio, se considerarmos as soluções morfológicas, funcionais, vitais (e aqui acrescento sociais), a partir das quais ele responde às demandas que seu meio lhe impõe” (CAPONI, 2003, p. 57).

Dessa forma, a elaboração de respostas às demandas que o meio nos coloca está estreitamente ligada com os contextos sociais em que estamos inseridos. Quando temos esses requisitos básicos atendidos, as práticas de conexão podem ser melhor desenvolvidas, envolvendo intensa capacidade de criação. Podem existir tantas práticas de conexão, quantas forem a nossa capacidade de criá-las, de construir alianças, de forma que o que faço aqui não é um inventário com pretensões de classificação, mas um exercício de imaginar possibilidades. A liberdade e o trabalho de inventar novas práticas de conexão não altera sua capacidade de produzir saúde, à medida em que os elementos das práticas, isto é, os modos de relacionamento estejam preservados. Ao longo do curso estávamos sempre criando novas maneiras de cuidado: presentes, atividades artísticas, novas receitas...

Em minha última consulta com Rosane, terapeuta de Divino-MG, me recordo como ela buscava encontrar técnicas adequadas para os sentimentos que eu relatava no momento, utilizando um pouco de cada coisa: agulhas, um cone “hindu” para a retirada de ceras e outras impurezas do corpo, massagem, aplicação de Reiki e, por fim, pediu para que eu escolhesse um lugar em seu sítio para me sentar enquanto amassava uma mistura de terra e água com a mão, os pés na raiz de uma árvore e uma mentalização para que as coisas dessem certo. Em cada momento vez que encontro uma terapeuta campesina, elas estão criando novas formas terapêuticas, muitas vezes em parceria com outros seres vivos.

Sobre a oportunidade de criar caminhos para passar pelo Plantationoceno ou pela Intrusão de Gaia, nos termos de Stengers (2015), a autora valoriza “uma vida que explora conexões com novas potências de agir, sentir, imaginar e pensar”, o que deve servir inclusive para lidarmos com nossa saúde. Esse exercício de criação está muito voltado para a subversão de nosso papel de consumidores e a alteração do sentido de nossas vidas. Se notamos a forma como o dinheiro se insere nas práticas de saúde campesinas, percebemos o esforço para que não se tornem mais um bem de consumo. Os atendimentos têm preços muito baixos, assim como os remédios que são provenientes de suas próprias hortas, da terra ou de outras produções

artesanais (homeopáticas, carvão, florais, xaropes, alimentos). Não há venda de remédios. Ainda que tenham decidido utilizar as práticas terapêuticas como um trabalho, um meio para sobreviverem, a preocupação principal permanece sendo a saúde dos seres e uma prática amorosa e comprometida com o mundo e não o consumo.

Por esse caminho de invenção de novas práticas de conexão, as terapias campesinas buscam manter o foco nos modos de relacionamento, distanciando-se das chamadas Terapias Holísticas ou da Medicina Alternativa. Mayô cita, por exemplo, o caso da Homeopatia, que, apesar de sua proposta integradora, como técnica isolada não daria conta de tratar as doenças de nosso tempo. Me parece que o que está sendo comunicado é um sentido mais amplo para as Terapias Tradicionais, ligado ao reconhecimento do enfraquecimento de nossas relações sociais, de nossa capacidade de nos relacionarmos com a vida, e, portanto, com os outros. Sem tocarmos nessas questões, não conseguimos acessar processos de cura. Assim como na Agroecologia, nas Terapias Tradicionais entendemos que o que está doente é o modo de vida, as formas de se relacionar, de maneira que a criação de práticas de conexão deve vir acompanhada também de uma visão coletiva e compartilhada de nossas existências. Enquanto seu sentido for o consumo e não a produção da vida, continuaremos adoecidos.

Como venho argumentando ao longo de todo este trabalho, meus aprendizados de desindividualização vêm acontecendo a partir de uma inserção mais ampla no Movimento Agroecológico; no entanto, me parece que o curso de Terapias Tradicionais da escola Maju direciona suas ações diretamente para a constituição de cada sujeito, construindo uma espécie de transição agroecológica do corpo e/ou abordando a necessidade de cura de maneira mais explícita. Assim, o despertar para o outro não ocorre como uma atitude automática, de forma que se torna um ensinamento de reconexão a ser colocado em pauta e praticado em nossas escolas.

Se existe um sentido de indivíduo no curso de Terapias é aquele cujo objetivo é se relacionar para produzir a vida, aí está o significado da cura, em detrimento dos processos de individualização narrados no início do capítulo, no qual os indivíduos se formam e se constituem para o consumo. A coletividade relacional é diferente da tradição apresentada por Kehl, ao narrar a constituição do sujeito neurótico, aquele que vivencia um conflito entre a autonomia individual e o atendimento de expectativas coletivas homogêneas e pré-determinadas. A prática do amor, no sentido estabelecido por Hooks (2020), estendido a todas as formas de vida, reconstrói os laços ambientais e combate a vontade de poder e dominação presentes em uma perspectiva individual, como a do Plantationoceno.

