



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

TESSY PRISCILA PAVAN DE PAULA RODRIGUES

**PEDAGOGIA DOS CORPOS VIVOS:
RELAÇÕES ENTRE EDUCAÇÃO POPULAR,
AGROECOLOGIA E CAMPONESES EXPERIENTES DE
DIFERENTES GERAÇÕES**

JOÃO PESSOA-PB

2021

TESSY PRISCILA PAVAN DE PAULA RODRIGUES

**PEDAGOGIA DOS CORPOS VIVOS:
RELAÇÕES ENTRE EDUCAÇÃO POPULAR,
AGROECOLOGIA E CAMPONESES EXPERIENTES DE
DIFERENTES GERAÇÕES**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, na Linha de Pesquisa Educação Popular, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Profº. Drº Luiz Gonzaga Gonçalves

JOÃO PESSOA-PB

2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

R696p Rodrigues, Tessy Priscila Pavan de Paula. Pedagogia dos corpos vivos : relações entre educação popular, agroecologia e camponeses experientes de diferentes gerações / Tessy Priscila Pavan de Paula Rodrigues. - João Pessoa, 2021. 320 f. : il.	
Orientação: Luiz Gonzaga Gonçalves. Tese (Doutorado) - UFPB/CE.	
1. Educação de grupos - Educação popular. 2. Agroecologia. 3. Camponeses experientes. I. Gonçalves, Gonzaga. II. Título.	Luiz
UFPB/BC	CDU 376.7(043)

TESSY PRISCILA PAVAN DE PAULA RODRIGUES

**PEDAGOGIA DOS CORPOS VIVOS:
RELAÇÕES ENTRE EDUCAÇÃO POPULAR, AGROECOLOGIA E
CAMPONESES EXPERIENTES DE DIFERENTES GERAÇÕES**

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Luiz Gonzaga Gonçalves (UFPB)
(Orientador)

Prof^a. Dr^a. Laís Silveira Fraga (UNICAMP)
(Examinadora Externa)



Prof. Dr. Wilon Mazalla Neto (UFRB)
(Examinador Externo)



Prof^a. Dr^a. Albertina Maria Ribeiro Brito de Araújo (UFPB)
(Examinadora Interna)



Prof. Dr. Severino Bezerra da Silva (UFPB)
(Examinador Interno)



Prof. Dr. Marcelo de Albuquerque Vaz Pupo (UNIPAMPA)
(Examinador Externo- Suplente)

Prof. Dr. Alexandre Eduardo de Araújo (UFPB)
(Examinador Interno – Suplente)

AGOSTO/2021

DEDICATÓRIA

Para todes que com seus corpos vivos produzem a comida nutritiva que chega à nossa mesa. À minha mãe, encantada, que me indicou caminhos. À Luna, por iluminá-los em tempos de brumas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as forças que ainda não compreendo bem, mas que sinto e honro. Axé!

À minha família, que nunca deixou de me apoiar e se alegrar a cada etapa vencida, apesar da minha dificuldade em explicar todas as vezes que me perguntavam: “vai ser doutora de que mesmo?”, “e faz o que depois?”. Mesmo sem ter uma resposta exata, saber que encontrarei Aires, Anne, Júlia, núcleo da tia Tita e núcleo dos Pavan a cada retorno ao interior de SP, me faz ter a certeza de que sempre teremos algo a comemorar, mesmo (ou principalmente) em tempos de incertezas.

Às Juventudes do curso de Residência Agrária Jovem-PB, por aquecer o peito em tempos de golpe no país. Aos inesquecíveis amigos e amigas da Coordenação Político Pedagógica deste curso.

À eclética turma 37 do Programa de Pós Graduação em Educação da UFPB, pelos aprendizados em sala de aula e nos longos momentos de café.

Às educadoras e educadores populares da Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da Unicamp (2008 – 2012) e do coletivo Universidade Popular (2008-2012) por terem me ensinado o tempo do coletivo e sobretudo, que é possível ser e fazer diferente. Sem ter passado pela escola que foram e continuam sendo, eu não teria as chaves que me ajudaram a abrir algumas portas neste trabalho.

Ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, pela paciência e confiança e por me ensinar que quando nos faltam as chaves, unidos, podemos derrubar as portas historicamente trancadas que nos dão acesso a uma vida mais digna e a uma sociedade mais igualitária.

Aos camponeses e camponesas experientes de diferentes gerações que participaram ativamente deste trabalho, pelo acolhimento e confiança, em especial, Alan, Sidnéia, Anilda, Geane, Adilma, Cíntia Aline, Francisco, Gilmar, Adarlam, Miriam, Rayane e Dilei.

Aos que lutaram contra os cortes nos recursos para a ciência em nosso país. À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao orientador e amigo Luiz Gonzaga Gonçalves, que autopoieticamente, ajudou a movimentar móveis e motivos em mim e acreditou que eu teria condições de concluir este ciclo até mesmo quando eu duvidava.

Aos professores e professoras presentes na banca de qualificação e defesa de tese, que contribuíram e acolheram este trabalho com tanto afeto. Ter encontrado na academia educadores/pesquisadores tão humanizantes quanto Albertina Ribeiro, Maria da Conceição Mariano, Severino Silva, Alexandre Eduardo Araújo, é muito mais que sorte minha; é a prova de que todo o esforço daqueles que dedicaram suas vidas em defesa da educação pública e popular vale a pena.

Aos professores e amores, Laís, Wilon e Marcelo. A gratidão só não é maior que o meu desejo de que continuem sempre presentes na minha grande banca da vida, até depois do fim.

Às mulheres do Samba Se Ata, companheiras na música e na luta. Vocês são cura e “mar de terra” que fazem brotar amor em qualquer quintal. Que a gente siga atadas, “costurando feridas no alinhavo da vida”.

Aos amigos e amigas forjados na “máquina de loucos”, meu porto seguro que transborda da Paraíba e acolhem Miris e Jilós. Por me permitirem viver uma rede de solidariedade. Por terem se revezado nos cuidados com minha filha, por terem emprestado suas casas para eu trabalhar, por compartilharem risadas, indignação, refeições, por serem ouvidos, vozes, ombros, colo. Por serem os corpos-vivos que me fazem ter a certeza de que o mundo que queremos já existe em nós.

Ao Lucas, que velejou comigo em mares por nós desconhecidos até então. O combo golpe no país, gestação, doutoramentos, maternagem-paternagem, ascensão de governo genocida e pandemia, por muitas vezes nos tirou o fôlego. Obrigada por não deixar que me faltasse o ar.

À Luna, “estrela guia que deixa acesa a utopia”. Obrigada por cuidar de mim e por me mostrar caminhos que eu não conseguiria enxergar sozinha a cada descoberta sua sobre o mundo.

Eu também não ando só.

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo central investigar a relação entre camponeses de distintas gerações cujos jovens são oriundos do curso “Residência Agrária Jovem da Paraíba” (RAJ-PB), compreendendo essa relação como processos genuínos de Educação Popular (EP). Tais camponeses têm em comum assumirem a Agroecologia como força-síntese que vinculada a um projeto societário, nos convida a reconfigurar o metabolismo entre natureza e sociedade. Partindo da pergunta "Quais foram os processos educativos que inspiraram estas juventudes no caminho da Agroecologia?", a tese foi organizada em quatro capítulos. O primeiro capítulo apresenta as raízes e os trilhamentos da pesquisa, cujos procedimentos metodológicos estiveram ancorados nas estratégias da Pesquisa Participante com influência etnográfica. Os instrumentos metodológicos utilizados foram: revisão bibliográfica, pesquisa no arquivo e material oriundos da RAJ-PB produzidos pelos jovens egressos do curso, revisitação dos cadernos de campo e realização de entrevistas semi-estruturadas. As categorias centrais do trabalho, Educação Popular e Agroecologia, são analisadas de maneira relacional no segundo capítulo, onde estão presentes os fundamentos e os nexos entre as mesmas. Esta relação é tratada como potência que pode contribuir para o enfrentamento da necropolítica. A relação entre as noções de juventudes camponesas e camponeses de gerações anteriores são trabalhadas no terceiro capítulo, onde os sujeitos da pesquisa se revelam como camponeses experientes no caminho da Agroecologia. Aspectos históricos acerca dos territórios de produção de vida e o sentido dos sonhos de tais sujeitos e suas interfaces com projetos coletivos emergem como relevantes para reconstrução de nossa memória biocultural. O significado da Agroecologia para os sujeitos da pesquisa trabalhados no quarto capítulo revela sentidos comuns, destacando as camponesas, os camponeses, seus ancestrais e a terra como principais sujeitos construtores da mesma. Conclui-se que a relação intergeracional entre camponeses experientes, atravessada por diferentes agentes de mediação no caminho da Agroecologia constrói uma Pedagogia dos Corpos Vivos pautada pela circularidade dos saberes, em tempos nos quais permanecer vivo se mostra como questão epocal e desafio urgente à espécie humana, ao mesmo tempo em que o desprezo às vidas se descortina como prática sistemática das forças hegemônicas no contexto da atualidade brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Educação Popular; Agroecologia; Camponeses Experientes.

ABSTRACT

PEDAGOGY OF LIVING BODIES”: RELATIONS BETWEEN POPULAR EDUCATION, AGROECOLOGY, EXPERIENCED PEASANTS FROM DISTINCT GENERATIONS

This research seeks to investigate the peasant intergenerational relations from distinct generations, that have some youth individuals grounded and degreed on the “Course on Agrarian Residence” (RAJ-PB), understanding this relation like genuine process of “Popular Education”. Those peasants take the Agroecology like a synthesis-force that, linked on a societal project, invite us to reconfigure the metabolism between nature and society. Getting Start from the question “Which educational process inspired the new generations in the trail of agroecology”?, this thesis is organized in four central divisions chapters. The first chapter presents roots and research paths, that have methodological procedures anchored on the Participative Research strategies, with ethnography appointments. The methodological tools utilized were: bibliographic revision, archive researches and documents resulted from the “Course on Agrarian Residence” (RAJ-PB) and produced by youth degreed from that classes, revisiting the field annotations and semi-structured interviews. The central conceptual categories of Work, “Popular Education” and Agroecology, has been related and integrated on the Second Chapter, where are the bases and connections between its-self. This relationship is considered on its potential confronting the micropolíticas paradigma. The relato betem the South passante and. the olá passantes generativos are approaches no the Tiro Charter, cheire the ressarce subjects are revealed like experienced peasant in the Agroecology trail. Historical elements about the life production territories and the meaning objectives dreamed by those individuals, and their interfaces with collective projects, appear like central points to reconstruct our biocultural memory. The agroecology meaning to the research subjects worked on the fourth chapter indicates commons significations, that makes the peasants, their ancestral and the land as the most important agroecology meaning constructors. Concluding that the intergeneration relationship between experienced peasants, through by distinct educative and formative agents in the trails of agroecology construct a “Pedagogy of living bodies” (Pedagogia dos Corpos Vivos) based on the circular knowledge, by the time that keep alive

seems to be epical question and urgent human challenge, as the same time that life disdain get over as hegemonic systematical practical in the brazilian actualities.

KEY WORDS: “Popular Education”, “Agroecology”, “Experienced peasants”.

LISTA DE SIGLAS

ABAG - Associação Brasileira do Agronegócio

AF - Agricultura Familiar

ALCA - Área de Livre Comércio da América

AS-PTA- Agricultura Familiar e Agroecologia

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CBA - Congresso Brasileiro de Agroecologia

CLOC - Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CONTAG - Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares

CPI - Comissão Parlamentar de Inquérito

CPP - Coordenação Política e Pedagógica

CPT - Comissão Pastoral da Terra

CUT - Central Única dos Trabalhadores

ECO 92 - Conferência da Organização das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento

EJA - Educação de Jovens e Adultos

EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

EP - Educação Popular

ESALQ - Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz

FAAB - Frente Ampla da Agropecuária Brasileira

FETRAF - Federação dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura familiar

FONSANPOTMA - Fórum de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana

FSM - Fórum Social Mundial

GT - Grupo de Trabalho

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

LVC - La Via Campesina

MAB - Movimento dos Atingidos por Barragens

MCP - Movimento de Cultura Popular do Recife

MMC - Movimento de Mulheres Camponesas

MST - Movimento das Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais Sem Terra

MPA - Movimento dos Pequenos Agricultores

OMS - Organização Mundial da Saúde

ONGs - Organizações Não Governamentais

ONU - Organização das Nações Unidas

PJR - Pastoral da Juventude Rural

PRONACAMPO - Programa Nacional de Educação do Campo

PRONERA - Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária

RAJ - Residência Agrária Jovem

RAP - Reforma Agrária Popular

RIPA - Rede de Inovação e Prospecção Tecnológica para o Agronegócio

RUCs - Reassentamentos Urbanos Coletivos

RV - Revolução Verde

STR - Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais

UFPB - Universidade Federal da Paraíba

UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas

USP - Universidade de São Paulo

UTIs - Unidades de Terapia Intensiva

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - A Territorialização da Residência Agrária Jovem na Paraíba.....	213
Figura 02 - Reorganização do território. Transferências de aldeamentos para vilas, 1761-1763.....	227

SUMÁRIO

PREÂMBULO.....	16
1. RAÍZES E TRILHAMENTOS.....	31
1.1 A Chegada ao Tema Estudado.....	31
1.2 Relevância e Definição da Pesquisa.....	43
1.3 Procedimentos Metodológicos.....	50
1.4 Abrigos Teóricos da Caminhada.....	61
2. EDUCAÇÃO POPULAR E AGROECOLOGIA: FUNDAMENTOS E RELAÇÕES.....	82
2.1 Nexos e significados da Educação Popular e da Agroecologia no movimento das contradições.....	82
2.2 Caminhando pelas artimanhas da Hegemonia.....	96
2.3 Diálogos entre Educação Popular e Agroecologia e a construção política hegemônica do Agronegócio.....	105
2.4 Revisitando lastros da Educação Popular e da Agroecologia para projeção de mundos possíveis.....	125
3. JOVENS CAMPONESES E CAMPONESES EXPERIENTES? O LUGAR DE VIVÊNCIA E O LUGAR DA ESPERANÇA NA RELAÇÃO ENTRE OS SUJEITOS DA PESQUISA.....	143
3.1 Breves considerações sobre o binômio campo-cidade.....	143
3.2 Notas sobre essas Juventudes Camponesas.....	152
3.3 O camponês experiente e a experiência em Agroecologia: continuidades e descontinuidades.....	177
3.4 Os lugares de produção da vida dos sujeitos da pesquisa: alguns aspectos históricos.	212
3.5 “Pensa que velho não sonha?”: reflexões sobre os sentidos dos sonhos e os sujeitos da pesquisa.....	233
4. PEDAGOGIA DOS CORPOS VIVOS: OS PROCESSOS EDUCATIVOS DE HUMANIZAÇÃO, DIÁLOGO E CIRCULARIDADE ENTRE GERAÇÕES CAMPONESAS DISTINTAS.....	244

4.1 Gerações diferentes, sentidos comuns: o significado da Agroecologia para os sujeitos da pesquisa.....	244
4.1.1 Sentidos da Agroecologia para os sujeitos da pesquisa.....	249
4.1.2 Principais conflitos da relação intergeracional.....	250
4.1.3 Os aprendizados mútuos destacados pelos sujeitos.....	253
4.1.4 Os principais sujeitos da Agroecologia.....	255
4.1.5 Nutrindo relações sobre os elementos destacados pelos camponeses experientes.....	257
4.2 Os diferentes agentes de mediação e as alianças necessárias na transição agroecológica...	263
4.3 As mulheres mediadoras tecelãs do fio da vida.....	280
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	294
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	299

PREÂMBULO

Esta tese é, antes de tudo, uma celebração à vida. O habitual seria que fosse exclusivamente um trabalho acadêmico. Mas não vivemos tempos “normais” no mundo todo. Com todas as dificuldades que vivemos no tempo presente, o mais inquietante durante a elaboração deste trabalho, foi discernir o que importa. Diante de uma crise global sem precedentes, agravada pela Pandemia de Covid19, não temos tantas respostas prontas mais fáceis de continuar nos enganando como humanidade. Decidir pelo que de fato importa agora é a nossa grande pesquisa coletiva, é a vida que está em foco, desapareceu o espaço da pura acomodação.

E aqui não estou me referindo à vida da minha filha, das futuras gerações, não seria verídico afirmar que esse trabalho é dedicado apenas aos próximos. Enquanto escrevia esse texto, nenhum brasileiro esteve minimamente seguro do seu próximo dia; a minha própria existência esteve e está em risco. Assim, este trabalho torna-se também uma prova de vida destes tempos, uma parcial, singela, minoritária e incompleta resposta para quando as crianças de agora se perguntarem: O que vocês, adultos vivos na década de 20, fizeram durante o extermínio de nossas mães, pais, tias, tios, amigas, amigos, avós, avôs?

.....

Iniciar um texto envolve dúvidas e escolhas. Por onde devo começar a informar meu leitor? Quais reflexões e informações preliminares são essenciais e contribuem para melhor compreensão deste trabalho?

A opção que aqui faço é inaugurar o presente trabalho com um convite a refletirmos acerca das condições sociais da produção do conhecimento, tema mais comum no campo sociológico, mas também afinado ao campo da Educação Popular.

A importância do tema se deve ao fato de que o saber científico está permeado pela vida em sua complexidade, ou seja, é um saber imbricado a um cotidiano, e este é vivido em um determinado tempo e lugar, sob as mais diferentes situações; em nosso país, marcadas por determinantes como gênero, raça/etnia, classe social, entre tantas.

Os fios entrelaçados e os fios fragmentados da vida de quem realiza a pesquisa, produz conhecimentos científicos com diferentes fundamentações, dependendo de quem a está vivendo e sob quais condições. Ignorar essas condições podem produzir impressões, julgamentos, conclusões, distantes daquilo que nos é mais caro e que será uma preocupação perpassante ao longo de todo o trabalho: a vida. Como o conhecimento científico que estamos produzindo gera resultados que promovem vida? Essa questão de cunho filosófico próprio da Educação estará sempre presente nas reflexões aqui presentes.

Inaugurar o texto expondo a minha vida, é também uma forma de trazer uma das marcas da Educação Popular: as justificativas dos trabalhos desenvolvidos nesse campo não são apenas teóricas, são também existenciais, falam sempre sobre vidas, sobre humanidade, sobre gentes de carne e osso, encarnadas, pulsantes, reais. A trajetória de cada pesquisador, portanto, é também parte da justificativa dos trabalhos, e constitui uma eficiente estratégia para não nos afastarmos de nossas raízes. Em Educação Popular, diferente de campos que se desejam neutros, costuma-se mostrá-las, pois nelas se escondem heranças sutis que necessitam ganhar consciência uma vez que são notórias as desigualdades sociais inscritas nos percursos que fazemos.

Além de explicitar o enraizamento das reflexões presentes no texto, pensamos que o conhecimento produzido pela humanidade nos ajuda a entender o que serve para promover vida, se conseguirmos, com este, compreender o que está acontecendo também no agora de nossa sociedade, no tempo presente. Por isso, senti a necessidade de expor, ainda que brevemente, por quais caminhos tem andando a minha análise da atual conjuntura de nosso país e que tem motivado (e muitas vezes desacelerado) o desenvolvimento deste trabalho.

Essa jornada começou em março de 2017, como aprofundamento da atividade de pesquisa iniciada com o Mestrado, cursado também na Linha de Educação Popular, do Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba. Eram tempos difíceis para todos que defendiam um projeto de educação para o país, com bases públicas e democráticas, dentre os quais aqui também me incluo.

Um golpe político-jurídico-midiático-empresarial estava consolidado no país, sobre terreno pantanoso. Se nos últimos meses de escrita da dissertação de mestrado, em abril de 2016, vivi a angústia de ficar em casa durante alguns momentos em que as ruas estavam

tomadas de manifestações contrárias ao impedimento da presidenta eleita Dilma Rousseff, os primeiros meses do início do doutorado foram marcados pela construção da maior greve geral da história do país, da qual eu e outros colegas da pós-graduação participamos ativamente.

Os gritos de Fora Temer eram gritos pela restauração de uma frágil democracia, que o campo da educação pública já sentia os efeitos dos primeiros cortes orçamentários pós-Golpe. Em abril de 2017 houve as nossas primeiras aulas na pós-graduação e a Greve Geral. Houve também a última etapa do Curso de Residência Agrária Jovem do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA), local onde a ideia do projeto de doutorado foi forjada, ocasião na qual os educandos jovens camponeses apresentaram seus Trabalhos de Conclusão do Curso e se formaram. A etapa do Curso e a formatura foram organizadas “na raça” e com muita solidariedade entre Movimentos Sociais e apoiadores, pois os recursos para a conclusão do curso haviam sido cortados pelo governo federal. E naquele mesmo mês de abril, Luna, minha primeira (e única) filha fora concebida.

A notícia da gestação aumentou ainda mais meu compromisso com a defesa de um país que promova a vida. Deu nova cor ao cotidiano, me fez vivenciar como nunca a mística, da qual tanto falamos ser essencial para o povo oprimido manter-se vivo e na esperança ativa. E trouxe também novos desafios para mim, mulher, de origem caçara, trabalhadora (desempregada), educadora e trilhando os caminhos de pesquisadora. Naquele ano adiantei todas as disciplinas exigidas pelo Programa de Pós-Graduação e cursei um dos estágios de docência.