Contar essa trajetória singular não é somente pessoalizar uma pesquisa, mas, sobretudo, tentar pensar as consequências e caminhos de uma geração inteira atravessada pelas imposições de se tornar um sujeito burguês, para muito além de minha própria constituição individual. Por outro lado, o esforço de desindividualizar, de sair de meus próprios pensamentos, através da invenção de práticas de conexão e outros modos de convivência, especialmente com os não humanos, subverte a lógica competitiva pela qual por um lado fui formada, transformando meu corpo e reposicionando o meu habitar o mundo.

Assim, não posso deixar de dizer que quando estou pensando na doença e na produção de saúde, estou pensando em nós, sujeitos urbanos. Nós, que nos tornamos indivíduos. Estou pensando naquelas pessoas que, em Vitória, vivem em apartamentos da Praia do Canto ou de Jardim da Penha e que não fazem a menor ideia do que seja viver uma vida na qual o consumo não seja o objetivo final, que não sabem das possibilidades de viver de outra maneira, de construir outros mundos e cosmologias e que, dessa forma, desconhecem a experiência de habitar um mundo no qual a coexistência é condição da vida, um mundo que é, sobretudo, vivo. É para nós que escrevo esta tese. Precisamos dessas descobertas para passar pelo Plantationoceno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando me perguntava sobre o que os camponeses fazem ao pensamento, não sabia exatamente que chegaria neste lugar. O que sabia era que o efeito relacional desses encontros tinha uma capacidade imensa de transformação e indicava caminhos para vivermos melhor diante do contexto colocado pelo Plantationoceno. Com isso, eu posicionava a problemática ecológica como um ponto de partida importante, não unívoco, mas transversal a todos os outros (GUATTARI, 2012). Era isso o que a princípio me estava disponível.

As maneiras como se produziam esse efeito relacional, no entanto, só me foram melhor apresentadas através do exercício de produção deste texto, de modo que, muitas vezes, foi só depois de escrever que pude identificar com mais nitidez o que pretendia dizer, realizando verdadeiras descobertas e novos aprendizados. Para a antropóloga Marilyn Strathern (2017, p. 312), “em vez de ser uma atividade derivada ou residual, como se pode pensar de um relatório ou reportagem, a escrita etnográfica cria um segundo campo”, já que a vida continua em movimento e nós, continuamos a nos relacionar. Dessa forma, não há conhecimento prévio do lugar de chegada, não há certezas, não há planejamento que seja possível.

O investigador não conhece de saída toda a série de fatores relevantes na análise final, nem, de fato, toda a série de análises relevantes para a compreensão do material que já ocupa suas notas e textos (idem *ibidem* p. 316). [...] Não saber o que se vai descobrir é, evidentemente, uma verdade da descoberta. Mas tampouco se sabe o que em retrospecto vai se mostrar significativo, pelo fato de que a significância é adquirida na escrita posterior, na composição da etnografia como uma descrição feita depois do evento (STRATHERN, 2017, p. 320).

Tal concepção está baseada nas interações que vão se desenrolando após os trabalhos de campo, na vida que vai acontecendo, nos novos entrelaçamentos de trajetórias e relações que transformam também nossas maneiras de relacionamento com o que foi vivenciado anteriormente. “(...) de volta para casa o(a) pesquisador(a) de campo vê seus companheiros se sentarem lado a lado com uma sociedade de pessoas inteiramente outra” (STRATHERN, 2017, p. 312), tornando imprevisíveis os resultados finais da análise. Por meio da escrita, construímos o que Marilyn Strathern (2017) chama de momento etnográfico, isto é, a junção entre o que é

entendido no momento da observação em campo e a necessidade de entender, trabalhada durante o exercício de produzir um texto⁹⁹.

De certa maneira, penso também ser esse o sentido dos SF de Donna Haraway (2016), os quais me propus a exercitar no início deste texto: ao contar histórias, realizo uma espécie de atividade especulativa a partir do emaranhado de relações com as quais estive envolvida, sem saber de antemão onde poderiam desembocar. Escrevendo, vou conhecendo o que tinha para falar, questionando, assim, os resultados pré-determinados dos quais muitas vezes se beneficia a ciência.

Entretanto, tais efeitos relacionais só são possíveis quando vivemos (e pesquisamos) considerando a importância da relacionalidade. Nesse ponto está a minha principal afirmação e descoberta neste trabalho, a saber, a de que a relacionalidade está presente no modo de vida campesino e é a base para qualquer processo de transição agroecológica. A partir desta tese é que podemos tratar seus desdobramentos.

Como vimos, um dos primeiros aspectos da relacionalidade é perceber-nos vivos para assim nos sentirmos sensíveis às vidas dos outros, humanos e não humanos. Quando percebemos que a vida atravessa diferentes corpos, nossa relação com eles adquire sentido, e é a partir disso que deveria ser possível construir significados para as condições humanas. A humanidade diz respeito ao próprio fato de estarmos vivos – nós e eles – e é o que restabelece a dignidade de todas as formas de vida, atribuindo a tudo o que vive uma condição social de pessoa (VIVEIROS DECASTRO, 2013). Além disso, reconhecer que o outro está vivo, dizer que é humano é também dotá-lo da capacidade de ação.