Michel Temer não caiu, crescia no país um clima de ódio, de não-diálogo, de retrocessos históricos no campo dos direitos duramente conquistados pelos humanos. Crescia o calor dos debates das salas de aula e a sensação de que o país estava em trans(de)formação. Transformava-se intensamente também o meu corpo por completo, minha forma de raciocinar, de enxergar a realidade. Participei deste momento duro ao mesmo tempo em que produzia cada parte do que viria a ser um ser-humano e que sentia a força dos hormônios em mim. Transformavam-se as prioridades, as preocupações. Crescia minha barriga.

Ao finalizar o ano, sem bolsa de estudos e por isso fazendo “bicos” que surgiam, havia cumprido com minhas obrigações acadêmicas. Era o momento de viver a misteriosa espera que envolve um parto e, sobretudo, o pós-parto.

Luna nasceu em 15 de janeiro de 2018. E após quinze dias, fui convocada para receber bolsa de estudos. Por esse motivo, por eu não ser bolsista na data de nascimento da minha filha, “a burocracia” compreendeu que eu não teria o direito à licença-maternidade (e consequentemente, “acrécimo” de prazo remunerado para dar andamento ao trabalho). E contra “a burocracia”, recém-parida e sem rede de apoio familiar morando no mesmo estado para auxiliar com os cuidados da bebê, não havia o que se fazer. “É a lei”.

Contudo, librei-me dos “bicos” e comemorei a possibilidade de me dedicar “exclusivamente” ao doutorado, como exigem os Programas de Pós-Graduação. Seria uma exigência aceitável, não fosse a vida acontecendo.

Quem neste país tem condição de se dedicar a uma atividade só, seja ela qual for? Excluem-se as mulheres e suas múltiplas jornadas e trabalhos, as mulheres mães, as mulheres mães pobres, mas não apenas. Excluem-se os “homens e mulheres comuns”, aqueles que se forjaram historicamente, por várias gerações, longe da escola. E que ousaram, muito recentemente, a se “inserir” nas Universidades.

Excluem-se os “homens genéricos” (MORIN, 2005) que conseguiram romper historicamente com um modelo demasiadamente mentalista e construtor de especialidades “fechadas” caminhando para auto-organização viva. Excluem-se os que mais próximos estão do “homem omnilateral” (MANACORDA, 2010), porque esses não puderam ter um trabalho “exclusivo”, estavam se ocupando... da vida.

E assim, já no início de 2018, durante os primeiros meses de vida da bebê, fui compreendendo o desafio de querer aprender a ser pesquisadora, também aprendendo a ser mãe. Se a licença-maternidade não aconteceu oficialmente, na minha vida real ela se impôs.

Também se impunha na sociedade do país um modelo de justiça, não mais pintada com as cores da justiça social. Impunha-se com vigor um modelo de justiça justiceira, que, em abril de 2018, prendeu o ex-presidente Lula, sem provas.

Mesmo imersa nos aprendizados da maternidade, na “bolha”, como dizem algumas colegas, e mesmo não sendo usuária frequente de redes sociais, não foi possível passar “ilesa” ao processo de acirramento de conflitos e projetos que foram plantados no país.

Quando, aos poucos, meu corpo foi assimilando outras atividades, além da maternagem, enquanto a bebê dormia eu me dedicava a leituras, reorganização do projeto de pesquisa, entre

outras atividades acadêmicas. Numa dessas manhãs, a rua onde moro, em minutos, foi tomada por centenas de carros e uma maioria de homens entoando aos gritos a palavra “mito”.

Luna acordou com as buzinas e começou a chorar muito assustada, quando exatamente em frente da minha janela estacionou um carro de som e começou a tocar num volume muito alto os seguintes versos: *“dou pra CUT pão com mortadela e pras feministas ração na tigela. As mina de direita são as top mais bela, enquanto as de esquerda tem mais pelo que cadela. Essa juventude só se degenera, pega o Paulo Freire e manda pra estratosfera, um Brasil pra frente é o que o povo espera, vamo distribuir livro do Olavo pra galera”*¹.

Obviamente eu não tinha condição de compreender, afinal, o que realmente estava acontecendo no país. Exatamente de quais porões saíram essas forças que culminaram na eleição do atual presidente?

Apesar do clima obscurantista e distópico, consegui manter a sanidade ao longo do ano, graças à esperança que os bebês carregam em seus pequenos corpos, graças ao grupo de samba de mulheres do qual participo, que alimenta a alma, graças à retomada de contato com os movimentos sociais e à participação em atividades coletivas relevantes à pesquisa, graças às reuniões de orientação que extrapolavam o modelo acadêmico tradicional e se constituíam em prosas que me faziam enxergar que “as respostas que vêm dos que sofrem, depois de um tempo de marasmo e de falta de perspectiva, sempre vão trazer elementos inesperados” (GONÇALVES, 2018²), às conversas (desabafos) com meu companheiro e amigos de vida e ao estágio de docência.

Os estágios foram momentos ricos quando fui apresentada a uma área do conhecimento que não me era tão familiar. Estagiei em Fundamentos Antropo-Filosóficos e Filosofia da Educação II.

Apesar do desafio de mergulhar em mares desconhecidos, pois minha graduação fora em Ciências Sociais e meu único contato com Filosofia tinha sido durante um dos anos no Ensino Médio e de forma precária, ter oportunidade de pensar, com profundidade, num

¹Trecho da música de campanha eleitoral do então candidato Jair Messias Bolsonaro, composta por Tales Vólpi (MC Reaça), que se suicidou em 2019, após agredir uma mulher. Ver: <https://f5.folha.uol.com.br/celebridades/2019/06/mulher-agredida-por-mc-reaca-esta-internada-e-devera-passar-por-cirurgia.shtml>. Acesso em 24/01/2021.

²Fala do professor durante reunião de orientação de tese.

momento coletivo do país quando a razão parecia ser cada vez menos um instrumento de compreensão da realidade, era alentador e um privilégio.

Alguns autores conhecidos no estágio e que não estavam na bibliografia inicial deste trabalho, estarão presentes não apenas neste texto, mas seguirão comigo me auxiliando na busca por compreender e transformar as realidades, as vidas.

Junto com a finalização das minhas atividades no estágio, que exigiram grande dedicação, finalizaram-se também as eleições majoritárias. Ao menos oficialmente. Findava também o primeiro ano da vida de Luna, meu primeiro ano como mãe. Como todo final de ano, havia na mídia um apelo para renovação das esperanças. Na prática, entre os que defendem projetos humanistas, o que havia era uma expectativa tensa para o ano que se iniciaria.

Em poucos meses de governo, já não havia dúvidas de que o país estava sendo governado por um projeto de morte ao politicamente correto: um recorde na liberação de agrotóxicos em série, feminicídios dispararam, afrouxou-se a legislação para desmatadores de florestas, facilitou-se o porte de armas de fogo e aumentou-se o limite para compra de munição, incentivando-se a formação e armamento de milícias no campo e na cidade, bloqueou-se a concessão de novas bolsas de fomento à pesquisa, asfixiando a ciência nacional, anunciou-se o corte de trinta por cento das verbas já previstas para a Educação, recompensaram-se infratores de trânsito com o plano de dobrar a pontuação permitida por lei, sabendo-se do consequente aumento de acidentes, entre outras medidas. Como continuar mantendo a sanidade diante de tantos atos contra os direitos humanos e à vida?

No terceiro ano do doutorado, vi colegas adoecerem, não verem mais sentido em fazer ciência neste país, alguns querendo “colocar fogo em tudo”, outros decepcionados com parte da Academia, apenas preocupada com Currículo Lattes ou subir a nota dos Programas de Pós-Graduação, seguindo suas jornadas burocrático-acadêmicas normalmente, outros ainda em estados depressivos, alguns temendo perseguição política.

Mas a vida insiste em acontecer e pulsar a cada dia; são os dentinhos nascendo, a luta pela vaga na creche, a adaptação na creche, as vacinas, as reações a elas, a conquista dos primeiros passos, as caretas, a vontade de brincar de madrugada, as gripes, adaptação aos novos alimentos. É também o livro novo que o orientador indica, o palestrante ilustre que organiza com nitidez os dados da realidade, são as assembleias organizando a reação às medidas

absurdas tomadas pelo Governo, o trabalho de campo que dá vida ao texto que começa a ser tecido. São as massivas manifestações em defesa das Universidades e da Educação Públicas. Ah vida, essa atrapalhadora das teses...

Aprendi com meu orientador que talvez devêssemos dar menos ênfases às teses e prestar mais atenção às antíteses, já que as vidas em nosso país, não estão dadas, conquistadas. Há uma luta diária para que elas aconteçam, persistam, resistam, desde os tempos imemoriais. Nesse sentido, esse trabalho pode também ser visto como uma anti-tese.

No preâmbulo do texto apresentado à banca de qualificação de tese eu seguia o raciocínio acima, afirmando que a luta daquele momento era mais uma a ser enfrentada, a que coube a nós desatar os nós, que este trabalho se inseria e era fruto daquele contexto, e concluía, clamando: “Fiquemos vivos”.

Era em meados de 2019 e nem nos cenários projetivos mais desoladores poderíamos conjecturar o que se tornaria o Brasil nos anos seguintes. Em março de 2020 a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou pandemia de Covid-19. Todavia, este evento de proporções mundiais nunca experimentados com uma propagação tão rápida, se descortina à nossa frente como um enredo próprio da chamada globalização.

Davis (2006) fora um dos estudiosos que alertava à comunidade global acerca da possibilidade real de uma pandemia de proporções apocalípticas, caso a desregulamentação neoliberal, os lucros das grandes indústrias farmacêuticas e a irracionalidade da indústria global de alimentos não fossem profundamente revistos. Aliás, o alerta atual (2020)³ do autor é de que não estamos diante de uma pandemia, mas sim de uma era de pandemias. Este afirma que, ao menos há vinte e cinco anos, houve pesquisas e preparação para pandemias, no entanto, nem todos os países deram a devida atenção às advertências. Davis (2020) destaca o desmantelamento sistemático de estruturas fundamentais para o controle precoce de endemias ocorrido em diversos países, a exemplo dos Estados Unidos sob o governo Trump, ou ainda o corte de investimentos em saúde pública ocorrido em países da Europa.

Apesar do alertas sobre a necessidade de uma resposta global e coordenada “à lógica da determinação da saúde/doença na sociedade das mercadorias” (CHALO, 2020), o que

³Ver:<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/601135-nao-vivemos-em-uma-pandemia-mas-em-uma-era-de-pandemias-entrevista-com-mike-davis>. Acesso em 10/10/2020.

assistimos até aqui, foram respostas desiguais e descoordenadas dos países apesar das iniciativas da Organização Mundial da Saúde. Nesse cenário, um dos piores desempenhos na reação à pandemia de Covid-19⁴, acontece aqui, no Brasil de Bolsonaro.

Quando escrevi “fiquemos vivos”, em 2019, o clamor ainda continha alguns elementos metafóricos. No início desta pesquisa, eu flertava com o conceito da necropolítica (MBEMBE, 2018), ao observar que o modelo hegemônico de produção daquilo que é essencial para nos mantermos vivos, a comida, era insustentável em longo prazo, e produzia morte. Observava as mortes de certa forma “lentas”, causadas pelo uso e consumo de agrotóxicos, pelas condições de trabalho indignas, no campo, nas periferias das cidades. Observava também a morte dos solos, o problema das águas contaminadas, de espécies em extinção, jamais imaginei escrever “observando” a morte de mais de 400 mil seres-humanos que perderam suas vidas para uma doença para a qual já existe vacina e ao que as pesquisas vêm indicando, poderiam ter sido evitadas⁵.

Hoje, somos o país onde talvez este conceito a partir do adoecimento por vírus possa ser verificado da maneira mais explícita. O autor utiliza tal termo para quando a possibilidade de viver e de morrer ocorre desigualmente no atual sistema social vigente, em decorrência do uso do poder político e social. A situação brasileira é tão extrema e escandalosa que está em curso uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), instalada no Senado Federal em 27 de abril, de 2021, para investigar a responsabilidade sobre tantas mortes, enquanto o Brasil é tratado na imprensa internacional como pária e fábrica ativa de variantes da Covid⁶.

Sabemos que a ciência é parte essencial para encontrarmos soluções compatíveis à complexidade da situação dramática que estamos vivendo, mas justamente quando os olhos do mundo estão ainda mais voltados para a ciência, o governo brasileiro propõe cortes de investimentos, o que levaria as políticas científicas ao “estado vegetativo”⁷.

⁴Ver: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55870630>. Acesso em 03/02/2021.

⁵Ver: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2021/05/12/exame-internacional-relaciona-mortes-no-brasil-com-falta-de-medida-social.htm>. Acesso em 12/02/2020.

⁶Ver: <https://www.nytimes.com/2021/03/31/world/americas/brazil-coronavirus-bolsonaro.html>; <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-10-23/o-brasil-e-um-paria-do-mundo.html>; <https://www.cartacapital.com.br/mundo/brasil-e-fabrica-de-variantes-da-covid-e-paria-internacional-afirma-imprensa-francesa>; Acessos em 10/05/2020.

⁷Ver: <https://jomal.usp.br/universidade/politicas-cientificas/orcamento-2021-coloca-ciencia-brasileira-em-estado-vegetativo/>. Acesso em 05/02/2021; <https://jomal.usp.br/universidade/cnpq-vai-pagar-so-13-das-bolsas-aprova-das-em-edital-e-frustra-jovens-cientistas/>. Acesso em 22/04/2021.

Em tempos de descaso com as vidas⁸ e com a ciência, os impactos da pandemia nas condições sociais da produção do conhecimento sobre as mulheres cientistas também foram explícitos. Logo nos primeiros meses da pandemia, Cândido e Campos (2020) chamaram atenção para a redução da produtividade das cientistas⁹, gerando reflexões acerca de temas caros não só à comunidade acadêmica, mas ao conjunto da sociedade.

Castro e Chaguri (2020) destacam que a construção social da distribuição desigual de poder entre homens e mulheres, exige com urgência a rearticulação de uma política científica feminista, que reconheça as desigualdades de gênero, não as tratando “como uma excepcionalidade dos tempos extraordinários de enfrentamento à pandemia, nem como questão restrita à maternidade”.

Tais autoras observam que a associação direta entre gênero e maternidade pode reforçar a leitura naturalista sobre as desigualdades de gênero na ciência, limitando a compreensão da multiplicidade de relações de poder que constituem a vida social das mulheres. Contudo, mesmo a relação mais evidente de sobrecarga de trabalho na relação pandemia-gênero-academia, momento no qual o trabalho reprodutivo impôs sua centralidade, fora necessário que mulheres se organizassem para denunciar as condições que as mães cientistas vivenciaram neste momento¹⁰.

No Brasil, ainda estamos engatinhando nesse debate; apenas em abril de 2021, 70 anos após a criação do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) é que fora permitido o registro dos períodos de licença-maternidade no Currículo Lattes¹¹, resultado das reivindicações de representantes da comunidade científica, composta por 50% de pesquisadoras, mulheres.

Como não pude usufruir da licença-maternidade, dessa conquista também não pude desfrutar. No entanto, tive atendida a solicitação de prorrogação de bolsa pelo prazo máximo permitido pela agência financiadora, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível

⁸Podemos citar como exemplo o comentário “E daí?”, proferido pelo presidente acerca das mortes no Brasil. Ver: <https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2020/04/30/o-e-dai-de-bolsonaro-e-mais-um-exemplo-do-brasil-na-era-do-foda-se.htm>. Acesso em 30/05/2020.

⁹Ver: <http://dados.iesp.uerj.br/pandemia-reduz-submissoes-de-mulheres/>. Acesso em 10/06/2020.

¹⁰Ver carta coletiva escrita à Revista Science intitulada “Impact of COVID-19 on academic mothers” disponível em <https://science.sciencemag.org/content/368/6492/724.1>. Acesso em 05/06/2020.

¹¹Ver: <https://www.gov.br/cnpq/pt-br/assuntos/noticias/cnpq-em-acao/cnpq-anuncia-inclusao-do-campo-licenca-maternidade-no-curriculo-lattes>. Acesso em 01/05/2021.

Superior (CAPES), por seis meses. Só de tempo em que não conto com a rede pública de educação para Luna, já se passaram 16 meses¹². “E tudo bem, é o que tem pra hoje”. Essa expressão foi uma das que mais ouvi desde o começo da pandemia, popularizada através das redes sociais e utilizada para diversos tipos de situação. Não, não esteve, nem está, ou estará tudo bem.

Multiplicaram-se pesquisas sobre essa relação durante a pandemia, demonstrando o aprofundamento da divisão sexual do trabalho nas mais diversas áreas. Os dados sobre os efeitos adversos na própria saúde resultante do acúmulo de preocupações e trabalho na pandemia correspondem a 70% das mulheres mães¹³, explicitando a crise do cuidado, do trabalho não remunerado e, portanto, não reconhecido. Em outras palavras, um tipo refinado e violento de negacionismo praticado socialmente contra a vida da maioria das mulheres.

A jornada de elaboração deste trabalho ocorreu concomitante com minha jornada na maternagem, com a ascensão de um governo neo-facista no país, com uma pandemia. Na relação explosão-implosão de contradições, por todo o planeta e na jaula doméstica. Na montanha-russa das emoções que oscilavam entre a alegria de ter tido acesso a direitos básicos nesse período, e a profunda tristeza em viver em um obituário; a indignação com a naturalização de um extermínio, com a especulação máxima praticada pelos “donos do mundo”, que aproveitaram a pandemia para violar direitos dos trabalhadores, direitos-humanos e “passar a boiada”¹⁴ no espaço público da Federação, até alcançar os povos indígenas e suas terras, bem como, exterminando vidas das mais variadas espécies dos nossos biomas.

O rolo compressor do cotidiano nos sufocava com trabalhos indelévels e com uma avalanche de notícias sobre o funcionamento da “máquina da morte”. Somente após 14 meses

¹²Período no qual a rede pública de ensino permaneceu, corretamente, fechada por motivos de segurança sanitária.

¹³Resultados parciais de pesquisas em andamento têm sido divulgados na imprensa, com destaque para o tema da sobrecarga de trabalho e saúde mental das mulheres. Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2021/03/pandemia-deflagra-crise-do-cuidado-e-poe-em-risco-conquistas-femininas.shtml>; <https://bebe.abril.com.br/especiais/exaustao-matema-na-pandemia-como-a-covid-afetou-a-saude-mental-das-maes/>; <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/eu-estudante/trabalho-e-formacao/2020/04/26/interna-trabalhoformacao-2019,848505/sobrecarga-atinge-mulheres-durante-a-quarentena-deixando-as-por-um-fio.shtml>; <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-11/80-das-maes-brasileiras-se-sentem-cansadas-com-as-responsabilidades-domesticas-na-pandemia-entre-pais-indice-e-48.html>; Acessos em 12/05/2021.

¹⁴Expressão utilizada pelo então Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, durante reunião ministerial ocorrida em abril de 2020, registrada e amplamente divulgada na imprensa nacional e nas redes sociais, para se referir a flexibilização de leis ambientais vigentes, aproveitando que a mídia estava concentrada em noticiar a pandemia de Covid-19. Ver: https://www.youtube.com/watch?v=th6_TgyYEMY. Acesso em 13/09/2020.

de pandemia é que a responsabilização por esse extermínio tornou-se a notícia principal. Muitas vezes, a sensação era de anestesiamento, a ponto de me questionar se ainda me/nos restava humanidade. Estamos acostumados a morrer? Somos um país erguido sobre o extermínio dos povos indígenas, sobre profunda exploração e extermínio dos povos negros escravizados e hoje marginalizados. Será esse o motivo de não conseguirmos cessar nosso próprio extermínio?

Dizem que o olhar de uma mãe para uma filha deve ser o olhar do mais puro e sublime amor. Pois nesse tempo, muitas vezes encará-la nos olhos, nas incontáveis interrupções enquanto eu tentava trabalhar, ao mesmo tempo em que era tomada por ternura a cada nova descoberta dela no mundo doméstico que se tornara nosso mundo, eu também me enchia de vergonha e medo. Como vamos explicar para essa geração o que aconteceu e está acontecendo? Ao mesmo tempo, a alegria voltava ao reconhecer, “eu tenho uma filha viva e saudável”; mas e as mães de Jacarezinho¹⁵, cujos filhos foram vítimas inocentes do extermínio ordinário que acontece nas periferias desse país?

Assim, esse trabalho é celebração e prova de vida, porque é marcado por um tempo de guerra, ainda que nem todos queiram ou consigam enxergar. Por alguns momentos, deixei de alcançar sentido também nesse trabalho de pesquisa. Mas a guerra talvez seja uma das maiores contradições pelas quais um povo pode decidir por viver. Precisei buscar na categoria contradição, as lentes para ler melhor esse tempo em meio às brumas, com cheiro de sangue, de queimada e de fome.

Nós que trabalhamos com teorias como ferramentas para transformar o chão duro da realidade, não recusamos as contradições. Ao contrário, sabemos que as mesmas são solo fértil para compreender as relações dialéticas de onde nasce esperança-ação. Assim, se de alguma maneira somos um povo acostumado a morrer, precisamos buscar dentro da nossa humanidade que ainda nos resta, quem são os povos acostumados a viver.

¹⁵Nome da comunidade onde ocorreu a mais letal operação da história das forças de segurança no Rio de Janeiro, em maio de 2021, também descritas por entidades defensoras dos direitos humanos como massacre. Pressionados pela opinião pública sobre a repercussão internacional do caso, o Ministério Público do Rio de Janeiro criou uma força-tarefa para apurar a operação policial. Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/guilhermeboulos/2021/05/as-maes-de-jacarezinho.shtml>. Acesso em 12/05/2021.

E aos poucos, o trabalho foi ganhando novos sentidos, ao compreender que os fios entre a Educação Popular e a Agroecologia se “atam” porque os sujeitos que dão sentido a essas categorias-movimentos são sujeitos que sustentam o fio da vida na nossa história.

O alerta foi dado em 2018 por Ailton Krenak¹⁶, sobre a possibilidade de Bolsonaro e seus aliados serem eleitos no pleito daquele ano, com a promessa de não demarcar nenhum centímetro de terra indígena. Ainda antes da pandemia, Krenak denunciava o risco de um regime de confinamento geral de agora, em alguma medida, experimentado por todos, algo próximo ao que seu povo é submetido pelo Estado: “já passamos por tanta ofensa que mais essa agora não nos vai deixar fora do sério. Fico preocupado é se os brancos vão resistir. Nós estamos resistindo há 500 anos”.

Investigar esse legado sadio na população brasileira, nos colocando como aprendizes, talvez seja a aposta que nos dê melhores chances para entendermos por onde fazer a vida, os projetos de vida, se imporem e se sustentarem, coletivamente.

Se aqui escrevo sobre as adversidades nas condições sociais da produção do conhecimento (acadêmico), o que dizer sobre as condições sociais da produção da vida, empreendidas por tais sujeitos? Quando foi que as condições para os camponeses plantarem nossos alimentos foram ideais? Quando foi que as mães de filhos, sobretudo negros, que vivem nas periferias sentiram paz? O repertório de perguntas nesse sentido, que a história brasileira nos fornece é vasto... E o lastro de resistências também.

Além de buscar na resistência dos povos vivos, na história e na teoria, as lentes para melhor ler a palavra-mundo diante de mim, a poesia e a literatura também foram grandes aliadas. Nos dias e noites em que o ‘enjaulamento’ sufocava mais, me deparava, por exemplo, com os escritos de Mia Couto (2011). Este nos conta sobre a lição deixada por Ho Chi Minh, que ao sair da prisão fora perguntado sobre o segredo de ter escrito versos tão ternos, dentro de uma prisão desumana, ao que responde: “eu desvalorizei as paredes”. Isolado, Ho Chi Min, ensinou a si, a ler para além das paredes, fossem as visíveis, feitas de tijolos, fossem as invisíveis, que habitam nossos corpos e nos impedem de sentir e pensar em busca de outras formas de ser no mundo.

¹⁶Ver: <https://expresso.pt/internacional/2018-10-19-Somos-indios-resistimos-ha-500-anos.-Fico-preocupado-e-s-e-os-brancos-vaao-resistir>. Acesso em 13/12/2020.

O que nos ensinam os inúmeros presos políticos que constam na nossa história, a exemplo do ex-presidente Lula da Silva, a exemplo de Angela Davis, e tantos outros anônimos, enjaulados injustamente, mas que conseguiram se manter sãos e firmes nos seus propósitos?

“Despromover as paredes” nem sempre é uma escolha prévia, muitas vezes fora na luta pela promoção da vida que os sujeitos da Agroecologia e da Educação Popular “acostumados a viver” e resistir apreenderam o que para mim tem se mostrado a descoberta vital desse período: discernir o que importa.

Couto (2011) nos lembra que o sentido radical, original, da palavra pensar, significa “curar” ou “tratar” um ferimento. E afirma: “Temos de repensar o mundo no sentido terapêutico de o salvar de doenças de que padece. Uma das prescrições médicas é mantermos a habilidade da transcendência, recusando ficar pelo que é imediatamente perceptível. Isso implica a aplicação de um medicamento chamado “inquietação crítica” (p. 98), sempre nos permitindo que a luz da poesia “entre na casa do pensamento”.

Enquanto clamamos pela vacinação em massa e pela responsabilização dos organizadores desse extermínio por Covid-19 no agora, que também possamos fazer uso desse medicamento desde já, para reconstruirmos a complexa teia das vidas, que parece estar por um fio.

Nos momentos mais delicados, quem também jogava a rede que me trazia de volta à superfície, para retomar o fôlego, era outra rede. A rede de mulheres aprendizes de samba tecida em solos paraibanos que mesmo virtualmente, não me deixava esquecer os valiosos ensinamentos de outras mulheres que se expressaram através da música.

*“Eu vim de lá, eu vim de lá, pequenininho... mas eu, vim de lá pequenininho... Alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho”*¹⁷. Nesta música, Dona Ivone Lara passou adiante um valioso alerta que lhe fora dado. O mesmo alerta que Krenak (2018) recupera ao falar sobre a resposta do chefe Seattle na América do Norte, ao se recusar vender as terras de seu povo: “se não aprendermos a pisar com leveza a “Mãe Terra”, terminaremos enterrados no nosso próprio vômito”.

¹⁷Trecho da música “Alguém me avisou”, composta por Dona Ivone Lara; nascida em 1922, foi uma das primeiras mulheres negras a concluir o Ensino Superior no Brasil. Sua atuação na área da saúde foi fundamental para o movimento da Reforma Psiquiátrica, através da humanização do tratamento da saúde mental dos pacientes. Cantora e compositora, faleceu em 2018.

Dona Ivone também nos conta e canta, à maneira dos sujeitos populares, de forma direta, sucinta e aberta, sobre a importância de conhecermos e cultivarmos a memória sobre nossas origens. Ela sabe de onde veio, e “lá”, aprendeu ainda criança o que as forças hegemônicas da sociedade insistem em não enxergar. Dona Ivone foi generosa e avisou a todos e todas através de seu canto.

Por isso, também precisei buscar os ensinamentos de “lá” de onde eu vim, realizando esse trabalho em constante diálogo com os tempos em que eu era “pequeninha”. Tempos em que fazíamos a previsão do tempo observando as montanhas... e então, nos estudos, eu li que: "Quem já ouvia a voz das montanhas, dos rios e das florestas não precisa de uma teoria sobre isso: toda teoria é um esforço de explicar para cabeças-duras a realidade que eles não enxergam" (KRENAK, 2020). Percebi que, no fundo, esse trabalho é mais um que se insere nessa investida em dialogar com a parte “dura” da cabeça que habita em todos nós.

Quem também me ensinou sobre esse tema de forma despretensiosa, fora outra “pequeninha”, minha filha, agora com três anos de vida, que insistiu para que eu interrompesse o trabalho e fosse brincar de médica com ela. Eu seria a médica, ela, segundo suas palavras, seria a “não médica”. Já durante a brincadeira, eu perguntei a ela se estava doente, o que ela me confirmou. Então, eu a questioneei:

- “E o que você tem?”, quando para minha surpresa ela prontamente respondeu:

- “Razão, muita razão”.

Com ela, aprendi que a esperança mora no livre-pensar das crianças. Luna nos entregou uma síntese que merece nossa atenção por mais óbvia e ingênua que possa parecer, posto que vivemos em tempos de terraplanismo¹⁸, no qual o óbvio parece ser o desviante. Estamos doentes da razão, do juízo; a racionalidade hegemônica, dominante, precisa de cura.

Indícios e avisos não nos faltam para enxergarmos. A contradição vida-morte, cujas partes se relacionam dialeticamente em uma mesma unidade, é indefectível. Mas o quase meio milhão de brasileiros, os incontáveis seres-vivos incendiados no Pantanal, na Amazônia, os

¹⁸Essa expressão tem sido utilizada para se referir às pessoas que, em pleno século XXI, defendem e propagam a ideia de que o planeta Terra é plano. Além desse grupo específico, tem-se utilizado a expressão para denominar, de forma mais geral, aos que renunciam os consensos historicamente criados a partir de bases científicas. Em 2019, o então chefe da Fundação Nacional das Artes, vinculada à Secretaria de Cultura, cunhou o termo “terrabolistas” nas redes sociais, exigindo provas acerca da “delirante esfericidade da Terra”. Ver: <https://www.adufrj.org.br/index.php/pt-br/noticias/arquivo/80-atual/2748-terrabolistas-e-golpistas>. Acesso: 07/07/2020.

“Rios Doces”, os mares do Nordeste... estas e tantas outras vidas que compõem essa triste lista, deveriam estar vivas. Foram desentranhadas em curto espaço de tempo, da complexa teia da vida. Foram exterminadas.

Os impactos dessa calamidade provocada, apesar dos recursos e conhecimentos acumulados historicamente para serem evitados, ainda não conseguimos dimensionar. É uma dura constatação que carrega em sua contradição também um fio de esperança, pois significa que a guerra está em curso, não findou. E aprendemos com nossos antepassados acostumados a viver, que desistir não é verbo que nos preze.

O devir dos que estão vivos, nós, não se fará sem que reparemos e honremos tantas perdas. Essa luta “é o que tem para hoje”. Não está tudo bem. Novamente, fiquemos vivos!

1. RAÍZES E TRILHAMENTOS

1.1 A chegada ao tema estudado

Para desenvolver a pesquisa em tempos nos quais está difícil estabelecermos contornos projetivos, precisei de um recuo estratégico para o meu passado, em busca de solidez, encarando-o a partir das matrizes que dão sentido ao percurso atual de estudos-vivências: as categorias Educação Popular e Agroecologia, que me acompanham desde a infância, ainda que eu não as nominassem assim.

Apostamos que a revisitação das origens é algo fundamental para o presente e o futuro, que necessitam do passado para ganhar sentidos transformadores. Assim, esse olhar para o passado nos serve como uma espécie de espelho, através do qual, assumimos nossa incompletude diante de um campo em construção permanente.

A relação da Agroecologia com o tema da ancestralidade tem se mostrado cada vez mais potente¹⁹, vinculada ao processo mais geral de construção da nossa memória coletiva biocultural. As disponibilidades muitas vezes se iniciam no seio comunitário, e cultivar essa memória lúcida do que o passado nos legou pode ser decisivo para os tempos vindouros.

Sou caçara nascida no litoral de São Paulo e passei minha infância e parte da adolescência em duas cidades consideradas pequenas, Itanhaém e Peruíbe. As lembranças mais consistentes que se relacionam com o tema de pesquisa se passaram em Peruíbe, uma Estância Balneária que abriga caçaras, ribeirinhos, camponeses, pescadores e povos indígenas. Abriga também uma das maiores reservas de mata atlântica do país, a Estação Ecológica da Juréia-Itatins.

A maioria da população, além das atividades para existência como lavoura, pesca, extrativismo, sobrevivia do turismo. Essa vinculação e dependência da natureza para sobreviver somada à necessidade de manter a cidade saudável para receber os que vinham de fora, aguçava uma consciência ecológica sólida. Esta volta à infância é dar razão à Krenak; não é só nosso avanço acadêmico no campo das teorias que nos lança e credencia na pesquisa do tema da agroecologia e outros, é nosso pertencimento ao tema, por inteiro.

¹⁹Estive presente no XI Congresso Brasileiro de Agroecologia em 2019, no qual a Conferência Conjunta com o tema “Campesinato, Cultura e Ancestralidade” foi bastante prestigiada. Diversas intervenções da plenária e posteriormente, na Conferência de Despedida, apontaram sobre a necessidade de maior atenção ao tema.

Ainda que de tempos em tempos os poderosos empresários insistissem em derrubar na Câmara Municipal a lei que proibia a construção de prédios altos na orla, havia organização dos moradores para defender a restinga, e assim essa lei se mantém até os dias atuais.

Na minha infância, era comum ouvir as histórias sobre como o povo caiçara resistiu às investidas do Acordo Nuclear Brasil-Alemanha, selado pelo presidente Ernesto Geisel que previa, entre outros fatores, a construção de uma usina nuclear na Juréia. Diziam que os equipamentos foram levados para a Usina Nuclear de Angra 3.

Nas décadas seguintes a resistência fora contra a construção de um grande porto ligado ao empresário Eike Batista²⁰ que, mesmo ostentando o sétimo lugar no posto dos homens mais ricos do mundo, pretendia avançar sobre terras indígenas, cuja demarcação estava em fase de conclusão²¹. Além disso, quem conhecia a zona portuária de Santos, a maior cidade mais próxima de Peruíbe, não queria algo parecido na “terra da eterna juventude”, como era conhecida a cidade. Lá também é abrigo da Ilha Queimada Grande, onde vivem o maior número de espécies de cobras do planeta, algumas encontradas somente lá.

Mia Couto (2009, p. 02) afirma que devemos pensar em nossa língua como algo vivo e que assim como nós, as palavras “mudam de rosto” com o passar do tempo. O autor sugere que busquemos saber onde cada palavra nasceu, pois compreender a origem e as transformações das palavras “faz-nos ser mais donos de um idioma que é nosso e que não apenas dá voz ao pensamento como já é o próprio pensamento. Ao sermos donos das palavras somos mais donos de nossa existência”.

Utilizando como exemplo a palavra ler, o autor recorda seu sentido original, do latim *legere*, que significa escolher. Escolher as sementes, escolher os grãos, como faziam nossos antepassados. Nosso flagelo seria, portanto, fruto de uma inversão, na qual estamos deixando de escolher para sermos escolhidos, sendo objetificados em estatísticas, sejam elas de mercado ou de óbitos numa pandemia.

²⁰Cuja condenação e prisão por manipulação de mercado e uso de informações privilegiadas fora de grande repercussão na imprensa nacional e internacional. Ver: <https://economia.estadao.com.br/noticias/geral,eike-batista-que-ja-foi-o-7-mais-rico-do-mundo-nao-e-mais-bilionario,163588e>. Acesso em 01/02/2021.

²¹Ver: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/sp-megaprojeto-de-porto-no-estado-de-sao-paulo-afetaria-populacoes-tradicionais-e-povos-indigenas/>. Acesso em 05/02/2021.

Assim, Couto nos convida a buscar a raiz das palavras, a fim de melhor lermos o mundo, em íntima relação com o termo utilizado por Freire (1985), para quem a leitura de mundo (dos educandos) se fazia essencial à leitura da palavra. Estabelecendo uma relação dialética entre palavra-mundo, a alfabetização se realizava (o aprendizado da leitura e escrita) associado à elaboração de novos projetos para a sociedade. Para Couto (2009), quando deixamos de ler as nossas próprias palavras e a nossa língua, somos assombrados por defasamentos em nossa sociedade.

Nesse sentido, “ler”, não seria, portanto, apenas o domínio de técnicas para decifrar o alfabeto, o que nos leva a pensarmos sobre a os nexos entre a Educação Popular e a Agroecologia. Tais categorias também não podem ser reduzidas à melhor forma de aprender a ler, ou à melhor técnica para produzir alimento orgânico. “Escolher”, “ler o mundo”, dizem mais sobre “possuirmos instrumentos para sermos felizes. E o segredo é estar disponível para que outras lógicas nos habitem” (Couto, 2009, p.05).

Ao revistar a palavra Peruíbe, à luz de tais reflexões, “terra da eterna juventude” nos parece um segundo sentido para Peruíbe. Na língua Tupi-guarani, tal nome significa “no rio do tubarão” (NAVARRO, 2005). A primeira denominação do meu lugar de vivência na infância nos fornece indícios sobre quem eram os ocupantes originários daquela terra tão aprazível para mim. E nos coloca num lugar de quem chega depois, pedindo licença para pisar naquele chão. Nossa ocupação daquele território é recente, os tubarões já estavam ali antes, nos indicando um bom local para nos alimentarmos, nos sugerindo a fartura de peixes.

São também eles, os tubarões, que continuam nos dando indícios. Em novembro de 2020, um tubarão galhudo gêmeo siamês foi encontrado por pescadores em Peruíbe. O tubarão de duas cabeças e também com os demais órgãos duplicados é o primeiro animal com essas características encontrado na natureza, e vêm sendo tratado por pesquisadores como peças fundamentais para melhor entendermos os impactos da poluição dos oceanos²².

Outra possibilidade aventada em relação ao nome²³ é a de que ele estaria relacionado às semelhanças com a Tapirema do Peru, região peruana em que os jesuítas teriam enfrentado

²²Algumas hipóteses estão em estudo, como acúmulo de toxinas como metais pesados ou relacionadas à ação humana na pesca predatória. Ver: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/11/03/tubarao-de-duas-cabecas-e-ac-hado-pela-primeira-vez-no-litoral-de-sao-paulo.htm>. Acesso em 04/12/2020.

²³Ver: <http://www.peruibe3.sp.gov.br/cidade-de-peruibe/>. Acesso em 06/01/2020.

resistências no exercício da catequese, dentre os quais estariam o padre José de Anchieta, nome dado à principal avenida da cidade paulista.

A rua na qual morei recebia o nome de Padre Leonardo Nunes. Sobre ele, aprendemos na escola que os indígenas o chamavam de Abarebebê²⁴, que significa “padre voador”, pois ele era avistado em muitos lugares, em tempo considerado extraordinário dadas as condições de deslocamento à época.

Os jesuítas e bandeirantes foram homenageados com nomes de ruas, rodovias e praças em minha cidade. Mas nada era dito sobre a maneira como os indígenas explicavam e nominavam o mundo. Passei boa parte da infância intrigada me perguntando se afinal “o padre da minha rua” voava mesmo. E só depois de adulta, pude notar que pressuposições como essa se radicalizavam em áreas distantes dos espaços urbanos mais inclusivos. Para Viveiros de Castro (2013), trata-se de um mundo de pré-concepções desencontradas.

Nessa mesma época, era comum ver alguns moradores ou turistas convencidos pelos caíçaros, caminhando pela praia com o corpo coberto por argila de cor preta. Era a famosa Lama Negra, extraída de uma jazida nos mangues do Rio Preto. As propriedades terapêuticas eram muito comentadas por parte dos moradores da cidade há muito tempo. Eram tais propriedades que nos garantiriam estarmos mais próximos da “eterna juventude”. Outra parte da população era desconfiada, diziam ser enganação.

Nós, crianças, ficávamos ouvindo as opiniões dos adultos, ora com curiosidade, ora achando graça das pessoas enlameadas. Será que era verdade tudo que diziam sobre a Lama Negra? Como eles, moradores “leigos”, gente comum, com pouco estudo, sabiam de tudo aquilo? Mais uma questão intrigante que me acompanhou na infância.

Recordo-me de nos orgulharmos com o título de cidade com o “terceiro melhor ar do mundo”, concedido não sabíamos por quem ou a partir de quais pesquisas, e que até hoje é o cartão-postal da Estância. Havia publicidade sobre essa característica da cidade espalhada em *outdoors* pelas rodovias da capital do estado. Na minha “classe” da escola, era considerável o número de crianças com problemas respiratórios que motivaram seus pais a, com elas, migrarem de São Paulo para Peruíbe. Alguns deixavam a mãe e as crianças no litoral e passavam semanas

²⁴Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2011/04/897640-patrimonio-historico-esta-virando-mato-em-peruibe-sp.shtml>. Acesso em 03/03/2020.

trabalhando na poluição de Cubatão (que ostentava o título de cidade mais poluída do mundo) ou de São Paulo.

Eu morava na rua da feira. Passava a pé acompanhada de amigas por entre suas barracas semanalmente para ir à escola, e ainda posso sentir o aroma das frutas. O problema era na volta para casa, quando os urubus tomavam as ruas junto com os trabalhadores da limpeza, e faziam voos rasantes em nossa direção. Eu sentia medo deles, mas minha mãe me encorajava dizendo que na verdade, eles só estavam ajudando os trabalhadores da limpeza, atuavam juntos para melhorar o odor da rua, sobretudo próximo à barraca de peixe.

Recordo-me também de não confiarmos de maneira alguma nas “moças da previsão do tempo” que passavam na televisão, “elas sempre erravam”. Nós é que avisávamos aos parentes turistas se choveria ou não no feriado, observando a Juréia. Tínhamos orgulho de nossa cumplicidade com aquele morro imponente. Nós quase sempre acertávamos.

Mas eram os anos noventa e as políticas neoliberais e ideologias consolidadas naquele tempo impuseram alguns limites na nossa consciência ecológica. Naquela década escutávamos na televisão (no meu caso, apenas através da Rede Globo, a única que “pegava” no televisor de casa) muitas vezes ao dia, nos programas infantis, nos noticiários, nas novelas, que “cada um tinha que fazer sua parte”. O indivíduo era a força capaz de “fazer diferença”. Se algo na sociedade incomodasse, a saída propagandeada era o trabalho voluntário. E lá íamos nós, crianças, incomodadas com a sujeira que os turistas deixavam em nossas praias, por nossa conta, distribuir sacolinhas aos sujões, que vinham de São Paulo...

Para nós, quem jogava papel no chão era o responsável por toda poluição das águas. Se o ar estava poluído, os donos dos carros eram os responsáveis. Ninguém nos explicava sobre as Corporações e seus poderes. A escola nos levava fazer trilha na Juréia com a professora de biologia, ou fazer atividade física na praia, mas nenhuma aula nos explicava sobre quem lucrava com a devastação do meio ambiente.

Fazer trilha não era algo corriqueiro na rotina escolar, mas as vezes que aconteceram, foram bastante marcantes. Observar os seres-vivos das mais variadas espécies, da perspectiva de quem está por dentro da mata, nos fazia sentir que éramos “só” mais um naquele grande e complexo sistema vivo da Juréia. Se a professora tinha dificuldade de nos manter em silêncio na sala de aula, na trilha isso acontecia quase que espontaneamente.

Tínhamos noção que se fizéssemos muito barulho, correríamos o risco de não ouvir algum animal do qual tínhamos medo se aproximar, como as cobras. Sabíamos que muita conversa roubaria a atenção necessária para identificarmos as pegadas de animais maiores; e voltávamos eufóricos para a casa, por termos passado no mesmo caminho que alguma onça pisara. Peruíbe não tinha zoológico, eu nunca tinha visto uma onça até visitar um, mas me recordo das pegadas delas naquele chão.