Se o outro está vivo, é humano e tem agência, é preciso então se relacionar com ele. Nesse sentido, processos de transição agroecológica são aqueles que buscam criar e explorar novas conexões ou ainda dar ênfase para aquelas que já existem. Se o modo de vida campesino é relacional, a transição agroecológica diz respeito a práticas que justamente possibilitem aos seres vivos a experiência da coexistência. A partir desse caráter relacional, algumas características comuns a processos de transição agroecológica se apresentam:

⁹⁹De fato, tantas coisas acontecem entre o campo e a escrita, ao longo dos vários anos em que passamos por um curso de doutorado – especialmente quando as condições de pesquisa nos obrigam a incorporar outras atividades, muitas vezes extenuantes e distantes do tema de estudo –, influenciando as reflexões produzidas. No meu caso, esses momentos precisaram ser divididos principalmente com a docência na rede pública de ensino do Espírito Santo, transformando a pesquisa (e a escrita) naquilo que é possível de ser feito a partir de uma vida em movimento.

- a) Todo processo de desindividualização, como é o caso da transição agroecológica, é um trabalho, porque exige que nos relacionemos. Daí também a constatação de que a impossibilidade de sermos indivíduos, transforma a própria vida em uma tarefa em detrimento de um ideal de conforto – baseado no individualismo – do qual se exclui a necessidade de produção de nossas existências, como se tudo viesse sempre pronto. Nesse sentido, percebemos que a humanidade é uma construção e que a identidade humana é estabelecida por realizações produtivas;
- b) A tarefa da vida ou de qualquer processo de transição agroecológica nunca estará plenamente concluída, senão que deve ser permanentemente produzida. Enquanto houver vida, haverá interação e, portanto, movimento e trabalho contínuos. Nesse sentido, não podemos atribuir à transição agroecológica uma dimensão linear de evolução, mas reconhecer que depende das interações e pontes possíveis de serem estabelecidas em cada momento para cada ser. Dizer isso significa pensar que é mais importante buscar a relacionalidade do que propriamente alcançá-la de forma absoluta. Por isso, em muitos casos, observamos sempre retrocessos e avanços. Essa conclusão está de acordo também com as constatações de Teixeira *et al.* (2018, p. 14, tradução nossa):
- Na verdade, transições agroecológicas podem ser entendidas também como um processo no qual agricultores se movimentam ao longo de um *continuum* infinito, e por isso é difícil desenhar uma linha afiada que separe agricultores agroecológicos de não agroecológicos, assim como um ponto final de transição específico. Em nosso estudo, isso é evidenciado pelos limites difusos entre agricultores convencionais, tradicionais e agroecológicos.
- c) Ainda que não seja um processo milimetricamente definível, é possível perceber que a transição agroecológica adquire sentido por meio de cosmologias que se desmancham, de maneira que sua relevância e necessidade estão ligadas à existência de modos de vidas que vão sendo atacados e destruídos pelo individualismo antropocêntrico e nos quais, ao mesmo tempo, resistem resquícios de relacionalidade. A depender do contexto da comunidade, grupo social etc., esses resquícios podem ser mais ou menos intensos, mas são eles que nos dão alguma orientação para a condução de processos de transição agroecológica, situados entre estes dois polos (Revolução Verde x Agroecologia; Consumo x Cultivo; Indivíduo x Coletivo etc.). Em todos os capítulos deste trabalho, podemos notar essa afirmação;

- d) Se a relacionalidade diz respeito a um emaranhado de agências em interação, sua dimensão de imprevisibilidade está sempre presente, como já foi dito por diversas vezes. Assim, as maneiras como se realizam processos de transição agroecológica são infinitas, suas possibilidades estão sempre abertas e os “agricultores diferem em suas estratégias de manejo, práticas e princípios” (TEIXEIRA *et al.*, 2018, p. 14). O que se pode afirmar é que “agricultores identificados como agroecológicos normalmente têm forte envolvimento em redes compostas por organizações campesinas, universidades e organizações não governamentais” (2018, p. 14), além das redes multiespécies. Tais afirmações explicam também a variedade de situações apresentadas nos capítulos anteriores, nos quais determinados aspectos relacionais da vida ficam mais ou menos evidentes.

Esse último item nos mostra ainda que a relacionalidade pode se constituir em diferentes lugares e situações. Quando se fala em transição agroecológica, normalmente os elementos que vêm à tona estão ligados à substituição de insumos, à diversificação da produção, talvez à constituição de redes de comercialização agroecológicas... Entretanto, processos de transição agroecológica são aqueles nos quais se trabalha para restabelecer qualquer dimensão de relacionalidade perdida, de forma que esses movimentos podem fortalecer ainda mais os aspectos produtivos. A transição agroecológica é a recuperação de conexões, e enxergá-la por esse viés é realizar uma tentativa de ampliação do conceito.

Foi dessa maneira que busquei pensar o estabelecimento de relações a partir de três diferentes lugares: na Comunidade São Pedro de Cima, no Assentamento Padre Jésus e na Escola Maju de Saberes Tradicionais. Faço agora uma breve recapitulação das maneiras de relacionamento encontradas em cada um deles, ainda que muitos aspectos sejam comuns a todos eles.

No segundo capítulo “Agroecologia no quilombo de São Pedro de Cima: trajetórias de vida e conhecimento”, a relacionalidade se manifesta pela valorização da história do povo negro, pela retomada de sua humanidade através da apropriação da identidade quilombola, reforçada pela ligação dos habitantes da comunidade com a terra. A dignidade das populações quilombolas devolve a elas o direito de visibilidade social, dentro e fora do Movimento Agroecológico. Além disso, a maneira como se relacionam com humanos e não humanos é sempre no sentido de retribuir essa visibilidade, dando atenção para tudo o que vive, como faz Seu Antônio Dorico – com suas práticas de conexão – e como fazem também as mulheres que

cozinham na celebração de seu centenário, ao se contraporem ao individualismo antropocêntrico das pessoas da cidade.

Para o modo de vida campesino quilombola, a convivência com outras formas de vida e a proximidade com a terra constituem um tipo de atividade laboral cujo objetivo principal é produzir a vida, como bem nos ensina Seu Antônio Dorico quando exalta o trabalho na roça. Seu Antônio é fonte de força e inspiração para a tarefa de ter que produzir a vida. A própria necessidade de construir uma festa se torna uma demonstração do trabalho que é produzir a própria vida, com o estabelecimento de parcerias e redes multiespecíficas que nos mostram como celebrar também é uma forma de viver (bem).

Este é justamente o tema dos processos de transição agroecológica do capítulo 3: “Festejar para passar pelo Plantationoceno: transição agroecológica da alimentação na festa da Fogueira de São Pedro em Espera Feliz/MG”, no qual a transformação do cardápio festivo se torna uma maneira de ampliar as conexões, substituindo o consumo por relações multiespecíficas. Através da realização de uma festa de mais de 40 anos, os campesinos nos mostram que o ato de festejar também é uma prática relacional e/ou um pretexto para estar junto, exigindo trabalho e, portanto, uma produção coletiva¹⁰⁰.

No último capítulo “Terapias campesinas de produção de saúde”, a vivência com agricultores mostra que a transição agroecológica pode ser pensada também a partir de um corpo que se desindividualiza. Ao perceber-nos vivos, procuramos o apoio de outras vidas para produzir nossa saúde, constituindo um entendimento relacional e/ou processual para a cura. Para isso, os campesinos (re)inventam suas práticas de conexão, cujos elementos constituidores/modos de relacionamento têm sempre o objetivo de estabelecer pontes de diálogo entre as mais diferentes formas de vida, resultando no exercício do amor como uma experiência humanizadora. Assim como a vida e a festa, a cura não é um produto que já vem pronto, mas uma realização que demanda trabalho constante.

A consideração da importância deste trabalho de se relacionar com o outro, conforme já identifiquei em outros momentos, é também uma forma de nos colocar limites expressados pela condição da morte. Como aponta Rabello (2017, p. 144), “É impossível pensar a subjetividade sem este lugar do outro que nos arranca permanentemente de nós mesmos, incitando a

¹⁰⁰Através das histórias contadas neste capítulo é possível tornar ainda mais nítida a importância do acesso à terra para o estabelecimento de práticas relacionais e, portanto, para a realização de processos de transição agroecológica.

processualidade do ser”. De um jeito ou de outro, a morte sempre aparece, representando um certo tipo de desconforto para aqueles que não estão acostumados com as transformações que uma vida relacional nos proporciona. Seu Antônio Dorico, ao contrário, nos convida a acolher nossa finitude com alegria e compreensão, e o curso de terapias ensina que a ancestralidade é uma forma de reconhecer a presença da energia e dos saberes dos mortos entre nós.

Em todos os capítulos, as histórias de relacionalidade transformam e ampliam meu entendimento sobre o que se pode considerar como processos de transição agroecológica: o reconhecimento quilombola, a festa, a desindividualização de um corpo, dentre tantas outras possibilidades que ficam abertas para que possamos compor com os outros. Além da liberdade de criação do pensamento, acredito que esses entendimentos me foram possíveis também por conta do olhar de alguém que vive um processo mais avançado de passagem da natureza para a cultura, alguém que cresceu nas grandes cidades, e agora percebe os resquícios de relacionalidade com mais atenção e detalhamento porque precisa se modificar.

Para mim, o sentido da objetividade e, portanto, da produção de qualquer conhecimento, em tempos de Plantationoceno, reside na sua capacidade de transformação. Para isso, é preciso se implicar, demonstrando de que formas as experiências sociais que produzem a catástrofe, tocam em nós, perpassam nossas trajetórias de vida. Sem refletirmos sobre nossas próprias práticas, a catástrofe parece distante, alheia à nossa própria forma de viver. Com este trabalho, venho descobrindo e trabalhando para aceitar que só sei fazer ciência dessa maneira. De longe, observo os colegas pesquisadores que optam por habitar uma zona de conforto, na qual parece que está tudo bem, mantendo distância entre o que fazem na Universidade e seus processos pessoais.