Mais tarde, ao conhecer a Educação Popular, fui lembrada sobre a importância do silêncio para que fosse possível o diálogo; mas fora na Juréia, em atividade escolar durante a infância, que aprendi sobre a necessidade vital de escutar o outro e a prestar atenção aos sinais por eles deixados, nem sempre sonoros. Era preciso pisar naquele chão devagarinho, para que os que moravam lá antes de nós, não se sentissem ameaçados. Eles poderiam atacar.

Mas nem todos aprenderam a pisar com suavidade aquela terra, a pedir licença. Durante a realização dessa pesquisa, em meio a tantas notícias alarmantes sobre a destruição de biomas brasileiros, no ano 2019, o presidente Jair Bolsonaro defendeu durante uma transmissão ao vivo na internet, a revogação da criação de Estações Ecológicas a fim de entregá-las à iniciativa privada. E afirma: “isso não tem problema nenhum. Na hora certa, tendo o sinal verde do Ministério do Meio Ambiente e do Turismo, vamos fazer isso aí?”²⁵.

Especificamente sobre a Estação Ecológica da Juréia, o plano do presidente, de acordo com suas palavras, é “faturar bilhões” com a região. Segundo o tal, “qualquer país do mundo” estaria explorando a região e faturando. Enquanto isso, famílias caiçaras que ali residem ao menos há 130 anos antes da criação da própria Estação Ecológica, vem sendo sistematicamente expulsas. A mais recente demolição fora também em 2019, cujos tratores passaram por cima de casas antropizadas, construídas no mesmo local da casa dos antepassados (ISA, 2021).

A ocupação caiçara remonta ao menos ao século XIX, e a Estação Ecológica de caráter restritivo foi criada durante a minha infância, em 1986. Nós não entendíamos muito bem o que se passava, mas ouvíamos os comentários de que as famílias “iam ter que sair”. Estas também não poderiam mais pescar, plantar suas roças e manejar a floresta. Na minha cabeça de criança, parecia muito injusto. Este imbróglcio fundiário se arrasta até hoje, mas laudos antropológicos já

²⁵Transmissão completa realizada em Buenos Aires (Argentina) no dia 06/09/2019, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=30-PWqKdiWg>. Acesso em 15/07/2020.

apontam a redução de 84% da população comparada ao número de habitantes da década de 80

²⁶.

Os antropólogos Almeida, Castro, Cunha e Hayama (2020) denunciam o processo de racismo ambiental ao qual tais famílias vêm sofrendo e afirmam que “vidas caiçaras importam”. Para tais autores, negar o direito de permanência a famílias que estão na sétima geração de habitação na comunidade, seria “negar a própria lei que resguarda a proteção da Jureia”.

Tanto rigor com as famílias tradicionais e seus modos de vidas para, mais de 30 anos depois de criação da Estação Ecológica, entregarem a Juréia para a iniciativa privada faturar bilhões? Na minha cabeça de adulta, tenho a certeza de que é injusto, mas não apenas; com tantas declarações explícitas por parte das atuais autoridades do governo, trata-se de um projeto de morte daquelas vidas do bioma e dos modos de vidas que o integra. Qual seria essa hora certa, o sinal verde para “passar a boiada”? Para o Ministro Salles, durante uma pandemia.

Fora a partir de informações denunciadas por autoridades de outros países, que o Ministro Salles e o Ministério do Meio Ambiente transformaram-se no ano de 2021 em alvos de busca e apreensão pela Polícia Federal²⁷, que apura suspeita de crime de corrupção, advocacia administrativa, prevaricação e facilitação de contrabando, que teriam sido praticados por agentes públicos e empresários ligados ao ramo madeireiro.

Essa operação recebera o nome de Akuanduba, uma divindade do povo indígena Araras, que habitam o Pará. Para esse povo, Akuanduba faz o som de uma flauta ressoar pelas florestas, quando excessos são cometidos. Essa operação fora deflagrada um mês após a maior apreensão de madeira ilegal da história de nosso país. Seria o som da flauta ressoando? Conseguimos reeducar nossos ouvidos para a escuta também desses sons?

Voltando à infância, além dos aprendizados nas trilhas, também éramos ensinados, principalmente pela televisão (na minha casa só “pegava” a Rede Globo) e pela escola, que precisávamos de desenvolvimento para o país melhorar. Tínhamos um pouco de vergonha de preencher no livro didático que em nossa cidade só havia uma “indústria”, uma fábrica de sapatilhas de pano. A professora dizia que éramos urbanos, mas nossos exemplos de vida na

²⁶Ver: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/caicaras-buscam-na-justica-direito-a-reconstrucao-de-casa-na-jureia-sp>. Acesso em 30/03/2021.

²⁷Ver: <https://www.gov.br/pf/pt-br/assuntos/noticias/2021/05/pf-deflagra-operacao-akuanduba-para-apurar-crime-s-em-orgaos-ambientais>. Acesso em 19/05/2021.

cidade não eram iguais aos mostrados nos livros. Cresci sem saber se éramos do campo ou da cidade.

A professora da escola pediu que entregássemos uma redação sobre a “ECO-92” (Conferência da Organização das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento) ocorrida no Brasil, muito noticiada na televisão. Nela os chefes de Estado, ambientalistas, organizações não governamentais, falavam muito sobre Desenvolvimento também, mas acrescido da palavra Sustentável. O que ficou na minha memória de criança era algo assim: “derrubaram o muro de Berlim, o capitalismo ganhou a guerra-fria (eu não entendia como uma guerra poderia ser fria. Guerra era guerra, passava na TV a Guerra do Golfo e eu tinha muito medo) porque era melhor que o socialismo; não podia acabar com o meio-ambiente e precisa preservar, igual fazíamos em Peruíbe. Os homens da ONU eram indivíduos bons, estavam fazendo a parte deles, preocupados com as pessoas e com o planeta”.

Mas eu desconfiava um pouco de tudo isso. Era confuso para nós crianças entendermos se estavam preocupados com o meio-ambiente, por que faziam guerra por petróleo? O professor contou que no Golfo foram assassinadas mais pessoas do que toda a população da nossa cidade. Se fizeram uma Conferência tão grande no Brasil, por que queriam tirar o presidente que tinha ganhado as eleições? Não diziam que eleição era democracia, que era bom? Quem decidia sobre o que deveria ser feito? Era muita informação e ninguém nos explicava as causas de tantos conflitos.

Foi também nessa época que escutei falar sobre os “sem-terra”, através de uma novela e telejornais na Rede Globo. Os adultos comentavam que a novela estava mostrando a realidade, havia muita gente passando fome e precisando trabalhar. Alguns deles achavam correto ocupar terra ociosa, outros diziam o mesmo que o jornal, que eram bandidos que queriam tomar o que era dos outros. Lembro-me de ter visto, com pavor, as imagens da Chacina de Eldorado dos Carajás, “lá no Pará”, um lugar muito distante de nós.

Rio de Janeiro, Golfo, Pará, Brasília, tudo era distante de Peruíbe. A vida ali seguia “normalmente”, no ritmo sazonal da cidade, com os trabalhos organizados de acordo com a natureza e o calendário turístico. Fui uma criança preocupada com o que estava acontecendo com a natureza, com as pessoas, mas lá eu não enxergava as consequências sistêmicas. Não tinha internet. Restava-me seguir dividindo meu tempo entre trabalho e estudos. Desde os 11

anos eu participava de um Projeto Artístico no qual a Prefeitura nos concedia bolsas. Aos 12 anos eu era monitora de dança para crianças, algumas mais velhas que eu.

Causava-me estranhamento o fato de eu ser mais jovem e estar ensinando pessoas com o tempo etário à frente do meu. Até então, todos os meus professores e professoras tinham sido mais velhos e eu naturalizava que seria sempre assim. Não? Na dança não era, mais tarde descobri que na educação de jovens e adultos também pode não ser...e talvez resida aí o início de minha curiosidade sobre a construção de processos educativos entre gerações diferentes. Considero que esta fora minha primeira aproximação com a Educação Popular, ainda que não a nominasse assim, à época. Trabalhei nesse projeto durante cinco anos, até me mudar de cidade.

Saí de Peruíbe no início do ano 2000, mas ainda hoje, alguns amigos brincam que eu “enxergo Peruíbe em todo lugar”. Com o passar do tempo, compreendi que eles tinham razão. Percebi que esse lugar de origem ocupa uma função mítica em minha vida, pois foi “lá” que meu imaginário “rural” e de coletividade fora construído. Por onde quer que eu ande, se eu identificar tais traços rurais e de coletividade “tatuados” em meu imaginário há tanto tempo, sem esforço consciente, sou remetida para “lá” por uma força que não sei ainda explicar; como se eu para “lá” eu pudesse voar, assim como os indígenas diziam que padre fazia; este que dava nome à minha rua.

Daquele tempo, também segue “tatuada” em meu corpo a questão da escala. A que guardo em mim é a escala do ir a pé ou do deslocamento de bicicleta, e conseqüentemente o tempo envolvido nessa escala, despendido para irmos ir à escola, a feira, à casa dos amigos, à Banda, à praia, ao rio, ao portinho, ao trabalho, à praça central...

Por alguns anos não tivemos automóvel, mas para as distâncias que habitualmente percorríamos, não recorro que tenha sido um grande problema. Para os maiores deslocamentos ou para os dias de chuva, as caronas de pessoas conhecidas (a sensação era de que ninguém era completo desconhecido) resolviam. Parece até inusitado rememorar o hábito das caronas, hoje habituados à escala do automóvel, dos fluxos, dos perigos, que alteraram sensivelmente a relação com o espaço, com o tempo, com as vidas. Pude reviver essa escala que guardo em meu corpo, nos assentamentos que conheci na Paraíba durante meu trabalho no curso de Residência Agrária Jovem (RAJ) e posteriormente durante essa pesquisa, ainda que as andanças tenham sido interrompidas com a Pandemia.

Minha mãe, de origem camponesa, não pôde estudar. Por isso, ela foi a maior incentivadora dos meus estudos. O plano dela era retomar os estudos, depois que as filhas “tivessem encaminhadas”, mas um câncer interrompeu esse plano em 2010, prestes a completar 52 anos. Com sua habilidade de convencimento, ela conseguia bolsas de estudos todos os anos, para mim e minha irmã, em uma das duas escolas particulares daquela época, que depois se mantinham se tirássemos as melhores notas, ano a ano. Eu não podia decepcioná-la. Em troca da bolsa, eu dava aulas de dança, eventualmente, e também reforço aos colegas.

Como minha família estendida era toda do interior do estado, aos 16 anos fui morar com uma tia que vivia em Americana, cidade vizinha de Campinas, onde tinha uma Universidade Pública. Escolhi um curso noturno para poder continuar trabalhando, com menor concorrência e que fosse de “humanas”. Deu certo. Ingressei na Unicamp, no único curso que preenchia esses requisitos, o de Ciências Sociais. Fui a única do círculo de colegas de escola dos tempos de Peruíbe que cursou Universidade Pública e a primeira da família estendida.

Já na Universidade é que comecei a compreender melhor a relação causa-consequência, a ter noção sistêmica. Menos através do curso e mais através das atividades extracurriculares e dos colegas que participavam do Movimento Estudantil. Com eles aprendi o que era a Área de Livre Comércio das Américas (ALCA) e como sua implementação afetaria até Peruíbe. Lutamos contra. Nesse mesmo ano, foi eleito Lula como presidente do Brasil.

Para conseguir me manter no curso, por conta da situação financeira familiar, tive direito a todas as bolsas disponíveis na assistência estudantil. Refeição, Transporte, Moradia e Trabalho. E foi durante as atividades da bolsa-trabalho que retornei para próximo da minha região. Fui indicada para trabalhar junto às Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, por um programa de extensão. Lá conheci a luta dos quilombolas contra a construção de uma Usina Hidroelétrica, que alagaria as terras das comunidades, as cavernas da região, a mata atlântica, o modo de vida das pessoas. Conheci o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e, mais uma vez, a pauta sócio-ecológica se apresentava para mim, agora adulta.

Também conheci a luta pela Educação do Campo, pela identidade quilombola. Vi chegar luz elétrica às comunidades, através do Programa Luz para Todos, e posteriormente, da internet por meio dos Pontos de Cultura. Com recursos da Petrobrás, participei do diagnóstico para construção de agroindústrias para beneficiamento de banana, pude conhecer a organização

da agricultura quilombola, ouvi falar de Agroecologia e Educação Popular. Desenvolvimento Sustentável era “papo-furado”, “só servia para colocar nos projetos e conseguir recursos”, diziam as lideranças quilombolas. “Dizem que a hidrelétrica traz desenvolvimento. Para quem?”, repetiam sempre.

A semente ecologista caíra da infância no Brasil, dos anos 1980 e 1990, era provocada através da reflexão do Movimento Social que eu conhecera, no Brasil do início dos anos dois mil. Ah, fora também nessa época, início dos anos dois mil, décadas depois de uso popular, que estudos da Universidade de São Paulo (BRITSCHKA, 2006; TORRECILHA, 2014) comprovaram que a Lama Negra de Peruíbe apresentava efeito anti-inflamatório, podendo ser utilizada no tratamento de artrite, como complementar a terapias convencionais. Uma dúvida de infância a menos, relacionada à “validade” dos conhecimentos populares.

Após quatro anos nesse programa e já graduada, junto com alguns colegas, cientes dos limites da extensão universitária, organizamos um coletivo de educadores populares²⁸ e foi com esse grupo que conheci, para além da televisão, outro movimento social: o Movimento das Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Foram cinco anos de vida dedicados às atividades no campo da Educação de Jovens e Adultos (EJA) que resultaram na construção de uma escola no acampamento sem-terra, na cidade de Limeira-SP. As reflexões sobre esse processo foi o tema que desenvolvi na dissertação de mestrado.

A pesquisa demonstrou a escola do acampamento sem-terra como ponto de aglutinação de forças que mantêm a vitalidade do território. Ao investigar o processo de construção da mesma, deparei-me com o completo abandono do acampamento por parte do poder público, em suas diversas esferas. O abandono citado refletia, por exemplo, no projeto para alfabetização de adultos do Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA) que, mesmo após inúmeras promessas e mobilização da comunidade para o início das aulas, este “não chegou”, como diziam os moradores.

²⁸Refiro-me ao Coletivo Universidade Popular, surgido em 2007, e que desde então vem trabalhando junto à comunidade do acampamento Elizabeth Teixeira. Funcionando a partir da autogestão, suas atividades se guiaram pelos princípios da Educação Popular, trabalhando a partir desses princípios, o coletivo de apoiadores se organizou em três frentes de trabalho: a Educação de Jovens e Adultos (EJA), Agroecologia e Ciranda Infantil. A história e atividades do coletivo foram sistematizadas na publicação: “Na autonomia do povo, o poder popular: práticas de educação popular no acampamento Elizabeth Teixeira”, sendo esta camponesa homenageada uma importante referência das Ligas Camponesas da Paraíba na década de 1960. (COLETIVO UNIVERSIDADE POPULAR, 2013).

No entanto, revelou-se, concomitantemente, uma complexa riqueza tecnológica, se analisada a partir dos princípios da Agroecologia, observada tanto nas técnicas de construção quanto no discurso político assumido pelo Movimento Social e seus organizadores. Se no quilombo assisti ao questionamento acerca do modelo de Desenvolvimento hegemônico na sociedade, no acampamento, já no fim da década, tive contato para além de um questionamento, com debates que apontavam para a elaboração do que viria a ser um Programa de Reforma Agrária Popular (RAP) elaborado pelo MST, uma plataforma de desenvolvimento para o país com bases agroecológicas.

Durante a pesquisa para o mestrado, já morando em João Pessoa, pude participar do debate sobre a RAP, com famílias assentadas e acampadas. E nesse contato com o Movimento na Paraíba, após a defesa da dissertação de mestrado, que de alguma maneira trazia reflexões a partir da ausência das políticas públicas no acampamento, fui convidada a trabalhar com algo que eu não havia podido observar em São Paulo: a presença e execução de política pública para educação do campo, no caso, o curso de Residência Agrária Jovem. Vim de uma experiência em que “o PRONERA não chegou” para o povo, para um Estado onde se dizia que o “PRONERA deu certo”.

Nesta nova experiência, eu atuaria na coordenação pedagógica de um curso de extensão em Agroecologia para jovens camponeses da Paraíba que já houvessem concluído o Ensino Médio. Em São Paulo, o perfil do público da EJA que tive experiência era de maioria de senhores e senhoras, alguns idosos, entre eles, um dos “mestres de verdade”, como os denominavam, que deu a seguinte declaração durante a pesquisa do mestrado:

Meu avô foi quem me ensinou tudo sobre roça, ele era muito inteligente e só trabalhava com agricultura orgânica. Costumo dizer que estou na agricultura orgânica há sessenta anos, por causa dele... Tive dois mestres na vida: meu avô e um mestre de obras! Agora tô com 71 anos de idade e estou sonhando todos os dias. Todos os dias eu sonho. Todos os dias eu acordo e procuro realizar. O meu viveiro sabe, ele é um lugar de ensinar e aprender! Acredito que os conhecimentos tradicionais da comunidade devem ser ensinados às crianças, pois é com elas que devemos trabalhar duro! Com crianças e jovens! São eles que transformarão tudo isso daqui para frente! Quero ensinar tudo que eu aprendi na vida para eles. (Seu Elzio, camponês *apud* CARCAIOLI, 2014).

Exclusivamente com a juventude seria minha primeira experiência. A relação com as categorias centrais da pesquisa (Agroecologia e Educação Popular) me acompanham desde a

infância, mas foi durante essa experiência específica que surgiu a questão inicial que originou o projeto para doutoramento: como e com quem aqueles jovens camponeses estão aprendendo agroecologia?

Questionamento parecido já fora feito a Krenak (2018) que silenciou ao ser perguntado sobre como o legado de um povo é transmitido às gerações posteriores, para então responder: “Quem dera que eu pudesse responder a uma pergunta dessas. Ao longo da minha vida inteira vou experimentar as formas como transmitimos aos nossos filhos e filhas os valores que nos distinguem de uma sociedade predatória, individualista e que incentiva desde cedo as crianças para a competição, a dominarem-se uns aos outros”. O autor nos dá pistas acerca da temporalidade (ao longo de toda vida) necessária para pontilharmos essa resposta, bem como enfatiza a experiência concreta, o corpo-método, como condição fundamental.

Assim, em diálogo com os autores, com a orientação e com a realidade que se impôs e alterou o planejamento do trabalho de campo, a pergunta inicial fora reformulada com o desenvolvimento da pesquisa, que passou a ter como questão central: "Quais foram os processos educativos que inspiraram esta juventude no caminho da Agroecologia?".

1.2. Relevância e definição da pesquisa

Diante de um cenário nacional e internacional de múltiplas crises a serem enfrentadas pela sociedade, questões que vinham sendo tratadas como ‘ambientais’, muitas vezes não sendo priorizadas inclusive por forças do campo progressista (ALVES, 2016), atualmente se impõem como centrais para a sobrevivência da espécie humana. Cresce o número de pesquisas comprovando que o agronegócio e seu modelo de produção de alimentos propagandeados desde a Revolução Verde (RV), são antagônicos à vida.

O Brasil é o maior consumidor de agrotóxicos do mundo e os malefícios de seu uso colocam em risco a vida de seres humanos e do meio ambiente (CARNEIRO, et al., 2015). Pesquisadores alertam ainda que a biodiversidade está vivendo a mais veloz extinção diária de espécies, cerca de cem por dia, resultante de um ataque globalizado aos bens comuns, como água, terra, plantas, ar, e invenções coletivas, como línguas ou modo de viver (LOWY, 2009).

A resolução de tais questões não prescinde dos jovens camponeses, como partes de um dos principais grupos atingidos, do qual a própria ideia de futuro lhes está sendo arrancada. É nesse contexto que cresce também a relação entre a juventude e a agroecologia. Os movimentos sociais populares camponeses passaram a assumir uma visão agroecológica da agricultura que implica na construção de uma nova plataforma cognitiva em contraposição ao agronegócio. É também

uma aposta na complexidade tecnológica (que envolve se apropriar do conhecimento acumulado historicamente, tanto pelos camponeses, quanto pela academia) de construir um modelo que aposta na interação trabalho (e trabalhadora/trabalhador) e meio ambiente visando o estabelecimento de um clímax ecológico sustentado, ou seja, que exige o mínimo de esforço humano e o máximo de proveito do ponto de vista da produção de alimentos, repudiando a exploração do homem e das mulheres pelos homens e pelas mulheres (PAVAN RODRIGUES, 2016).

No âmbito dos movimentos sociais populares, a agroecologia está no bojo de uma estratégia de diálogo e aliança com os sujeitos das cidades, que sobrevivem em condições precárias no meio urbano, confinados nas periferias e sujeitos ao subemprego e à superexploração.

Estes movimentos, a exemplo do MST, agora não mais se contentam com terra para miseráveis trabalharem, mas deram um salto ontológico através de uma situação gnosiológica (FREIRE, 1985) ao propor a recampesinação através de uma Reforma Agrária Popular (RAP), cuja “principal missão é produzir alimentos saudáveis para todas as pessoas em qualquer lugar do mundo” (MST, 2015, p.07).

Entendemos a RAP também como uma mútua reeducação campo-cidade. Para Freire (1985), a educação configura-se como “situação gnosiológica”. Tal situação fundamenta-se na crítica a posturas pedagógicas que se aplicam como prescrições e na crítica à dicotomização ao que não prescinde de ser considerado em sua unidade dialética.

Considera-se ainda que os pólos envolvidos no processo educativo (educadores-educandos e educandos-educadores) são “ambos sujeitos cognoscentes diante de objetos cognoscíveis que o mediatizam” (FREIRE, 1985, p.78). Ancora-se então na ampliação ao diálogo a outros sujeitos cognoscentes como parte da estrutura fundamental do conhecimento (BOFLEUTER, 2019).

Assim, o campo (com os Movimentos e sujeitos que o compõe), assume na RAP, a posição de educador, aberto à revisão do saber, em diálogo com a cidade (configurando-se a situação gnosiológica), estabelecendo relações entre unidades epocais (FREIRE 1985) e possibilitando sentidos de permanências e transformações. Diante disso Boufleter (2019) conclui que “a tradição cultural só consegue ter esse sentido positivo de continuidade através de gerações quando for, assim, revivificada no âmbito de indivíduos em interação e comunicação” (p.241).

Os experimentos da agricultura camponesa fundamentados na agroecologia se caracterizam por fortalecer iniciativas que se opõem “à degradação ambiental e à exploração dos trabalhadores rurais, quando trazem embutidas a lógica de permanência na terra e as práticas de conservação ecológicas, ancoradas na ciência que integra conhecimentos acadêmicos de diferentes disciplinas e saberes tradicionais” (MAZALLA NETO, 2014, p.29).

Estes saberes tradicionais são frutos de um trabalho complexo de elaboração e reelaboração de técnicas de produção, pré-pacote tecnológico da revolução verde, e a interação com o meio sob uma lógica que não visa à extração máxima de lucros, reelaborando essas técnicas, tornando-as mais complexas (PAVAN RODRIGUES, 2016). São, portanto, saberes populares. Os camponeses, que ainda os possuem, podem ser considerados ‘sobreviventes da revolução verde’, que precisam continuar sobrevivendo aos pacotes do agronegócio, cujo grau de expropriação de conhecimento agora é maior (LEHER, 2015). Tal autor sintetiza as diferenças entre os dois pacotes, o antigo e o atual, do ponto de vista da expropriação de conhecimentos.

Conforme o autor, a Revolução Verde (assim denominada em contraposição à vermelha, comunista) configurou-se como um momento de amadurecimento da agricultura, de choque capitalista no campo, que demandava de órgãos como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e Universidades Federais Rurais, a seleção dos “melhores” genes. Neste período, ganham destaque as Universidades e os estudos de genética (do ponto de vista da “seleção” dos genes) e cultivares híbridos, bem como estudos de tipos de solo.

Desse modo, havia no pacote uma conjugação com fatores ambientais. Eram as plantas que precisavam se ajustar ao ambiente. A mecanização era crescente, mas coexistente com uso intensivo de força de trabalho. Iniciou-se o uso de agrotóxicos e adubos diversos, num processo

de alienação já relevante sobre a natureza. Os trabalhadores (agrônomos e técnicos agrícolas) desenvolviam trabalhos considerados simples, por tarefas. De modo geral, não eram estudiosos da questão agrária. A RV seguia a orientação explícita do Banco Mundial, de desenvolver a mentalidade capitalista da juventude camponesa, para que esta compreendesse a agricultura como algo moderno, não arcaico.

No pacote do agronegócio, sobretudo a partir dos anos 2000, a engenharia genética não mais “seleciona” os genes, mas os altera. Trata-se de um pacote fechado que combina genes modificados acoplados aos agroquímicos. Enquanto em sua primeira fase havia um intento de adaptação das culturas aos diferentes contextos agrícolas, agora é o ambiente que deve se ajustar aos transgênicos. Isso possibilitou a ampliação da mecanização, do controle sobre a propriedade intelectual exercido por corporações.

Os agrônomos e técnicos agora são difusores da ideologia do agronegócio e aplicadores de tecnologia, aplaudidos com o modelo de conhecimento pensado por Francis Bacon (*apud* CAPRA 1982, p.52) que dizia “da necessidade de apertar, torturar a natureza para dela extrair seus segredos. Esta seria “obrigada a servir” às nossas demandas, “escravizada”, “acossada em seus descaminhos”.

Capra (1982) considera ainda que Bacon tenha tratado a natureza (considerada fêmea) em suas reflexões à maneira como as mulheres estavam sendo tratadas (como bruxas) nos tribunais do período. Ribeiro e Carvalho (2012) afirmam que Bacon fora “um marco na transformação da concepção que se tinha da natureza como mãe nutriente, transformação essa que se completou quando a revolução científica substituiu tal concepção orgânica pela metáfora do mundo como máquina” (p.04).

Neste contexto de compreensão da natureza, os jovens passam a ser incorporados em maior escala nas escolas técnicas²⁹ e de maneira desproporcional ao mercado, ou seja, há um contingente sobrando de técnicos formados. Assim, a juventude tem composto as fileiras do exército camponês de reserva (expropriados cada vez mais dos conhecimentos sobre campo e natureza). São empurrados também ao exército industrial de reserva, a servirem de mão de obra barata nas cidades.

²⁹Estas escolas, em sua maioria, oferecem cursos com formação minimalista, seguindo o protocolo de Bolonha (LEHER, 2015).

É urgente que observemos melhor a relação entre educação e a formação destes exércitos de jovens nos aprofundando em pesquisas que investiguem os tipos de socialização e disposição de pensamentos aos quais juventude camponesa tem sido submetida.

Um exemplo neste sentido seria observar os currículos desenvolvidos nos cursos do Programa Nacional de Educação do Campo (PRONACAMPO), um dos principais programas de formação da atualidade para juventude camponesa. Neste Programa, os currículos *priorizam* uma forma de pensar pautada nos conhecimentos dos camponeses (e da Humanidade) que vinham se acumulando/complexificando ao longo de milhares de gerações, ou priorizam sistemas cognitivos que partem do conhecimento expropriado, sobretudo após a aplicação dos pacotes da RV e do agronegócio? Nestes cursos, os jovens aprendem *prioritariamente* sobre técnicas milenares de armazenamento e escolha de sementes ou sobre transgenia, por exemplo?

São urgentes também as reflexões acerca dos processos educativos situados nos campos das resistências ao modelo hegemônico de produção (de ideias, de coisas, de alimentos) que envolvem a juventude, compreendendo-as como lutas históricas pela recuperação de saberes populares (KOROL, 2006) e contrárias ao epistemicídio (SANTOS, 2010). Por isso temos como ponto de partida a seguinte pergunta: "Quais foram os processos educativos que inspiraram esta juventude no caminho da Agroecologia?".

Uma das iniciativas que surge na contramão do processo de expropriação são os Cursos de Residência Agrária Jovem³⁰ (RAJ). O RAJ é um projeto do PRONERA nascido da parceria firmada entre Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Secretaria Nacional de Juventude, CNPq e Movimentos Sociais do Campo.

No caso da Paraíba, foram contemplados projetos para dois cursos de nível pós-médio para jovens de 18 a 29 anos, moradores do Semiárido, Zona da Mata e Brejo paraibano, com vigência de 24 meses (2015-2016). Os cursos são pautados na Pedagogia da Alternância, onde os alunos vivenciam tempos educativos chamados Tempo-Escola (etapas intensivas com aproximadamente 15 dias de aulas) e Tempo-Comunidade (etapas de 2 a 3 meses, quando os alunos retornam para suas comunidades e devem desenvolver projetos em agroecologia)³¹.

³⁰A experiência paraibana deste curso resultou na elaboração de diversos trabalhos acadêmicos, entre os quais destacamos ARAUJO, A.; MELO, L.; SILVA, L. P. C. (2021) e SILVA, Luana (2019).

³¹Ver: http://www.insa.gov.br/noticias/educacao-do-campo-transforma-realidades-no-semiarido-zona-da-mata-e-brejo-paraibano/#.V9TVw_krLrc. Acesso em 12/10/2020.

Foi na sala de aula durante um destes cursos que surgiu a inquietação que deu origem a este projeto de pesquisa³², quando integrei a Coordenação Política e Pedagógica (CPP) do curso.

Durante o tempo-escola, foi proposto um momento de avaliação dos espaços educativos e me chamou a atenção a empolgação e fascínio com que os jovens se referiram à aula sobre avicultura, cujo professor do dia foi um camponês experiente³³, já idoso. Parte expressiva dos alunos disse que aquele senhor ‘era o verdadeiro doutor’ do curso, ‘o mais sabido dos professores’, mesmo com baixa escolaridade, ‘o que melhor sabia ensinar agroecologia’. Fiquei provocada não pelo conteúdo das avaliações, mas pelo tom de ‘descoberta’ de suas falas.

Passei a noite refletindo sobre a alegria daquela descoberta dos educandos. Será que os jovens só se deram conta da inteligência camponesa quando viram um camponês na posição de educador? Como estes jovens estão percebendo a si mesmos? Estaria eu idealizando que o aprendizado da agroecologia pela juventude se daria ‘automaticamente’ com as gerações camponesas anteriores apenas no espaço de convivência cotidiana e menosprezando a sua importância nos cursos formais? A juventude não ‘se entende melhor’ quando o diálogo se dá ‘de jovem pra jovem’? Por que gostaram tanto da fala de um camponês já idoso? E envolvida nestas questões, o dia amanheceu.

Mas, se eles aprendem no curso que uma das dimensões fundamentais da agroecologia é o diálogo com o saber popular, por que tanta surpresa³⁴ com o fato de um camponês dominar técnicas e saberes sobre a natureza?

Só então fui me dando conta de que parte daqueles jovens teve seus primeiros contatos com o conceito agroecologia em cursos técnicos, universidades e movimentos sociais:

A agroecologia é um campo novo de estudos, portanto em construção e em disputa nas universidades, na sociedade. Mas não é tão novo para alguns camponeses. A luta da Educação do Campo movimenta-se verticalmente, de baixo para cima, na busca

³²Um dos trabalhos que realizei, como membro da CPP (Coordenação Política Pedagógica) do curso, é a sistematização das aulas no Tempo-Escola. Já no Tempo-Comunidade, a principal função da CPP é realizar visitas de acompanhamento nas áreas onde os projetos em agroecologia são desenvolvidos.

³³Trata-se do camponês João Miranda, o “Seu João”, assentado da Reforma Agrária no assentamento Irmã Dorothy, na cidade de Remígio-Paraíba.

³⁴Já durante o desenvolvimento da pesquisa é que relacionei os questionamentos de origem relacionados à “desconfiança” daqueles jovens, à minha própria desconfiança, quando jovem, sobre os conhecimentos dos caiçaras acerca da Lama Negra; muitas vezes, fora como se eu olhasse por um espelho retrovisor, com outros cenários, em outro tempo, mas com questões de fundo similares. Descobri que a pesquisa também era sobre mim.

pelo direito de se ter acesso àquilo que tem de mais desenvolvido, acumulado na tradição do conhecimento científico, produzido pela humanidade e que fica disponível apenas para um grupo muito restrito da população. No entanto, muitas vezes escorre por entre os dedos a apropriação coletiva do conhecimento que se encontra no movimento horizontal, na camponesa que está ao lado e que também expressa o que há de mais desenvolvido na realidade, posto que tem origem na luta pela sobrevivência (PAVAN RODRIGUES, 2016).

A juventude camponesa talvez possa realizar o movimento vertical e horizontal para melhor apreender e ao mesmo tempo dar sustentação aos princípios da agroecologia. Para Melo (et al., 2016), a lapidação e aprimoramento da agroecologia dependem principalmente de um grupo jovem uma vez que carregam energia e poder criativo. Dialeticamente, os resultados dos processos agroecológicos também podem garantir o desenvolvimento do campo jovem na agroecologia.

No curso os jovens foram então orientados a fazer um trabalho de ‘garimpagem’ em suas comunidades. Deveriam procurar camponeses tão ‘doutores’ quanto o Seu João. Estes camponeses podem ser considerados como sobreviventes da RV. Além disso, são sobreviventes ainda do que Caporal e Costabeber (2004) definem como a Revolução Verde-Verde ou Dupla Revolução Verde, correntes ecotecnocráticas que buscam impor aos agricultores uma recauchutagem da agricultura de escala, convencional, através da mistura de elementos da revolução verde com algumas medidas ecológicas e conservacionistas, sem mudar o objetivo final de produção de mercadorias e a busca pelo lucro.

Estes camponeses experientes³⁵, “sobreviventes” das mencionadas revoluções, têm sido também conceituados como agricultores-experimentadores, que são

todo e qualquer indivíduo que inova em suas práticas de manejo e que comunica os resultados de suas inovações aos seus pares. Nessa lógica, experimentação e comunicação passam a ser compreendidas como funções indissociáveis na gestão do conhecimento agroecológico. (PETERSEN e DIAS, 2007, p. 112).

A tarefa de “garimpagem” assumida pela juventude no curso assemelha-se ao papel que lideranças do Pólo Sindical da Borborema (Paraíba) atribuíram aos Sindicatos Rurais: “Os sindicatos têm que descobrir os tesouros que estão escondidos nas comunidades” (PETERSEN

³⁵Cujo conceito aprofundaremos nos próximos tópicos.

e DIAS, 2007, p. 114), transformando as experiências socialmente ocultas em referenciais de trabalhos e aprofundamento investigativo.

Esta pesquisa teve como objetivo central investigar a relação entre camponeses de distintas gerações cujos jovens são oriundos da Residência Agrária Jovem (RAJ) e assumem a Agroecologia como força-síntese que nos convida a reconfigurar o metabolismo entre natureza e sociedade e vinculada a um projeto societário, compreendendo essa relação como processos genuínos de Educação Popular³⁶ (EP).

Ainda que não tenha se constituído como objetivo desta pesquisa, a atual conjuntura de ausência quase completa dos projetos de apoio científico e políticas públicas que promovam vida para a juventude e para o campo nos abriu a possibilidade de observar, através do reencontro com esses jovens, o que estes sujeitos populares priorizam como algo mais genuíno no campo das compreensões e das incompreensões em torno da construção agroecológica.

Em outras palavras, em um contexto adverso e hostil à vida advindo das forças hegemônicas no país, também busquei compreender: o que está vivo nas comunidades como resultado de processos educativos pautados por uma ciência jovem e sob ataque, como a Agroecologia³⁷?

1.3. Procedimentos metodológicos

Acreditamos que o caminho seja construído conjuntamente e simultaneamente pelo trilhamento do caminhante e pelo traçado natural do solo, de que a trilha é reflexo. O sujeito faz o objeto respeitando seus dados (HANNOUN, 1998, p.134).

No que se refere às questões de ordem metodológicas, compreendo que se tratam das justificativas acerca dos caminhos escolhidos para atingirmos nossos objetivos.

Apresento alguns cuidados e pressupostos construídos na realização desta caminhada: primeiramente, proponho uma reflexão e conseqüente mudança de postura ao lidar com os sujeitos que participam e constroem esta pesquisa.

Muitas pesquisas em Educação Popular se têm proposto a “darem voz aos sujeitos populares”. Aqui, este não é um objetivo. Aos poucos fui desenvolvendo a consciência de que

³⁶Tal categoria será aprofundada no capítulo seguinte.

³⁷Aprofundaremos essa categoria no capítulo 02.

sou eu quem precisa estar próxima destes sujeitos para realizar um trabalho de compreensão e ação, ainda que conjuntamente, e não eles que precisam de mim como sua “porta-voz”.

Essa concepção desloca meu papel como pesquisadora e altera também o lugar das “tocaiais” nessa trilha, conduzindo-me a outra reflexão: ter cuidado para não “recortar” demais o “objeto” de estudo, uma vez que não podemos recortar o que está vivo. Em alguns momentos até aqui, senti que o “objeto” estava escapando de um planejamento inicial, para a realização de entrevistas, por exemplo. A postura que assumi foi “deixar escapar” e seguir buscando, posto que a vida dos sujeitos populares é dinâmica. Observei que havia uma tendência nos trabalhos dos educadores/pesquisadores em “prender o objeto de pesquisa” ou recortá-lo tanto quanto fosse necessário para que o mesmo coubesse na prisão metodológica pré-concebida nos projetos. Procurei não seguir esse tipo de caminho.

Além disso, me propus ao exercício permanente de buscar enxergar as redes nas quais os sujeitos dessa pesquisa estão inseridos. Tal esforço se justifica por compreender que o “dado” da pesquisa não é advindo apenas de um único indivíduo, mas é resultado de uma complexa rede de relações sociais que o produz.

Em minha caminhada, como educadora-pesquisadora, tenho observado que essas redes de relações são essenciais à manutenção da vida dos sujeitos populares, às quais os mesmos raramente renunciam. É preciso ficar atenta a essas redes, pois são pouco pronunciadas por tais sujeitos uma vez que no universo popular eles as têm quase como algo posto, “natural”. Assim, nosso trabalho também tem o sentido de criar condições para partilhar com os jovens um acesso à verticalização do conhecimento acumulado de forma densa, ou seja, na interface com a horizontalidade do que está acumulado no espectro cultural local e regional. Isso se configura como presença nossa que é contraponto da invasão cultural (FREIRE, 1987).

As escolhas feitas para construir o percurso metodológico estão assentadas sobre uma noção enactante de pesquisa. Tal noção é desenvolvida por Varela (1994) para se contrapor às inspirações cartesianas, mecanicistas e binárias, frequentemente presentes em metodologias consideradas clássicas. Neste âmbito binário, o autor compreende que há separação entre o sujeito e o mundo a ser conhecido.

Sobre esta concepção dualista, Hannoun (1998) afirma que este universo a ser conhecido

é por um lado, um conjunto de propriedades intrínsecas que o sujeito tenta adquirir na forma de informações e, por outro, um apelo de resolução de problemas cujos dados só ele contém. O mundo é um informador e um questionador alheio aos sujeito-informado e – às vezes – respondente. A atividade de um dos termos supõe a passividade do outro (p. 132).

O problema desta concepção, para o autor, é construir um ajuste entre “pensamento e mundo”, que não seriam sempre adequados um ao outro. Esse dualismo realiza uma separação entre “coisa e espírito”. Compreendo com o autor que a interface constrói respostas mais adequadas aos problemas apresentados socialmente.

A proposta é, então, nos lançarmos ao desafio de superar a abordagem dual da realidade em direção ao paradigma da enação. Dualidades como prática/teoria, sujeito/objeto, projeto/realização, pensamento/ação, idealismo/empirismo, são exemplos de pares que a noção de enação pretende ultrapassar, não sendo “uma posição de meio-termo, mas uma posição diferente” (p.136), rumo à construção de um pensamento complexo. Para o autor é este tipo de pensamento que aborda a questão da origem dos problemas apresentados à humanidade.

Para uma concepção idealista, a origem destes problemas localiza-se somente no nível do sujeito, enquanto para o empirismo esta origem está exclusivamente nas contradições da realidade objetiva, fazendo aflorar o dualismo sujeito/objeto, recusado pelo pensamento complexo “na intenção de negar-se a cindir a realidade em dois mundos para depois lamentar a cisão” (HANNOUN,1998, p.135).

O percurso metodológico desta pesquisa inspira-se no caminhar como unidade síntese entre trilha e trilhamento:

Quando seguimos um caminho no mato, sua trilha, trilho exterior a nós que nos indica a direção que deve ser tomada, e seu trilhamento, ou seja, o trilho que nossos passos vão deixando ao percorrer o trajeto que decidimos, mesclam-se num todo em que trilha e trilhamento se fazem caminhar, produção do caminho. Trilhamento e trilha são inconcebíveis e impossíveis um sem o outro. Não há dualidade que separe quem caminha e faz o caminho do caminho que orienta quem caminha. Não há ativo distinto de passivo. Há caminhar, em que orientação pelo caminho e construção do caminho são, no mesmo sistema, componentes complementares: um só pode realizar o que o outro torna possível. (HANNOUN, 1998, p.134)

As escolhas aqui presentes são, portanto, filhas do encontro entre o projeto e da complexidade da realidade em conhecimento, com suas múltiplas variáveis que a constitui.

Quanto à estratégia de pesquisa, optei por realizar um Estudo de Caso. Para Yin (2001), devemos analisar três condições para definir uma estratégia de pesquisa, a saber: o tipo de questão de pesquisa, a extensão de controle que o pesquisador tem sobre os eventos e o grau de enfoque a ser dado em acontecimentos históricos ou contemporâneos. O autor analisa diferentes estratégias como levantamentos, análise de arquivos, pesquisa histórica, experimentos e estudos de caso e aceita que diferentes estratégias podem se sobrepor.

Contudo, a condição mais importante para definir-se uma estratégia central é compreender que as questões de uma pesquisa carregam substância, ou seja, deve-se compreender que “a forma de uma questão fornece uma chave importante para se traçar a estratégia de pesquisa a ser adotada” (YIN, 2001, p.26). Segundo o autor, contemplam-se nos Estudos de Caso, questões de pesquisa do tipo “como ou por que”, “sobre um conjunto contemporâneo de acontecimentos sobre o qual o pesquisador tem pouco ou nenhum controle” (p.28).

As técnicas utilizadas nos Estudos de Caso são comuns em outras estratégias de pesquisa, porém duas fontes de evidência se destacam: a observação direta e/ou participante e as entrevistas. O poder diferenciador desse tipo de estudo “consiste na capacidade de lidar com uma ampla variedade de evidências – documentos, artefatos, entrevistas e observações – e, além disso, em algumas situações, pode ocorrer manipulação informal, como na observação participante” (YIN, 2001, p.27).

Os procedimentos de levantamento de informações foram: revisão de literatura, análise de arquivos, entrevistas semiestruturadas e observação participante.