Nesse sentido, entre os processos de transição agroecológica que busquei narrar, não gostaria que as mudanças em minha própria vida passassem despercebidas. Se o objeto tem agência, ele deixa de ser objeto, age sobre nós e, por isso, as diferentes maneiras de realização da transição agroecológica estão sempre ligadas à nossa própria transformação. Assim sendo, a escrita deste trabalho inclui também uma produção de conhecimento que conta um processo de transição agroecológica pessoal. Se o outro não é um objeto estático, fixo, inerte, a objetividade do conhecimento deve morar em outro lugar.

Ao longo desses caminhos de pesquisa e autorreflexão, aprendi, por exemplo, que para melhorar a questão de meus distúrbios alimentares, com os quais venho convivendo há muito tempo, seria preciso, dentre outras coisas, o esforço de cozinhar (de preferência junto), escolher

e diversificar os alimentos, ir à feira e, quem sabe, passar a plantar meus próprios alimentos. Paulão sempre diz: “Mariana, quando chegou aqui (na Comunidade de São Pedro de Cima), só comia arroz, feijão, carne e uns biscoitos”. Me recordo como foi sentir pela primeira vez o sabor da abóbora, já com mais de 20 anos. Em 2020, comprei um pequeno pedaço de terra, o lugar onde posso, pouco a pouco, experienciar aprendizados que não me foram oferecidos anteriormente, aproximando-me da terra e de outras formas de relacionamento com os não humanos.

Para além dessas questões pontuais, tratam-se de mudanças nos modos como olho para o mundo, como me relaciono com ele. O contato com o Movimento Agroecológico tem me feito deslocar os pensamentos e compreender que os saberes mais necessários para viver são aqueles capazes de produzir a vida, algo em que precisamos nos empenhar todos os dias, como sinto quando estou capinando os matos na nova roça. Essa percepção não estava dada para mim de antemão, mas é fruto dos encontros com os camponeses e das reflexões proporcionadas pela tarefa de produção de um trabalho acadêmico.

Quando releio o início deste texto e identifico alguns dos motivos que me fizeram pedir demissão da UEMG, por exemplo, penso que estavam justamente ligados a uma concepção da vida como um produto, ao invés de um processo em construção. O próprio exercício da escrita é também transformador e me permite distinguir pontos em que preciso avançar mais em meu caminho de transição agroecológica, um percurso sem fim, cheio de avanços e retrocessos. Por este lado, a produção do conhecimento assume uma direção na qual é possível compreender o mundo a partir da compreensão de si mesmo e vice-versa, possibilitando a realização plena da experiência humana.

Donna Haraway traz para essa discussão a ideia dos saberes localizados ou a tentativa de situar o conhecimento (HARAWAY, 1995). Nem totalização, nem relativismo, mas uma perspectiva parcial, localizada, um conhecimento que se responsabiliza com sua produção porque está identificado:

Saberes localizados requerem que o objeto do conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela, ou um terreno, ou um recurso, e, finalmente, nunca como um escravo do senhor que encerra a dialética apenas na sua agência e em sua autoridade de conhecimento ‘objetivo’. A observação é paradigmaticamente clara nas abordagens críticas das ciências sociais e humanas, nas quais a própria agência das pessoas estudadas transforma todo o projeto de produção de teoria social. De fato, levar em conta a agência dos ‘objetos’ estudados é a única maneira de evitar erros grosseiros e conhecimentos equivocados de vários tipos nessas ciências (HARAWAY, 1995, p. 36).

A objetividade se coloca, então, na própria relação e nos efeitos transformadores que dela advêm. Além disso, a tentativa de situar o conhecimento e contar histórias de minha própria transição agroecológica é uma tentativa de gerar para outras pessoas a possibilidade de dizer “eu também”, de suscitar o que já foi experimentado, de encontrar pontos em comum, sem que isso seja vulgarmente classificado como “conversa fiada”. “Poder sentir e dizer junto: isto importa. Poder fazer disto toda uma história” (STENGERS; DESPRET, 2011, p. 36). É isso o que essas autoras chamam de transformar o pessoal em político, valorizando também as histórias da pesquisadora.

Ao invés de operar nossos pensamentos com o estabelecimento de verdades únicas (universais) ou, por outro lado, considerar a existência de diferentes versões (particularidades), trabalhemos para a construção de redes de conexão, para a criação. Nesse caso, provar se uma hipótese é falsa ou verdadeira, ter que nos decidir por isto ou aquilo, como fazemos, não parece fazer muito sentido, mas dialogar sobre, sim. “A multiplicidade das versões não é mais o que se trata de ultrapassar, nem tampouco aquilo que é preciso limitar-se a constatar. Uma versão reenvia sempre à existência das outras, daquelas que não contam a mesma história, ou que a fazem variar” (STENGERS; DESPRET, 2011, p. 43). Deslocando o lugar da objetividade do conhecimento, a gente pode se colocar nos processos de pesquisa, não tem mais que se esconder atrás das máscaras acadêmicas.

Em minha perspectiva teórica, o interesse acadêmico vem de um tipo de envolvimento com o mundo e a produção do conhecimento é o resultado dos caminhos percorridos pela pesquisadora em sua trajetória de vida, já que “se mover, conhecer e descrever não são operações separadas que se seguem umas às outras em série, mas facetas paralelas do mesmo processo – aquele da vida mesma. É movendo-nos que conhecemos, e é movendo-nos também que descrevemos”. (INGOLD, 2015, p. 13). Tim Ingold denomina esse processo de “trazer as coisas de volta à vida”, porque é também uma forma de acompanhar os percursos e a história das pessoas, dos seres e das situações que os trouxeram até o lugar onde estão.

O desafio da construção desse tipo de conhecimento localiza-se, para mim, na elaboração de uma escrita que consiga dar conta das passagens de uma vida em movimento, contando histórias de momentos diversos de encontro e trocas de experiências, situações cotidianas que devem resistir à organização lógica e coerente de um texto para que possam se manter vivas. Talvez também por isso eu tenha me preocupado menos com a explicitação de teorias, com definições conceituais muito precisas ou com a repetição de estados da arte em detrimento de avançar nas reflexões e acompanhar os lugares para onde a escrita poderia me

levar. Sinto como se as teorias e leituras estivessem dissolvidas em mim, misturadas ao que vivenciei, e a forma como são digeridas aparecessem implícitas neste texto. Desconfio, aliás, que a compreensão da realidade não seja uma coisa exata, mas sobretudo intuitiva.

Este percurso está ligado ainda a uma busca pessoal de criar um caminho próprio dentro da Universidade, de fazer uma história coletiva de produção do conhecimento (STENGERS; DESPRET, 2011). O contato com perspectivas relacionais de existência, como é o caso do campesinato, produz efeitos sobre as formas como elaboramos nossos saberes acadêmicos que não podem mais ser pensados em uma única via, mas sempre como relações. Por isso, enfatizei tanto seu caráter compartilhado: estar junto, ler junto, conversar, organizar práticas coletivas de produção do conhecimento como os Intercâmbios de Saberes ou os encontros do GeQa, dentre tantas outras possibilidades que colocam também a produção do conhecimento em transição agroecológica.

Para passarmos pelo Plantationoceno, a relacionalidade campesina pode ser assumida como um exemplo que permite, das mais variadas maneiras, a existência de uma ampla diversidade de espécies e formas de vida, propondo-se a compor com elas. Contar essas histórias nos serve como uma inspiração, como possibilidades de inventar, adaptar e subverter o individualismo antropocêntrico a partir de experiências locais e/ou construções práticas e coletivas. Não se trata de um modelo, já que “a produção do mundo comum que a Intrusão de Gaia exige de nós não pode se dar pela subsunção da diversidade cosmo-ontológica que reduziria a Terra a um único modo de existir” (COSTA, A. C., 2019, p. 122), mas da capacidade de criação e fortalecimento de experiências de transição agroecológica que podem ser suscitadas a partir destas histórias.

Quando reconheço os saberes campesinos, afirmando a ideia de que detêm conhecimentos importantes para vivermos a época plantationocênica, não quero, portanto, dar a esses grupos um estatuto de exclusividade, excluindo outros caminhos possíveis. Tampouco colocá-los em uma posição de salvação, responsabilizando-os pela conservação ambiental, que deve ser um compromisso coletivo. Minha intenção se alinha às potencialidades suscitadas pela construção do Movimento Agroecológico, de se engajar em “experimentações que buscam criar, a partir de agora, a possibilidade de um futuro que não seja bárbaro”, escolhendo modificar nossa maneira de viver efetiva, política e cientificamente (STENGERS, 2015, p. 14). Estou certa de que o caminho está ligado à nossa capacidade de estabelecer relações com a vida, decidindo-nos por sua produção.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- ALTIERI, Miguel. **Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável**. 3. ed. São Paulo: Expressão popular, AS-PTA, 2012.
- AMARAL, Rita. **Festa à brasileira: significados do festejar, no país que “não é sério**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- ANZALDUA, Gloria. La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 320, 2005.
- ARANTES, Ana Claudia Quintana. **A morte é um dia que vale a pena viver**. Rio de Janeiro: Sextante, 2019.
- ARENDETT, Hannah. Eichmann em Jerusalém : um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- BARBOSA, Sara *et al.* Quem educa a quem? A Troca de Saberes em Viçosa. **Cadernos de Agroecologia**. v. 12, n. 1, 2017. Disponível em: <http://revistas.aba-agroecologia.org.br/index.php/cad/article/view/22327>. Acesso em: 24 set. 2019.
- BATISTELLA, Carlos Eduardo Colpo. Abordagens contemporâneas do conceito de saúde. In: FONSECA, Angélica Ferreira; CORBO, Ana Maria D’Andrea (Orgs.). **O território e o processo saúde-doença**. Rio de Janeiro: EPSJV/FIOCRUZ, 2007.
- BONOMO, Mariana. **Identidade social e representações sociais de rural e cidade em um contexto rural comunitário: campo de antinomias**. 2010. 469 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Zouk, 2011.
- CADERNO DO PARTICIPANTE DO CURSO INTERFACES ENTRE CULTURA E AGROECOLOGIA: TERRITÓRIOS, CAMPESINATO E POVOS TRADICIONAIS, 2015. Projeto Ecoar Práticas, Ciências e Movimento da UFV. NEA ÉWE/UFJF. Comboio Agroecológico do Sudeste (MDA/CNPq). Edital 81 MCTI/MAPA/MDA/MEC/MPA/CNPq, 2015.
- CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CAPONI, Sandra. A saúde como abertura ao risco. In: CZERESNIA, Dina; FREITAS, Carlos Machado de. (Orgs.). **Promoção da saúde: conceitos, reflexões e tendências**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003.
- CARNEIRO, Leonardo de Oliveira. Viajando por territórios quilombolas da atualidade: Reflexões sobre processos etnoterritoriais. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010.