Quanto à revisão de literatura, tem sido realizada a partir da seguinte orientação fornecida por Yin (2001) para quem a revisão de literatura é um meio para atingir uma finalidade e não uma finalidade em si. O autor alerta que “os pesquisadores iniciantes acreditam que o propósito de uma revisão de literatura seja determinar respostas sobre o que se sabe a respeito de um tópico. Não obstante, os pesquisadores experientes analisam pesquisas anteriores para desenvolver questões mais perspicazes sobre o mesmo tópico” (p. 28).

Sob essa ótica, este procedimento encontra-se com as reflexões propostas por Freire e Faundez (1998) na obra “Por uma Pedagogia da Pergunta”, na qual os autores demonstram empiricamente o esforço de transformar o trabalho intelectual em um trabalho coletivo através do método do diálogo. A revisão bibliográfica nesse sentido deve servir para um diálogo entre a pesquisa em andamento e as pesquisas já concluídas, o que não significa a concordância entre tais autores, mas a construção de uma história dialógica de ideias (FAUNDEZ, 1998).

No que se refere à observação participante, partimos do fundamento de que o pesquisador não é apenas um espectador passivo, mas um sujeito de caráter interativo no cotidiano pesquisado (VERGARA, 2003; POUPART, 2012). Tais autores defendem que a participação em momentos do cotidiano dos sujeitos consiste em eficiente estratégia para desenvolvimento de laços de solidariedade e confiança, condições necessárias para sensibilizar o pesquisador a perceber momentos valiosos para se realizarem indagações ou percepções acerca da realidade vivenciada.

Este procedimento é caracterizado por ter caráter descritivo, narrativo, com inspiração etnográfica, a fim de que o pesquisador possa atentar não apenas para os “dados” transformados em palavras nas entrevistas, por exemplo, mas para os vestígios de causas nem sempre visíveis ou ditas, mas presentes muitas vezes sutilmente, nas arestas dos trilhos cotidianos. Ficar atento a isso é essencial nesta abordagem proposta.

Ao se engajar nas dinâmicas sociais dos grupos estudados, oportuniza-se ao pesquisador desenvolver a observação e captação de detalhes mais próximo dos que vivenciam a realidade estudada, aproxima-se do ângulo de visão de quem está “dentro” do estudo de caso, o que pode enriquecer e complexificar a percepção das variáveis determinantes do caso estudado, ainda que seja imprescindível o distanciamento crítico (MELLO, 2005), aumentando o desafio do pesquisador.

Deste modo, esta pesquisa encontra consonância metodológica com a proposta concebida por Yin (2001) de Estudo de Caso com caráter expandido, uma vez que nesta propositura o autor acolhe a possibilidade de um projeto holístico, indicado para estudos que examinem também a natureza global de situações, utilizado “quando a teoria em questão subjacente ao estudo de caso é ela própria de natureza holística” (YIN, 2001, p.65). Configura-se, portanto, como interfaces de trilhamentos de ontem e de hoje que produzem

dinâmicas enactantes situadas, justificando a nossa presença como pesquisador/educador e ampliando o alcance dos trilhamentos através daqueles já acontecidos.

A expressão “holística” tem sido amplamente difundida, sobretudo no vocabulário místico contemporâneo, em algumas situações, de maneira vulgarizada. Salientamos que para o autor, um projeto tem natureza holística quando o pesquisador considera a inter-relação entre o fenômeno estudado e seu contexto, sendo fenômeno e contexto, indissociáveis. Trata-se de uma “forma de compreensão do mundo a partir da coexistência, em seu fluxo permanente de mudanças, fundando-se na dialogia entre Ciência, Arte, Filosofia e Tradição” (ARAÚJO, 1999, p.159).

Tal abordagem é consolidada também como fruto das inquietações de movimentos socioculturais contestadores das estruturas político-econômicas ameaçadoras das vidas no planeta principalmente a partir da década de 1950; entre estes movimentos, destacam-se: o fortalecimento da consciência feminista, as lutas por libertação étnica, o movimento anti-nuclear, o renascimento da atenção às tradições espirituais e medicinais e o aprimoramento da consciência ecológica (TAVARES, 1993). Uma das respostas científicas a estas questões fora a Agroecologia.

A flexibilidade na concepção do estudo permite que as questões iniciais indiquem uma orientação ao caminho, mas permite que orientações diferentes surjam à medida que o estudo avança e as “evidências começam a se voltar para questões diferentes” (TAVARES, 1993, p.65). Essa flexibilidade indica ainda que o projeto é um caminho em construção, que não se completa somente no estágio inicial dos estudos, com a ressalva de que “a flexibilidade dos projetos está na seleção de casos diferentes daqueles inicialmente identificados, mas não na alteração dos propósitos ou objetivos do estudo para se adaptar ao caso encontrado” (TAVARES, 1993, p.76).

Essas bases conceituais presentes na estratégia e técnicas desenvolvidas na pesquisa dialogam com a tradição latino-americana cujo enfoque é configurado como metodologia social (MELLO, 2005), tendo como significativo expoente a Pesquisa Participante, originada nas décadas de 70 e 80, que carrega como marca “a vinculação histórica com os movimentos sociais populares e com seus projetos de transformação social emancipatórios” (BRANDÃO, 2006, p.21).

Nesse tipo de pesquisa, o conhecimento é um bem cultural e social e por isso deve ser socializado, inclusive desde a sua produção. Com essa base epistemológica, conclui-se que tal tradição expande-se para além de uma técnica ou ferramenta de pesquisa. Assim,

A pesquisa foi revelando-se como uma prática (social, política e cultural) transformadora. Partindo do pressuposto de que a exclusão social é historicamente gerada e humanamente inaceitável, pesquisar significa colocar-se “junto com” os movimentos geradores de vida e de dignidade. Por isso, a pesquisa participa da dialética da denúncia e do anúncio (STRECK, 2006, p. 269).

Neste movimento de colocar-me “junto com” os sujeitos populares organizados (e ao já ter exposto minhas raízes de sujeito popular, ainda que não advindas de um movimento social organizado), ressalto que minha aproximação dos camponeses e camponesas jovens e experientes que constroem esta pesquisa, são parte de um processo anterior a ela.

Este fator foi fundamental para a realização deste trabalho quando nos deparamos com os impactos da pandemia na pesquisa, que nos colocou em processo de reformulação do plano metodológico e do cronograma, em especial, para a realização das entrevistas, exigindo também alterações quanto aos arquivos que seriam analisados.

A respeito das entrevistas, mantivemos como orientação teórica as reflexões apresentadas por Brandão (2003). O autor afirma que:

Entre quem pergunta e quem responde é importante dissolver cada vez mais a relação de poder que dá a quem pesquisa o direito de saber para si e para seu próprio uso, aquilo que tem a ver com frações de intimidade da vida e dos imaginários sobre a vida de pessoas que, “por não estarem na escola”, nem por isso devem ficar à margem do que ela elabora e propõe. Toda pessoa que responde a um questionário ou entrevista torna-se coautora do trabalho de investigação social que gerou. Que gerou e que vai gerar ideias, análises sobre representações, interpretações sobre modos de ser, sentir e pensar, complexos temáticos e conceitos geradores (BRANDÃO, 2003, p.168).

O plano inicialmente pensado para realização das entrevistas nesta pesquisa era, em sua primeira fase, abordar no universo de 42 jovens, uma amostra que contemplasse a diversidade de perfis encontrados no curso no que se referiam à gênero, região do estado em que vivem e arranjo territorial nos quais estão inseridos (assentamentos ou acampamentos de Reforma Agrária, sítios, comunidades). A quantidade exata de jovens seria definida de acordo com a

disponibilidade dos mesmos de participarem da pesquisa, bem como dos recursos disponíveis para as viagens de campo, programadas e articuladas também com o processo de desmame natural da minha filha.

A segunda fase seria retornar às comunidades para entrevistar os camponeses ou camponesas experientes, viventes nas mesmas localidades que os inspiravam no caminho da agroecologia, estes indicados pelos próprios jovens. Desta maneira teríamos duplas de camponeses com diferença geracional sobre as quais seriam realizadas as análises acerca de suas interações educativas em relação à construção da Agroecologia.

Após a aprovação da versão preliminar de tese apresentada à banca de qualificação ocorrida no final de agosto de 2019, retomei os contatos com os jovens e iniciei o trabalho de campo. No ínterim, entre o exame de qualificação e o início da pandemia, fora possível realizar três viagens de campo, quando pude vivenciar o cotidiano com nove camponeses, tendo sido entrevistados seis jovens e três camponeses de outras gerações indicados por eles.

Diante da necessidade de adotar medidas a fim de mitigar a disseminação do coronavírus, seguimos as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS), dentre elas, o isolamento social.

O procedimento para realização das entrevistas e vivência nas comunidades incluía deslocamentos pelo território paraibano, realizados com transporte público ou alternativos particulares. Devido à possibilidade de exposição ao vírus em deslocamentos, a recomendação sanitária para os viajantes era que fosse realizado um período de quarentena antes de termos contato outras pessoas, sobretudo para quem saía de uma região com maior foco de contágio, que era o meu caso; eu me deslocaria da capital para regiões que ainda apresentavam menor número de casos de Covid-19.

O clima era de insegurança e incerteza, posto que as informações sobre contágio também se alteravam com o passar do tempo. A insegurança aumentava devido ao fato de que parte dos sujeitos da pesquisa com os quais eu teria contato, eram idosos e, portanto, faziam parte do grupo de risco; a outra parte, os jovens, viviam ou tinham contato direto com eles.

Em diálogo constante com sujeitos da pesquisa e lideranças dos territórios envolvidos, percebemos que não havia disposição para abrigar alguém “de fora” para realizar quarentena; além disso, os mesmos informavam que as atividades coletivas do cotidiano, os mutirões,

reuniões, assembleias, atividades religiosas (que segundo eles, “eram o principal” dos assentamentos, acampamentos, comunidades) estavam suspensas, sem prazo de retorno. A convivência seria restrita a uma unidade doméstica, que também experimentava novas contradições.

Aos poucos, fui entendendo que o estranhamento causado pela presença de uma pesquisadora na dinâmica cotidiana de uma comunidade, comum aos processos de pesquisa, no contexto de pandemia, ganharia outras proporções, tornando-se uma inconveniência.

Outro fator de implicações metodológicas no contexto de pandemia, fora constatar que os sujeitos da pesquisa com os quais mantive contato, em sua maioria, não apresentavam familiaridade ou mesmo, disponibilidade de internet com boa qualidade de conexão, para que pudéssemos realizar algum tipo de atividade à distância. Tal constatação não fora inesperada visto que a condição de exclusão digital rural (ROBERTO ROSA, 2017; LOPES, 2015) vem sendo explicitada por pesquisadores e fora ainda mais evidenciada no contexto pandêmico (ZIEGLER et al., 2020).

Além disso, compreendemos que os procedimentos metodológicos de pesquisa em Educação Popular não prescindem do corpo presente e consciente para a observação participante que, por sua vez, não se resume ao procedimento da entrevista. Talvez esse tenha sido um dos grandes desafios metodológicos no campo da Educação Popular desse tempo, sendo tema debatido nos fóruns de educadores populares dos quais participo.

Diante desse cenário, que se manteve até o final do prazo regular para a pesquisa, em diálogo com a orientação, reelaboramos as estratégias metodológicas e passamos a priorizar³⁸ como procedimento de levantamento de informações a análise de arquivos que dialogassem com as perguntas do trabalho, além de aprofundar a revisão de literatura, nesse caso, com o foco em relatos de camponeses experientes em agroecologia do território paraibano.

Assim, os documentos analisados foram os relatórios finais do projeto de Residência Agrária Jovem, os registros em caderno de campo realizado pelos jovens da RAJ, materiais audiovisuais produzidos durante o curso, caderno de campo particular produzido durante o trabalho como CPP da RAJ. Deste arquivo da RAJ, destacou-se na análise, o conjunto de

³⁸Sobretudo após o momento em que infectologistas e sanitaristas começaram a alertar sobre a possibilidade de uma segunda onda de Covid-19, situação caótica que se confirmou no Brasil.

quatro textos produzidos durante a avaliação final do curso. Um dos temas trabalhados nestas redações foi a relação dos mesmos com quem consideravam “guardiões e guardiãs” dos saberes agroecológicos de suas comunidades.

Além da pesquisa no arquivo da RAJ, também tive acesso a alguns documentos internos do MST-Paraíba, especificamente, relatorias e memórias de atividades formativas. Dentre estes documentos, destacamos a memória do XXVII Encontro Estadual do MST-PB em 2016, que teve como tema “MST e a Luta Pela Terra”. A metodologia planejada privilegiava que a história da luta pela terra na PB fosse contada através de relatos de camponeses que participaram dos momentos históricos e dos camponeses que hoje desenvolvem experiências no caminho da agroecologia.

Tal documento mostrou-se de grande relevância, pois fazendo o cruzamento de informações com os dados levantados nas redações elaboradas pelos jovens da RAJ, constatei que alguns camponeses que tiveram seus depoimentos registrados no referido Encontro Estadual, eram os camponeses de referência para alguns dos jovens e que possivelmente teriam sido entrevistados, caso os procedimento metodológico inicial de pesquisa não tivesse se alterado.

Ressalto também que esse trabalho recebe também influências da Sistematização de Experiências (HOLLIDAY, 1996) e de elementos etnográficos (OLIVEIRA, 2006) devido às minhas experiências anteriores³⁹ a esta pesquisa, a exemplo da minha participação em coletivos de educadores populares que prezavam pela prática da sistematização, bem como a minha formação em Ciências Sociais. Tais influências se expressaram no hábito de realizar anotações em caderno de campo, que me acompanhava nas principais atividades engajadas com as pautas defendidas pelos movimentos sociais do campo.

Desta maneira, pude realizar uma imersão em arquivos pessoais pretéritos, alargando a concepção para um trabalho de campo, com a duração que se iniciara antes do período formal de realização desta pesquisa, e que não se deve nela encerrar. Tal concepção está alicerçada em Viveiros de Castro (2013) para quem a afinidade entre a concepção e a prática de pesquisa, o engajamento social e o ativismo político são profícuos.

³⁹Em especial a participação no Coletivo Universidade Popular (2007-2012), na Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares (ITCP) da Unicamp (2008-2012) e a Coordenação Político Pedagógica (CPP) da Residência Agrária Jovem (2016-2017).

Ao refletir acerca “do trabalho de campo de mais longa duração na etnologia da Amazônia”⁴⁰, fruto de um engajamento vital entre os povos Yanomami, Davi Kopenawa, pensador e ativista político yanomami e o antropólogo francês Bruce Albert, o autor elenca as atividades deste engajamento que compuseram tal trabalho, sem as quais equivaleria a um tipo de recusa:

recusar aos índios uma interlocução estética e filosófica radicalmente ‘horizontal’ com nossa sociedade, relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denunciismo desesperado, é recusar a eles sua contemporaneidade absoluta (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p.34).

Compreendemos que a radicalidade metodológica assinalada por Viveiros De Castro (2013), ainda que possamos considerar inatingível diante das condições de realização e limites de um trabalho acadêmico, parece-nos dialogar com a situação gnosiológica proposta por Freire (1985), posto que ambas buscam mudar o nível e os termos do “diálogo pobre, esporádico e fortemente desigual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p.12), habitual no encontro investigativo, seja entre indígenas e pesquisadores não indígenas, educadores e educandos, dirigentes e base. Sendo assim, tal compreensão torna-se inspiração que extrapola os limites desse trabalho, mas de alguma maneira o atravessa.

Quanto às atividades que possibilitaram a revisitação de uma imersão pretérita, cujas impressões foram registradas em caderno de campo e se relacionam às questões de pesquisa, destaco: o VI Congresso Nacional do MST (2014/Brasília), a I Marcha da Juventude Camponesa do Polo da Borborema, organizada pela associação de direito civil sem fins lucrativos “AS-PTA- Agricultura Familiar e Agroecologia” e Polo Sindical da Borborema (2016/Remígio-PB), o Encontro Estadual do Levante Popular da Juventude (João Pessoa/2016), acompanhamento de Trabalhos de Conclusão de Curso da especialização ofertada pela UFPB, em parceria com o Instituto Nacional do Semiárido e PRONERA, “Processos Históricos e Inovações Tecnológicas no Semiárido Brasileiro” (2015/Campina

⁴⁰Trata-se da obra “A Queda do Céu”: “uma obra de mais de setecentas páginas, que levou vinte anos sendo gestada, que tem atrás de si trinta de convivência entre os signatários de um ‘pacto etnográfico’(em cujas entrelinhas se firma um pacto xamânico) sem precedentes na história da antropologia e cerca de quarenta de contato etnólogo-escritor com o povo do xamã-narrador” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 12), de Davi Kopenawa e Bruce Albert.

Grande-PB), acompanhamento das atividades do Coletivo de Jovens Semente Nativa (2016/Pitimbu-PB) e as atividades da Jornada Cultural Nacional “Alimentação saudável, um direito de todos!” (2016/2017).

Após o ingresso no doutorado, destaco como principais atividades participantes: o Curso de Educação em Agroecologia do MST do Nordeste (2017/Lagoa Seca-PB), a presença nas etapas do tempo-escola e acompanhamento do tempo-comunidade dos educandos do Residência Agrária Jovem (2016-2017/Paraíba), o Encontro Estadual da Juventude do MST (2017/Lagoa Seca-PB), marchas e atividades político-culturais cujos sujeitos da pesquisa protagonizaram a exemplo das Marchas em Defesa da Educação e Universidade Pública (2019/João Pessoa-PB), participação no Congresso Brasileiro de Agroecologia (2019/Aracaju-SE) e participação no Simpósio Internacional de Geografia Agrária (2019/Recife-PE).

Por fim, como o atual estágio de desenvolvimento do capitalismo na agricultura é bastante dinâmico, também realizei um acompanhamento permanente das principais notícias com bases científicas publicadas em portais da internet, que tivessem conexão com o uso de tecnologias para o desenvolvimento do agronegócio e da agroecologia. Tais fontes subsidiaram uma das asserções deste trabalho: vivemos tempos nos quais o que está “em jogo” para aqueles que têm poder de decisão na esfera político-social é a dialética entre a possibilidade concreta da extinção de espécies (inclusive a humana) e a necessidade de transformarmos as estruturas sociais em defesa das vidas.

1.4. Abrigos teóricos da caminhada

“todo mar é um caminhar para dentro do fundo azul”⁴¹

Os aportes teóricos presentes neste tópico são algumas sínteses que pude pontuar durante meus trilhamentos na pesquisa. Representam pontos de partida, mas também de chegadas, que funcionaram como os abrigos que nos acolhem após longas caminhadas, ou mesmo como portos, para os quais voltava e saía ao longo da realização deste trabalho. Foram

⁴¹Trecho da música “Lugar Comum”, composta por Gilberto Gil.

com estas ideias não só na cabeça, mas em meu corpo por completo, que sustentamos o desenvolvimento deste projeto.

Uma das reflexões centrais deste trabalho, como já afirmamos, parte do pressuposto de que o conhecimento é expressão da vida, ou seja, a expressão do pensamento humano resulta do desenvolvimento das dialéticas da vida, dos seus imperativos cotidianos.

Esse ponto de partida nos evidencia, portanto, o quanto a ideia de “pensarmos por alternativas” (GONÇALVES, 2019) é convidativa. Para o autor, pensar por alternativas consiste no esforço realizado para entender as continuidades ou descontinuidades do vivo, ou seja, para encontrar as alternativas emergentes do que pretensões de verdade, ainda que estas sejam provisórias. “É saber aguardar o que já está mentalmente esboçado, é ter elementos para fazer surgir oportunidades de ação em cenários adversos, é conquistar postos de trabalho, é saber fazer descobertas científicas, entre outras iniciativas” (p. 83). São ainda, “as disposições humanas aptas a lidar com situações instáveis” (p.90).

Esta não é a “forma de pensar” mais presente na tradição escolar e acadêmica ocidental, afeita ao pensamento através de conceitos e categorias.

Na escola aprendemos a considerar diferenciações traçadas e consolidadas previamente, quando estas servem de crivo a uma prática prevista para ser efetivada em contexto mais estáveis, de acordo com o auxílio e a previsão de cálculos, medidas, ou de domínio de saberes mais estável (GONÇALVES, 2019, p.91).

Contudo, para os que trabalham vinculados ao tempo da natureza, mesmo em idades distintas, ou para aqueles os quais as condições materiais de subsistência não estão garantidas, a instabilidade está na ordem da vida. Sendo assim, nosso estudo também necessita de um aporte filosófico que nos ajude a compreender e captar essas continuidades e descontinuidades presentes no fenômeno que desejamos melhor conhecer.

Tomar decisões a partir dessa ótica nos remonta aos tempos imemoriais, à nossa ancestralidade, ao cotidiano dos primeiros habitantes de nossa espécie, que tinham em seu corpo mesmo, sua tecnologia. E assim os povos originários puderam descobrir o poder de cura das plantas, as mulheres domesticaram culturas ao observar o germinar das sementes, por exemplo, ou mesmo através de projeções oníricas.

A observação atenta e o bom senso são cultivados no campo popular historicamente, mas não exclusivamente. Pesquisas científicas que caminham nesse sentido, nas mais diversas áreas do conhecimento, desde a descoberta de importante anestésico bucal à programação dos passos a serem dados na luta por independência em Guiné-Bissau, entre outros exemplos fornecidos por Gonçalves (2019), têm nos mostrado que a disposição para lidar com habilidades plurais contribuem para cogitarmos cenários futuros mais promissores.