Disponível em: <https://www.ufjf.br/nugea/files/2010/09/viajando.pdf>. Disponível em: 10 jan. 2019.

CHIANCA, Luciana. Quando o campo está na cidade: migração, identidade e festa. **Sociedade e Cultura**, v. 10, n. 1, p. 45-59, 2007.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família**: sociabilidade, territórios de 150 parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ; Núcleo de Antropologia da Política, 2003.

COX, Monica. Revolução Verde. In: CALDART Roseli *et al.* (Orgs.). **Dicionário de Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

COSTA, Alexandre Araujo. O nome não é “Ajuda Humanitária”, é dívida climática. **O que você faria se soubesse**, Fortaleza, 2019. Disponível em: <http://oquevocefariasesoubesse.blogspot.com>. Acesso em: 16 set. 2019.

COSTA, Alyne de C. **Guerra e paz no Antropoceno**: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour. 2014. 133 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2014.

_____. **Cosmopolíticas da Terra**: Modos de existência e resistência no Antropoceno. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2019.

DANOWSKI, D., CASTRO, E. V. **Há mundo por vir?!**: ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.

DANTAS, Thaís da Silva. **Desafios da agricultura familiar camponesa e estratégias de resistência territorial na Comunidade São Pedro de Cima**. 2011. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

DESPRET, Vinciane. **O que diriam os animais se...** Caderno de Leituras n.º 45. Belo Horizonte: Chão de feira, 2016.

ESCOLA Maju dos Saberes Tradicionais. Apostila de Geoterapia. Caratinga, 2018. (Impresso).

FARIA, Mariana Vilhena de *et al.* Intercâmbios Agroecológicos: o movimento agroecológico na Zona da Mata e um outro olhar sobre a questão ambiental. In: CRUZ, Inácio Manoel Neves Frade da *et al.* (Orgs.). **Entre menosprezo e aversão e esquecimento**: religiosidades, movimentos sociais e ecologia na zona da mata mineira. Juiz de Fora: Editar, 2015.

_____. “Produzir espaços” – percursos e encontros de trajetórias do movimento agroecológico com a comunidade quilombola do Córrego da Pimenta em Orizânia/MG. Anais do VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária, IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária: Curitiba, 2017.

_____. Transformações da roça: cozinha e práticas alimentares em uma festa quilombola. *In*: ReACT – Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, v. 4, n. 4, Florianópolis. *Anais* [...]. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.

GOMES, João Carlos Costa; ASSIS, William Santos. **Agroecologia: princípios e reflexões conceituais**. 2. ed. Embrapa. Brasília: Associação Brasileira de Agroecologia, 2013.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Geografia e Modernidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 2012.

_____; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

GUIMARÃES, Carolina de Carvalho Duarte. **A cultura do cuidado: narrativas de reencatamento do mundo**. 2019. 198 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

HARAWAY, Donna J. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

_____. **Staying with the trouble: making Kin in the Chthulucene**. Durham and London: Duke University Press, 2016.

_____; AZERÊDO, Sandra. Companhias multiespécies nas naturezaculturas: uma conversa entre Donna Haraway e Sandra Azerêdo. *In*: MACIEL, Maria Esther (Org.). **Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica**. Florianópolis: EdUFSC, 2011

_____; TSING, Anna. **Reflections on the Plantationocene: a conversation with Donna Haraway and Anna Tsing**. Edge Effects: Center for Culture, History, and Environment Nelson Institute, University of Wisconsin-Madison, 2019.

hooks, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2020.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, 33(1): 6-25, 2010.

ITABORAHY, Nathan Zanzoni. **Interações Agroecológicas: a Comunidade de São Pedro de Cima em Movimento**. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LA BELLE VERTE (Turista Espacial). Direção: Coline Serreau. França: Les Films Alain Sarde, 1996.

LAGROU, Elsje; BELAUNDE, Luisa Elvira. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. **Revista de Antropologia & Sociologia**, v. 1, n. 2, 2012.

LANNA, Ana Lúcia Duarte. **A transformação do trabalho**: a passagem para o trabalho livre na Zona da Mata Mineira, 1870-1920. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. 2. ed. 1ª reimp. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.

LEAL, Halina. Feminismo Negro. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 6 n. 3, p. 16-23, 2020.

LEFEBVRE, Henri. **La producción del espacio**. Madrid: Capitán Swing, 2013.