Podemos inferir que se trata de um jeito popular de fazer pesquisa, conectada a uma inteligência prática que, a partir dos dinamismos populares, alimenta a produção de conhecimento relevante favorável à manutenção das vidas.

Esse trabalho busca a conexão com essa ciência de vínculos ancestrais que se aprimora historicamente, resultando em processos que deram origem à Educação Popular. Para Gonçalves (2019), ações como as realizadas pelo Movimento de Cultura Popular do Recife (MCP) são originadas a partir da intersecção entre investigação e a partilha da pergunta, ou seja: “aquilo que alimenta a produção do conhecimento fortalece a ação pedagógica e didática” (p.100).

Foi escolhendo a pesquisa do universo dos sujeitos que participavam das atividades promovidas pelo MCP que o processo educativo mantinha vitalidade e podia se reinventar, uma vez que as vidas são dinâmicas.

Nesse sentido, este trabalho se desenvolveu também com atenção ao “senso-comum”. Aqui não o tratamos apenas como consequência direta da ideologia dominante. Compreendemos que as fontes mais subterrâneas que permitem a abertura humana para o exploratório, para as descobertas, para a criação de alternativas criativas, para o desenvolvimento da capacidade solidária humana, têm sido cultivadas no senso-comum (MATURANA e VARELA, 2002).

Germano (2011) defende a tese de que o senso comum não prescinde de uma nova ciência. Para o autor

Não é seguro permanecer confinados a um modelo exclusivo de racionalidade que, além de atribuir à ciência o status de único pensamento rigorosamente racional, desacredita todas as outras formas e expressões de saberes como subjetivas e infantis. É a este princípio autoritário, de razão unidimensional, que devemos contrapor uma nova desobediência, permitindo-nos uma reaproximação da árvore do conhecimento, para reencontrar as vias de possibilidade de um novo paradigma

científico, aberto ao diálogo com outras formas de saberes e práticas que, orientando-se por critérios diferentes de rigor e encontrando credibilidade e sentido em outros contextos sociais, não podem ser desconsiderados e reduzidos a um princípio único e de razão universal (p.365).

Assim, convida-se a ciência moderna a praticar uma autocrítica, a fim de reconhecer os limites do seu tipo de racionalidade para que possa ocorrer um reencontro com o senso-comum “sem desqualificá-lo ou abandoná-lo à própria sorte” (p.370), para que desse cruzamento possamos dar saltos, coletivamente, em direção à manutenção da vida.

A criatividade nos mais diversos níveis da natureza, verificados pelas ciências da complexidade (PRIGOGINE, 1993) negam os determinismos, reacendendo o fogo da possibilidade de construção de um futuro pelos seres-humanos.

Todavia, a realidade, na qual estamos inseridos, nos convida a aprofundarmos a reflexão sobre o que é ser humano. Para Arroyo (2019)⁴², vivemos tempos radicais, de interrogações e enfrentamentos que nascem da realidade social e que provocam tensões. Sendo assim, temos que nos orientar e nos interrogar pelo tempo no qual vivemos. Não houve avanços na história da humanidade que tenham se dado apenas por ação dos “pensadores e formuladores”. O que instiga os saltos qualitativos coletivos que transformam paradigmas é a realidade. Se um dia o paradigma pedagógico hegemônico era cristão (ou renascentista, iluminista), significa que o cristianismo era o paradigma dominante.

Segundo o autor, a realidade que estamos vivenciando no contexto brasileiro⁴³ não é um acidente, mas uma reposição da nossa (in)constância histórica; não é uma anormalidade, mas sim nossa normalidade histórica; um profundo e constante drama social, no qual o que vinha avançando referente às conquistas e ampliação de direitos sócio-humanos, agora é visto por certas forças hegemônicas como anomalia política que precisa ser combatida.

Portanto, a história da realidade brasileira não é a história em que predomina a conquista de direitos; a predominância para a maioria da população é historicamente viver uma realidade de exceções, de negações, na qual padrões racistas, sexistas e classistas são a norma. Ou seja, se existiram processos de humanização em nossa história, houve tanto mais de desumanização.

⁴²Em palestra proferida na Aula Inaugural do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba, em 02/05/2019, intitulada “Educação, Direitos Humanos e Democracia: questões e desafios atuais”.

⁴³Refere-se ao “avanço” das forças conservadoras, ultra-direitistas, que têm como expressão a eleição do Capitão da Reserva, Jair Bolsonaro, como Presidente da República.

Para exemplificarmos com um dado, por ora: “em junho de 2001, em pleno “milagre neoliberal” uma criança morria a cada cinco minutos no Brasil” (HORTA, 2019): de fome.

Nesse sentido, o avanço da construção de direitos garantidores de uma vida justa para todos e todas, historicamente encontrou o embate com o paradigma do "humano". Porque, explica o autor, desde o início da formação sócio-histórica da sociedade brasileira sempre houve os “desumanos”, ou “inumanos”.

Arroyo (2019) afirma que a memória é a grande matriz da educação humana e que atualmente precisamos trazer à tona aquelas experiências históricas que talvez gostássemos de esquecer.

Desde a invasão portuguesa, os colonizadores identificaram seres-vivos, sujeitos da mesma espécie, vivendo no solo a ser explorado, mas não se intimidaram em exterminá-los, pois para eles, os hoje chamados “indígenas” não tinham alma, não eram, portanto, humanos. E contra inumanos, sempre houve os que autorizavam a atirar.

Para o Cacique Tupinambá Babau (2019)⁴⁴, há tempos estamos a falar das mesmas coisas posto que “não existe nada novo, tudo é circular, tudo são continuidades”. Para o cacique, as classes dominantes utilizam o mecanismo perverso de se perpetuarem, não tratando a fundo a questão da fome do povo do país; esse tema é então uma constante, com raros momentos de descontinuidade na história.

Diante disso, Babau afirma que nem sempre são balas que eliminam um povo. No caso do povo Tupinambá, o extermínio teria se dado também espiritualmente, quando os colonizadores criam a ideia de um Deus único, perante o qual, todos devem ser subjugados. Além de saquear as riquezas do território então indígena, também saqueavam os corpos e as mentes, para expropriar conhecimentos e construir soberania militar. Portanto, o extermínio de seu povo também foi fruto de uma “guerra santa”.

A diferença para os dias atuais é que o Estado não necessita mais “fazer guerras” aos moldes do período inicial da colonização; agora, basta “fazer fiéis”. Portanto, o domínio em

⁴⁴As reflexões do Cacique Babau aqui presentes fazem parte de arquivo pessoal e foram registradas por ocasião do IX Simpósio Internacional de Geografia Agrária (SINGA), de 11 a 15 de novembro de 2019, na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), cujo o título fora “Para além das cercas que nos cegam: as naturezas das r-existências no campo na América Latina”.

solo brasileiro, desde a origem, fora também de ordem religiosa; a atual ascensão ao poder de forças que se consolidam em nome de Deus, para o povo Tupinambá, não apresenta novidade. Repete-se a mesma tática, gerida sob a suposta guarda de um Deus único: desqualificar (um povo, um modo de ser, um modo de viver, um modo de conhecer e saber) para então dominar. Babau alerta que a dominação segue seu curso com a “escravização da alma”, que só estará livre, após a morte, depois de uma vida toda de trabalho subjugado.

Contudo, dentre as continuidades, também estão as descontinuidades, que se apresentam em forma de resistências. Como exemplo, o Cacique afirma que seus antepassados auxiliavam os africanos recém-chegados a se libertarem da escravização, dando origem a quilombos, sobretudo no sul da Bahia.

Outra não-novidade citada pelo Cacique, é em relação a um tema novamente atual no país, o genocídio. Dentro da compreensão das circularidades, estamos vivendo um novo tipo de destruição em massas de um povo, a exemplo do extermínio vivido pelos povos indígenas, dizimado através do que considera armas biológicas, como os vírus das doenças trazidas pelos colonizadores. Babau conclui sua reflexão alertando para o perigo de “apenas resistirmos”. A experiência e a história de seu povo nos comunicam que apenas a defesa, numa disputa tão desigual como a enfrentada pelo seu povo, significa a morte.

Hoje, escutamos e estamos assistindo à tramitação de leis que autorizam fazendeiros a executarem sem-terra⁴⁵. Também tramitam Propostas de Emenda à Constituição do Brasil que relativizam a função social da terra⁴⁶. Nos textos das propostas, a propriedade privada torna-se oficialmente mais sagrada que a vida.

Na colonização do Brasil, foram assassinados cerca de 40 milhões de indígenas. Incalculáveis foram os estupros das mulheres indígenas (FERNANDES, 2011), que por vezes, antes da violência se consumir, deviam ser batizadas para se tornarem “humanas”. Nos tempos atuais, o governante do país continua incitando a exploração sexual das mulheres brasileiras, oferecendo-as aos estrangeiros⁴⁷. Estamos sendo tratadas como humanas?

⁴⁵Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/05/entenda-promessa-e-travas-do-salvo-conduto-para-dono-de-terra-atirar-em-invasores.shtml> <Último acesso em 10/05/2019>.

⁴⁶Ver: <https://www.sul21.com.br/opiniaopublica/2019/06/para-flavio-bolsonaro-o-que-ja-esta-ruim-tem-que-piorar-por-jacques-tavora-alfonsin/> <Último acesso em 15/06/2019>.

⁴⁷Ver: <https://www.brasildefato.com.br/2019/04/30/apologia-de-bolsonaro-a-exploracao-sexual-de-brasileiras-e-rapudiada-nacionalmente/> <Último acesso em 02/05/2019>.

No ano de 2018, corroborando com a tese de Babau⁴⁸ e Arroyo (2019) de que vivemos em tempos de radicalismos, vimos ser eleito um Governador de Estado que proclamava como uma das suas principais bandeiras, a implementação da “lei do abate”, na qual forças militares estariam autorizadas a atirar em quem estivesse portando um fuzil. Isso no mesmo estado em que policiais “confundiram” guarda-chuva e furadeira com fuzis e assassinaram jovens negros⁴⁹.

Se as vidas humanas parecem valer cada vez menos, qual o valor podemos inferir à vida de outras espécies, como a das abelhas⁵⁰? Há que pensar nessa questão para dimensionarmos a grandeza do desafio ao refletirmos sobre a construção agroecológica.

Este trabalho em desenvolvimento se coaduna com os estudos que reconhecem o binômio humanização-desumanização como realidade histórica. Essa reflexão é originária da Educação Popular e hoje ressurge como central para o desenvolvimento de trabalhos que busquem compreender por que trilhas tem se dado a humanização e as resistências dos sujeitos.

Ao desenvolver a Pedagogia do Oprimido, Freire (1987) se aprofundava nesse tema. A função de um educador ou educadora é contribuir para a emancipação dos sujeitos, para sua humanização, mas será que educadores/pesquisadores têm tratado os oprimidos como humanos? Onde se localizam os processos educativos pelos quais camponeses jovens e experientes passam, observando a relação do binômio humanização-desumanização? Os educadores e educadoras estão conscientes de que podem estar lidando com os sujeitos considerados extermináveis pelas forças hegemônicas? Quais são as implicações políticas e pedagógicas que derivam desta relação?

Podemos relacionar a noção de extermináveis (ARROYO, 2017) com a crítica ao conceito de exclusão (MARTINS, 2008), utilizado, segundo este autor, para ocultar “processos de exclusão” produtores de desigualdades sociais de novo tipo, nos quais a “existência de uma sub-humanidade passa a constituir-se como regra” (DE LIMA ARAÚJO e COELHO, 2018). Para Martins (2008) o termo exclusão origina uma falsa questão uma vez que o problema central seriam as formas deficientes, limitadas, insuficientes, escassas e marginais através das

⁴⁸Ver vídeo “O que mata nossos adversários é o sorriso”, no qual está registrado alguns pontos de sua história, pensamento e contundente denúncia de ameaças de morte que ele e sua família vêm recebendo, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ydNHdLdsKkY>. Acesso em 10/10/2020.

⁴⁹Ver: <https://almapreta.com/editorias/realidade/wilson-witzel-a-policia-vai-mirar-na-cabecinha-e-fogo> <Último acesso em 02/05/2019>.

⁵⁰Sua possibilidade de extinção tem sido bastante aventada por diversos pesquisadores como catastrófica. Ver apêndice “projetos de morte”.

quais se almeja forjar inclusão social. Esse tipo de inclusão marginal é gerador de um modo de vida no qual a exclusão é permanente nas sociedades.

A conjuntura atual aprofundaria essa “sub-humanidade”, uma vez que parte da quantidade dos corpos incluídos-excludentemente tinham como destino comporem o exército de força-de-trabalho reserva e agora tem “carta branca” dos governantes para serem exterminados. Consequentemente, em “tempos de extermínio”, a aversão que temos sentido aos Direitos Humanos é um sintoma. Sendo assim, compreender, aprofundar, relembrar, o que nos torna humanos é um imperativo dos que defendem vida digna a todos e todas.

Teórica e pedagogicamente, a implicação que se desdobra é problematizarmos a própria ideia de educação para formação humana e os transformismos pelos quais essa noção vem passando atualmente, ou seja, refletir sobre o significado de educar para a humanização exige que reflitamos acerca de alguns caminhos pelos quais temos nos educado desumanizadamente.

Brum (2016) identifica que a síntese da condição pós-moderna dos corpos é termos conseguido a proeza de abrigarmos o senhor e o escravo no mesmo corpo e ao mesmo tempo. Para a autora vivemos a época da aceleração, na qual a velocidade com que “clicamos” na internet aprisiona nosso presente em um pretérito contínuo. Estaríamos conectados com o planeta todo e nos desconectando de nós mesmos e do outro. Tornando-nos incapazes de alteridade e, cada vez mais, “bloqueando o outro”, inaugurando assim uma modalidade deturpada de narcisismo, “um eu sem eu; porque para existir eu é preciso o outro”, destruindo a cada dia uma das principais características do humano, que é sua capacidade relacional.

Como na época da aceleração os anos já não começam nem terminam, apenas se emendam, tanto quanto os meses e como os dias, a metade de 2016 chegou quando parecia que ainda era março. Estamos exaustos e correndo. Exaustos e correndo. Exaustos e correndo. E a má notícia é que continuaremos exaustos e correndo, porque exaustos-e-correndo virou a condição humana dessa época. E já percebemos que essa condição humana um corpo humano não aguenta. O corpo então virou um atrapalho, um apêndice incômodo, um não-dá-conta que adocece, fica ansioso, deprime, entra em pânico. E assim dopamos esse corpo falho que se contorce ao ser submetido a uma velocidade não humana. Viramos exaustos-e-correndo-e-dopados. Porque só dopados para continuar exaustos-e-correndo. Pelo menos até conseguirmos nos livrar desse corpo que se tornou uma barreira. O problema é que o corpo não é um outro, o corpo é o que chamamos de eu. O corpo não é limite, mas a própria condição. O corpo é (BRUM, 2016).

Lidar com o excesso de informação na atualidade consome nosso tempo, dificultam nosso faro para identificarmos o que é urgente, o que é essencial à nossa vivência, “porque nos falta contemplação, nos falta o vazio que impele à criação, nos falta silêncios. Nos falta até o tédio. Sem experiência não há conhecimento” (BRUM, 2016).

Neste ponto, identificamos preciosa chave para aguçarmos nossa compreensão sobre uma das questões deste trabalho, acerca do lugar político-pedagógico que ocupariam os camponeses experientes; talvez resida nas suas experiências de contemplação da natureza, dos outros vivos, nos silêncios, os conhecimentos agroecológicos por eles engendrados com seus corpos.

Em diálogo com Byung-Chul Han (2015), a autora afirma que ao ocuparmos constantemente o tempo humano com estímulos, perdemos a capacidade contemplativa e criativa nascidas muitas vezes do que chamamos de “tédio”, capacidade essa responsável pela caminhada civilizatória, ou seja, se por essa trilha seguirmos, estaríamos indo rumo à involução, ao inumano.

Para Han (2017), a hiperatividade tem como resultado a hiperpassividade, tão fundamental para evitarmos transformações no modelo societário. Aderir aos estímulos de modo permanente produz novas coerções. Não mais apenas pelos caminhos da sujeição fruto da sociedade da vigília e punição, mas através de cobranças “positivas”, da motivação, da pró-atividade, educando nossos corpos ao ultra-desempenho.

No entanto, tais corpos, que de nossa máxima tecnologia se transformaram em atrapalhadores da ultra-produção, adoecem. Como os escravizados, se rebelam. Devemos escutar a rebeldia dos corpos ou dopá-los? Cultivar a hesitação fruto da nossa capacidade de alteridade, ou processarmos o máximo de informações no menor tempo possível? Redescobrir e nos inspirar mais no que nos diferencia dos computadores ou no que nos aproxima das máquinas? Pautarmo-nos apenas pelas exigências de formularmos explicações imediatas e certas “lacradoras” ou fomentarmos contínuos processos de interrogações? Buscar respostas para tais questões contribuem para nos situarmos na tensão gerada pela relação humanização-desumanização.

Educação para formação humana é, portanto, mais que “dar acesso” a políticas, a emprego, ao mercado consumidor. É educar os corpos de forma integral, superando a visão

escolarizada, intelectualizada e mentalista da pedagogia tradicional (ARROYO, 2017). Trata-se de concebermos totalidades humanas corpóreas para que os corpos de todas e todos não incomodem, atrapalhem, não sejam passíveis de extermínio, mas se reconstruam em conexão com a natureza, ou compreenda-se como natureza, coadunando com a noção de que não temos um corpo, mas sim, somos incorporados (HEIDEGGER, *apud* GREINER e KATZ, 2001).

É nos reconectar a processos e tecnologias “quando o corpo humano é a estratégia por excelência, com o faro, o golpe de vista, o tato e o acolhimento do alvo em movimento, a incorporação ativa até do errar o alvo” (GONÇALVES, 2019), a arte, a uma cultura que tirem nossos corpos da condição de barbárie.

Para Maffesoli (1998), crítico a métodos sociológicos que formam para o totalitarismo “ao julgar aquilo que existe em função do que gostariam que fosse” (DO AMARAL, 2011), formar-nos humanos é percebermos os corpos como excelência estratégica, é o reconhecimento de quem é, na base, portadora de vida, *ratio seminalis*. É a busca pela compreensão da racionalidade de quem faz brotar as sementes, propondo assim, um reconhecimento e valorização do papel do feminino e por consequência, a compreensão do feminino na episteme, ou seja, na compreensão de um pensamento como paridor de vida, como uma partilha dessa herança do feminino epistêmico, que não necessariamente é monopólio completo da fêmea.

Feminização do mundo, isto é o retorno de um outro modo de referir-se ao mundo, de outra maneira de ver a criação. Algo que não tenha a brutalidade da razão instrumental, mas se contente a acompanhar aquilo que cresce lentamente, em função de uma razão interna (*ratio seminalis*) (MAFFESOLI, 1998, p. 116).

Nesse sentido, os processos de desumanização ocorrem pelo não acesso à alternativas portadoras da vida, à *ratio seminalis*. Neste trabalho em desenvolvimento, buscamos compreender com os sujeitos da pesquisa quais alternativas desta ordem os mesmos tiveram acesso ou desenvolveram em suas trilhagens pelo caminho da agroecologia. Tomamos como inspiração o *modus operandi* das camponesas e camponeses experientes que pude observar;

estes assistem⁵¹ ativamente o/ao tempo das gestações das espécies no mundo, algo apreendido do feminino epistêmico.

Para chegar à sua concepção de humano e relações educativas humanizantes, Paulo Freire desenvolveu a noção de “corpo consciente”, cujo trabalho de garimpagem deste conceito em diversas obras do autor foi realizada por Gonçalves (2019).

Freire compreende os seres humanos como seres inconclusos, com qualidades para se moverem entre o que herdam e o que adquirem, constituindo-se como seres “genes-culturais”, para os quais “crescer é uma experiência humana que entrelaça biologia, psicologia, cultura, história, educação, política, estética e ética” (GONÇALVES, 2019, p.61). É a consciência de nossa inconclusão que nos transforma em humanos, educáveis para o viver e não produtores “de uma educação girando em torno de seus resultados e exposições conclusivas” (p.61).

A consciência nesse processo de crescimento para Freire não está localizada em um compartimento nos corpos, mas “é o ser humano, com tudo o que pode tornar disponível para se mover no mundo, para pensar e se relacionar com os outros” (p.50), ou ainda, os pensamentos formulados pelos sujeitos não seriam “dos” sujeitos; seriam “os” sujeitos em ação.

Não seríamos corpos com consciência; tornar-nos humanos seria nos tornar homens e mulheres com consciência ativa de nós mesmos, do mundo, posto que sejamos “corpos conscientes”, que vivemos “uma relação dialética entre os condicionamentos e sua liberdade” (p.51), condicionamentos os quais são originados devido, em geral, às estruturas sociais erguidas através de séculos de processos produtores de desigualdades em nosso país.

Em Freire (1978), o corpo consciente é erigido evidenciando uma relação orgânica entre homem-natureza, que vincula o corpo individual ao corpo societário e senti-pensante. Nesse sentido, educar para a formação humana é educar para a autoconsciência do corpo-método, para o exercício de corpos que criativamente, curiosamente, intuitivamente, afetivamente, emocionalmente, sensivelmente, “concebem previamente os caminhos por onde seguir, nos dando enorme vantagem no movimento da vida, a despeito de nossa fragilidade biológica” (GONÇALVES, 2019, p.53).