LEOPOLDO, Dayana Francisco. **Comunidade quilombola São Pedro de Cima (MG): arenas políticopedagógicas e seus sujeitos**. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **MANA**, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

LOVELOCK, James. O que é Gaia. *In*: NICHOLSON, Shirley.; ROSEN, Brenda (Orgs.). **A vida oculta de Gaia: a inteligência invisível da Terra**. São Paulo: Gaia, 1998.

MASSA, Françoise. **Um francês no Vale do Carangola**: Alexandre Bréthel, farmacêutico e fazendeiro (pesquisa sobre sua correspondência brasileira, 1862-1901). Belo Horizonte: Crisálida, 2016.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MERCADANTE, Paulo. **Os sertões do Leste. Estudo de uma região**: a mata mineira. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

_____. **Crônica de uma comunidade cafeeira**: Carangola, o vale e o rio. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1990.

MOREIRA, Rodrigo Birck; PERETI, Emerson. A árvore do esquecimento e as tentativas de destruição da memória afrodiaspórica. **Revista UNIABEU**, v. 13, n. 33, jan./jun. 2020.

O QUE é a ANA? Articulação Nacional de Agroecologia, 2021. Disponível em: <https://agroecologia.org.br/o-que-e-a-ana/>. Acesso em: 26 mar. 2021.

ORSI, Timothy Ongaro. **Estratégias territoriais contemporâneas de uma comunidade remanescente de quilombo**: análise de um agroecossistema em transição agroecológica - São Pedro de Cima, Divino/MG. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

PLOEG, Jan Douwe Van Der. **Camponeses e Impérios Alimentares**: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

POLLAN, Michel. **O dilema do onívoro**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2007.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

RABELLO, Ernesto Grillo. **Cultivar uma prática de si no contemporâneo**: yoga, um êthos. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SANTOS, Antonio Bispo. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília, 2015

_____. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, 2018.

_____. Modos quilombolas. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 9, p. 58-65, 2016.

SILVA, Breno de Mello *et al.* Agroecologia: integrando a propriedade e construindo uma vida mais feliz. Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA-ZM): Viçosa, 2006. (Cartilha de elaboração coletiva).

SILVA, Renata Maldonado da.; BOROWSKI, Michele Marques. A implantação do Reuni na UFF: ampliação de direitos ou precarização do ensino superior?. **Regae**, Santa Maria, v. 7, n 16, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. Espantando a miséria. **O Globo**, 2017. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/espantando-miseria-21909499>. Acesso em: 29 jul. 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Morula Editorial, 2020.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2003

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**: resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____; DESPRET, Vinciane. Les faiseuses d'histoires: ce que les femmes font à la pensée. Paris: La Decouverte/ Les Empecheurs de penser em rond (As fazedoras de história. Livre

tradução do grupo de orientação coletiva PesquisarCom/UFF, coordenação professora Márcia Moraes, 2011).

STRATHERN, Marylin. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista – um sobrevoo. **Revista Ponto Urbe** [Online], v. 4, 2009. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1468>. Acesso em: 22 jul. 2021.

TARDE, Gabriel. **Fragmento de história futura**. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2013.

TEIXEIRA, Daniel. **Comunidades em movimento**: etnografia de prosa e mobilidade entre pequenos agricultores de café na Zona da Mata de Minas Gerais. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

TEIXEIRA, Heitor *et al.* Understanding farm diversity to promote agroecological transitions. **Sustainability**, v. 10, p. 4337, 2018.

TEIXEIRA, Tiago. **Tecendo trajetórias identitárias**: Universidade Federal de Juiz de Fora em interação com a comunidade quilombola de São Pedro de Cima. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

VALVERDE, Orlando. Estudo regional da Zona da Mata de Minas Gerais. **Revista Brasileira de Geografia**, v. 20, n. 1, 1958.

VILLAR, Juliana Padula. **Práticas e saberes pela Agroecologia no Assentamento Padre Jéus em Espera Feliz-MG**. 2014. 92 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 8, n.1, 2002.

_____. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, 2012.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 5. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WEZEL, Alexander *et al.* Agroecology as a Science, a movement and a practice: a review. **Agronomy for Sustainable Development**, v. 19, n. 4, 2009.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Preventing suicide: a global imperative. Geneva: WHO, 2014. Disponível em: <https://www.who.int/publications/i/item/9789241564779>. Acesso em: 28 nov. 2020.

ZANELLI, Fabricio Vassali. **Educação do campo e territorialização de saberes**: contribuições dos intercâmbios agroecológicos. 2015. 160 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2015.

_____. *et al.* Intercâmbios agroecológicos: aprendizado coletivo. **Informe agropecuário**, Belo Horizonte, v. 36, n. 387, 2015.

ZWETSCH, Ramiro. Ritualizar a vida: Luiz Antonio Simas prepara livro sobre Maracanã e crê na festa como meio de reencantar mundo pós-Covid-19. **Ecoa Uol**, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/reportagens-especiais/luiz-antonio-simas-prepara-livro-sobre-maracana-e-cre-na-festa-como-meio-de-reencantar-mundo-pos-covid-19/#page12>. Acesso em: 29 jul. 2021.