⁵¹Em seu sentido complexo, de observar, ver, ouvir, e também acompanhar, zelar, oferecer assistência, auxiliar, estar presente. Independente dos significados que se atribuem a este verbo, estes comunicam ações, modos de agir (e, portanto, de pensar e sentir) marcadamente femininas na construção histórica e social dos sistemas-pessoa.

Não se trata de aprisionar a consciência no terreno das emocionalidade e sentimentalismo, mas de não apartar o humano que pensa do humano que sente, que ama, sofre, deseja, planeja, realiza. Essa separação é resultado da ideologia dominante:

que tem interesses em gerar sujeitos capazes de se mover no plano genérico da abstração, o que favorece a racionalidade da fábrica, do exército e da política. Ao contrário dessa busca potencialmente lucrativa pelo “homem universal” as culturas não ocidentais são alimentadas por lógicas concretas, onde abstração e singularidade afetiva não se separam (GONÇALVES, 2019, p.58).

Por consequência, processos de desumanização passam por movimentos que educam para que os que detém o poder mantenham o monopólio do método, este compreendido como um caminho a percorrer. A não partilha do método na sociedade, ou a domesticação pelo método implica em que o humano seja “destituído do seu direito e do seu dever de estar atento às opções, às decisões e às dúvidas que estão orientando sua experiência” (GONÇALVES, 2019, p.53).

Assim, educar para a formação humana passa decisivamente por não delegarmos a outros nossas disposições, habilidades, saberes e qualidades de tomarmos decisões a fim de trilharmos os caminhos mais promissores para a manutenção da vida. “Negar o método é negar os enraizamentos daquilo que longamente nos humanizou, contra todas as adversidades” (p.54).

Dominarmos o método, projetarmos o futuro, sermos humanos significa, portanto, respeitar as estratégias desenvolvidas pelos grupos populares que historicamente esperançaram (FREIRE, 2008) e movimentaram seus corpos no mundo projetivamente; corpos estes que em sua maioria não foram corpos escolares, posto que a história de nosso país nos ensina que passar pela escola não é pré-condição para formar corpos-conscientes.

Neste trabalho, buscamos ficar atentos a sensibilidades e estratégias dos corpos envolvidos nesta pesquisa constituindo-se em um dos pressupostos filosóficos com implicações metodológicas, por nós empreendidos.

Assim, refletiremos sobre processos educativos de humanização (ou desumanização) do corpo camponês-jovem e do corpo camponês-experiente, atentos à experiência de Freire (1985) no exílio, ocasião em que pôde verificar, sobretudo na Europa e Estados Unidos, “certa associação nem sempre explícita nem tampouco generalizada entre corpo e pecado”. Para o

autor “as gerações mais jovens vêm superando concretamente esta quase anulação do corpo”. E formula:

A mim sempre me pareceu uma violência esta “distância” fria do corpo que, pelo contrário, para mim é algo extraordinário. O corpo humano, velho ou moço, gordo ou magro, não importa de que cor, o corpo consciente, que olha as estrelas, é o corpo que escreve, é o corpo que fala, é o corpo que luta, é o corpo que ama, que odeia, é o corpo que sofre, é o corpo que morre, é o corpo que vive! Não foi rara a vez em que pondo minha mão afetivamente no ombro de alguém, tive-a, de repente, no ar, enquanto curvando-se, o corpo tocado recusava o contato do meu. Para mim, que em minhas conversas costumo sublinhar parte de minhas afirmações batendo de leve no corpo do outro, foi difícil refrear-me (FREIRE e FAUNDEZ, 1998, p.15).

A dificuldade mencionada pelo autor se daria por ser “brasileiro do Nordeste, efusivo, às vezes não caibo mesmo dentro de mim” (p.38). A partir de Freire (1985), chegamos à reflexão de que, para compreender os processos de educação popular entre humanos, latinos, brasileiros, nordestinos, camponeses, jovens e experientes no caminho da agroecologia, estaríamos que estar atentos também em relação às “distâncias frias” (ou não), aos limites e proximidades entre os referidos corpos.

Nesta relação residem as manifestações de nossa cultura, uma vez que esta “se manifesta acima de tudo nos gestos mais simples da vida cotidiana” (FREIRE e FAUNDEZ, 1998, p.16). Captar alguns destes gestos pode revelar importantes marcas culturais que nos mantiveram vivos até aqui, constituindo-se em valorosas indicações de elementos e dimensões que não poderiam ser desprezadas pelos que pretendem empreender projetos societários agroecológicos; reconhecer essas marcas como potências vitais pode contribuir para reconstrução de procedimentos metodológicos mais apropriados ao nosso contexto, por isso estivemos atentos a elas nesse trabalho.

O pensamento de Kota Mulanji⁵² (2019)⁵³ desvela algumas destas marcas, presentes nos povos “acostumados a viver”. Ao refletir sobre a contribuição da matriz africana para a

⁵²Kota Mulanji (Doutora Regina Barros Nogueira) é médica pediatra, coordenadora Nacional do FONSANPOTMA (Fórum Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana), autoridade tradicional do povo Bantu.

⁵³Notas do caderno de campo, realizadas durante o Congresso Brasileiro de Agroecologia, Aracaju-SE (2019), ocasião em que Kota Mulanji foi expositora na Conferência com o tema: “Campesinato, Cultura e Ancestralidade”.

constituição de uma pedagogia, ou mais profundamente, para uma educação na agroecologia, Mulanji sintetiza cinco pontos por ela considerados fundamentais.

Sem evidenciarmos tais marcas culturais, os estudiosos em agroecologia podem incorrer no que denomina roubo epistemológico; segundo a autora, trata-se de “dar a quem é de direito”. Consideramos que estes cinco pontos podem ser parte de uma chave de leitura das bases agroecológicas perdidas pelo pensamento ocidental.

O primeiro ponto de destaque é a circularidade como forma de organização política, desde a maneira que se constituiu a unidade territorial como as aldeias, ilês, até à forma de construir o pensamento, marcando uma recusa à linearidade.

Da forma de educação desta tradição, nasce o segundo ponto: a centralidade desta forma se encontra na oralidade como organização eficiente do comunicar, provocando diretamente a forma de comunicação acadêmica. Assim, Mulanji reforça a diferenciação entre a lógica da oralidade e a lógica da escrita, sendo a primeira, mais desvalorizada pelas forças hegemônicas na organização social.

A relação entre a circularidade e a oralidade, expressa uma lógica na qual o tempo não é regido por nós (EMIL, 2017); o tempo sob essa matriz “é outro”, constitui-se em uma entidade própria; assim, refletirmos sobre uma metodologia da oralidade, exige que nos relacionemos com o tempo de outra maneira. O tempo da escuta, do diálogo, da reflexão, da fala, do retorno à escuta e assim circularmente, seja entre humanos, ou entre humanos e outros seres-vivos ou até mesmo com “encantados”, é um tempo próprio e particular de cada relação. Assim, entendemos que a diferença agroecológica tem conexão direta com a gestão sábia do tempo, com saber esperar, com a reverência profunda às reações e combinações da gestação de tudo o que existe.

Nesse sentido, COUTO (2018), ao refletir acerca da realidade moçambicana, afirma que mais profundo que o fosso que separa os alfabetizados e os não alfabetizados no referido país, é o fosso divisor entre a lógica da escrita e a lógica da oralidade. A racionalidade da maioria dos moçambicanos pouco se relaciona com o universo urbanizado, no entanto, a lógica vigente é da escrita, que “instalou-se com absoluta hegemonia. Nesses casos, pressupostos filosóficos do mundo rural correm o risco de ser excluídos” (p.06).

Alertando para os perigos da romantização do mundo não urbanizado, o autor defende o “confronto com a modernidade”, nos provocando a “alfabetizar sem que a riqueza da oralidade

fosse eliminada” (p.06), ou seja, mais que alfabetizar, o desafio maior seria “ensinar a escrita a conversar com a oralidade” (p.06).

O autor fornece ainda outras pistas da cosmogonia rural africana das quais também herdamos alguns traços, destacando: “a concepção relacional da identidade; a ideia de que a felicidade se alcança não por domínio mas por harmonias; a ideia de um tempo circular; o sentimento de gerir o mundo em diálogo com os mortos” (COUTO, 2018, p.06).

Em conexão com as marcas destacadas por Couto, a terceira característica fundamental elencada por Kota Mulanji é o respeito incondicional à ancestralidade. Tal posição se evidenciou no contexto da pandemia de Covid-19. Enquanto observamos certa racionalidade criando protocolos “para priorizar leitos nas Unidades de Terapia Intensiva (UTIs) em caso de lotação (na base de expectativa do paciente, deixando, portanto, as pessoas mais idosas e mais vulneráveis no final da fila)” (CALVO, 2021, p. 124), as medidas tomadas pelos povos de terreiro, seguiam a direção oposta.

Mulanji (*apud* CALVO, 2021, p. 125), ressalta que “os mais velhos são para nós os guardiões do conhecimento da vida. Os anciãos são os verdadeiros focos de perigo neste período de crise”.

Calvo ressalta ainda que, as “práticas de autocuidado de herança africana, como tomar banho ao voltar da rua, lavar as mãos, manter o ambiente limpo e privilegiar uma alimentação saudável, fazem parte do cotidiano dos terreiros das religiões afro-brasileiras”. Em especial a relação que se tem com a comida, mesmo em momentos de escassez, dos tempos da chegada desses povos para serem escravizados até a atualidade, é uma relação de compartilhamento, seja com os mais necessitados, com demais membros da coletividade, com seus antepassados e com os orixás. Uma vez que o “axé (a força sagrada que está na base da vida) para poder crescer, deve circular e que o ato de comer juntos ou de comer a comida oferecida por alguém crie e reforce as relações de familiaridade e de aliança” (CALVO, 2021, p. 124).

Portanto, a comida e os valores a ela relacionados, inserem-se também na noção de soberania alimentar⁵⁴, outro nexos fundamental desta herança com o que temos chamado de agroecologia. Essa noção estaria ancorada na tradição do cultivo da terra e da criação de

⁵⁴Ver entrevista com Kota Mulanji disponível em: <https://www.brasildefatomg.com.br/2018/06/28/entrevista-nos-perseguem-porque-nossa-visao-de-mundo-coloc-a-o-capitalismo-em-risco..> Acesso em 18/01/2020.

animais, que garantiu aos seus antepassados a sobrevivência e a resistência, mesmo nos tempos mais adversos.

O Fórum de Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Tradicionais de Matriz Africana (FONSANPOTMA), sem renunciar aos alertas dos cientistas quanto à gravidade da Pandemia e às medidas eficazes de combate, e sem abrir mão da confiança na força e amparo espiritual, publicou um texto com medidas de cuidados com os mais velhos, em que, por exemplo, adaptavam suas maneiras de expressarem respeito a eles; uma das recomendações consistia em sugerir que quem visitasse seus anciãos (a fim de levar alimentos, evitando que estes se expusessem ao vírus nas ruas) devia pedir bênção batendo cabeça no chão ao invés da habitual reverência que consiste em pegar ou beijar a mão dos mais velhos, e “explicar o porquê a eles”⁵⁵.

A quarta marca cultural destacada por Mulanji é o compromisso irrestrito com os mais novos, que deve estar em constante relação com os “guardiões do conhecimento da vida”; nessa compreensão, o futuro encontra-se circularmente no passado e no encontro com a memória, assim, conhecer e dialogar com ancestralidade torna-se então, uma utopia para o futuro. Por fim, tal matriz compreende a natureza como divindade. Assim, o cuidado que empreendem com a saúde das pessoas não se sobrepõe ao cuidado com a saúde do planeta e todos os seus ecossistemas, pois todas as forças buscam encontrar equilíbrio, interligadas em fluxos fundamentais à continuação vital. Nesse sentido

toda pessoa é, em si, um microcosmo inserido num universo dinâmico. Mais fácil é intuir do que alcançar por vias racionais a enorme complexidade do jogo de forças biológicas, sociais, econômicas e políticas, continuamente carregadas de axé, cuja qualidade e cuja quantidade podem variar. E de fato variam (Sàlami; Ribeiro 2015, p. 148 *apud* CALVO, 2021, p. 131)

Consideramos assim, que tais marcas culturais presentes no que temos chamado⁵⁶ de matriz africana, em que pese a complexidade deste continente, enraizadas em um modo de ser, viver, existir, se mantiveram vivas ao longo da história, nos fornecem valiosos indícios sobre onde podemos nos ancorar ou nos enraizar, se também desejarmos nos manter vivos.

⁵⁵Ver: <http://fonsanpotma.com.br/a-pandemia-e-a-crise-do-ponto-de-vista-dos-negros/> Acesso em 20/05/2021.

⁵⁶Para fins didáticos, e por limitação da pesquisadora acerca do tema.

Para trabalharmos as continuidades e descontinuidades diretamente com os sujeitos da pesquisa, também nos ancoramos teoricamente na síntese realizada por Viveiros De Castro (2013) acerca da cultura das sociedades indígenas para buscar indícios de continuidades ancestrais. Talvez, nesses indícios estejam elementos fundamentais para que se construam ou fortaleçam projetos portadores de vida, uma vez que esses povos também têm muito a nos ensinar sobre vida, posto que resistem desde a invasão portuguesa aos projetos de extermínio.

Na matriz indígena o sentido da vida é sintetizado na tríade clássica: “longa vida, abundância sem trabalho, vitória contra os inimigos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 226). A filosofia educacional que desta matriz é derivada compreende três principais aspectos: o valor da tradição, o valor da ação e o valor do exemplo, cuja máxima fundamental sintetiza-se no “aprender fazendo” (FERNANDES, 1964, p.179).

Estarmos atentos a essa filosofia realizando uma espécie de caminho de volta, não significa uma “passagem para indígena”, mas a busca por um reencontro com nossa matriz para que despertemos de um “coma étnico” visto que a memória nativa fora recalcada por séculos de colonização (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

A questão epocal (FREIRE, 1985) que vivenciamos é anunciada por Viveiros de Castro (2015): “Nesse momento assistimos a uma mudança de equilíbrio termodinâmico global sem precedentes nos últimos 11 mil anos da história do planeta, e associada a ela, uma inquietação geopolítica inédita na história do planeta – se não em intensidade (ainda), certamente em extensão, na medida em que ela afeta literalmente ‘todo (o) mundo’” (p.23).

Com o advento da atual pandemia, a afirmação do autor não nos deixa dúvidas, para quem chegou a hora de levarmos a sério o que dizem as “minorias extranacionais” que conseguiram resistir à completa “dissolução pelo liquidificador modernizante” da racionalidade ocidental. Esse alerta serve para ‘todo (o) mundo’, mas se sobressai em solo brasileiro, uma vez que nossa nacionalidade fora criada “às custas do genocídio americano e da escravidão africana” (p.15).

Não é de hoje que tais minorias extranacionais têm alertado à racionalidade ocidental sobre a complexidade da questão epocal que precisamos encarar, no entanto, ora parecemos não ouvir, ora parecemos esquecer, pois “passamos tempo demais com o espírito voltado para nós mesmos, embrutecidos pelos mesmos velhos sonhos de cobiça e conquistas de impérios

vindos nas caravelas, com a cabeça mais “cheia de esquecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.15). O autor empresta essa expressão dos discursos de Kopenawa (2019), que a utiliza frequentemente para se referir à “deficiência mental-espiritual mais marcante dos Brancos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.15).

Recuperarmos a memória torna-se então munção imprescindível para que possamos atravessar vivos o que consideramos ser a maior “situação-limite” (FREIRE, 1987) já vivida coletivamente, agravada no Brasil pela concomitância com um (des) governo adepto da necropolítica, que aprofunda o colapso ambiental e desmonta políticas públicas de grande alcance, que poderiam mitigar os impactos da pandemia, período no qual tivemos que intensamente “lidar com as incertezas e a provisoriedade de cada dia” (GONÇALVES, p.01).

O conceito de “sistema-pessoa” utilizado por Hannoun (1998) também nos auxilia a compreender as relações entre os corpos camponeses jovens e os corpos camponeses experientes. Para o autor, todo ato é produzido por um “sistema-pessoa”, no qual consciência e inconsciência interagem permanentemente. Neste sistema coabitam móveis, motivos, afetos e conceitos: “toda decisão, toda deliberação, interpondo-se entre a reflexão e a ação por ela motivada, implica ruptura por meio da qual quem decide escolhe-se a si mesmo ao escolher o pensamento que adota ou o comportamento que assume” (HANNOUN, 1998, p.95).

Assim, toda decisão, afirmação, ação, em se tratando de processos educativos ou de outros domínios, não são produtos de um só componente humano, mas do sistema todo, que possui ao menos tripla dimensão: biológica, afetiva e reflexiva. Fatores reflexivos e existenciais se complementam dentro desse sistema.

Para o autor, pesquisas que se contentem em buscar a origem de ordem “reflexiva” de determinados fenômenos não conseguem captar a areia onde os pés dos sujeitos afundam e “que lhes escondem as emoções que a movem” (p.103). Os sujeitos devem, portanto, ser compreendidos através desse sistema em que conceitos e afetos não se divorciam.

O autor utiliza o conceito de móbil para compreender o que mobiliza os sujeitos em direção aos seus projetos. Os móveis são “fatores de origem não-reflexiva da decisão e do ato que são por um lado, pulsões bioafetivas conscientes para a busca do prazer e por outro, em ligação com estas, as pulsões de origem inconsciente” (p.48), o que não significa que os sentidos se justifiquem apenas pelas pulsões.

O motor de decisões e ações dos sujeitos no sistema-pessoa é a satisfação de interesses; a busca por satisfazê-los “é a síntese possível do pensamento e do desejo na gênese da ação”. O autor se ancora em Habermas (1976) para definir o que chama de interesse, a saber, “as orientações básicas ligadas a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possível da espécie humana” (p.127).

Em outras palavras, o comportamento da espécie humana é movido por interesse de autopreservação, importando assim, compreendermos as relações entre interesses pessoais e coletivos. Sob essa lógica, as classes e grupos sociais, não se “autodestruiriam” apenas pelo convencimento racional de que determinados projetos societários não respondem a interesses coletivos portadores de vida.

Assim, neste trabalho, a Agroecologia também é compreendida como um móbil para a construção de um projeto societário humanizante, que forme Humanos. Se para nós, conceitos e afetos se complementam, temos buscado compreender, entre os camponeses jovens e experientes, quais interesses revelam o que seus “sistemas-pessoa” os incitam a realizar.

Acerca do plano cognitivo, de formulação dos motivos que orientam ações (educacionais, agroecológicas ou de outras ordens), Hannoun (1998) afirma que, por mais que a reflexão seja “vigilante”, rigorosa, ela é “constituída a partir de vestígios muitas vezes indelévels de sua própria infância, durante a qual pensou, sonhou, imaginou, esperou, raciocinou, afirmou, estimou, de modo ordenado ou não”, e nesse profundo do pensamento inicial forma-se o “inevitável húmus do pensamento” (p.51). Portanto, o pensamento humano não brota de um compartimento do cérebro, mas é encarnado; possui as marcas das nossas mãos, dos pés, da nossa vivência.

Para Morin (1977) o cérebro como instrumento de síntese e compreensão é apenas um dos aspectos que projetam o humano como um organizador do caos do universo em seu processo de entropia. Soma-se ao cérebro, a linguagem como organizadora do conteúdo pensado, as organizações urbanas que reúnem populações antes esparsas, e estruturas culturais, educacionais, políticas e sociais.

Para este autor, educar para a formação humana seria empreender esforços para se formarem “homens genéricos”, desde que conseguissem romper com o modelo

demasiadamente mentalista, caminhando para a reconstrução de uma lógica que se constitua como auto-organização viva.

(...) para compreendermos o homem, devemos unir as noções contraditórias do nosso entendimento. Assim, ordem e desordem são antagonistas e complementares na auto-organização e no devir antropológicos. Verdade e erro são antagonistas e complementares na errância humana.

Precisamos de ligar o homem razoável (*sapiens*) ao homem louco (*demens*), ao homem produtor, ao homem técnico, ao homem construtor, ao homem ansioso, ao homem gozador, ao homem extático, ao homem cantante e dançante, ao homem instável, ao homem subjetivo, ao homem imaginário, ao homem mitológico, ao homem crítico, ao homem neurótico, ao homem erótico, ao homem úbrico, ao homem destruidor, ao homem consciente, ao homem inconsciente, ao homem mágico, ao homem racional, numa cara com muitas faces, em que o hominídeo se transforme definitivamente em homem. (MORIN, 1973, p.145)

A compreensão do ser humano como um complexo sintetizante de múltiplas contradições orientadas por campos diversos, trabalhado pelos autores aqui presentes têm implicações fundamentais; a não separação do que se costuma chamar de trabalho manual e trabalho intelectual e a articulação metabólica do humano como natureza.

Assim, educar para a formação humana compreende que “corpos conscientes”, através de seus “sistemas-pessoa”, se aproximem com o máximo de potência viva dos “homens genéricos”, conceito marxiano que para Morin (1973, p.145) “é a própria natureza humana”.

Em nossa pesquisa, através das observações participantes que pudemos realizar, percebemos que a Agroecologia e consequentemente os sujeitos que a desenvolvem proporcionam que nos aproximemos desse “religamento” propostos por Morin (1973), Hannoun (1998) e Freire (1985).

Em sua base teórica e político-filosófica, compreende-se que faz parte da humanidade, ou da natureza humana, o manejo e a transformação da natureza; contudo, manejar não significa subjugar a natureza. Assim o humano deve se compreender como parte da natureza, articulado metabolicamente a ela. Na natureza, a produção animal e vegetal se dá de maneira interdependente.

Para Marx, o desenvolvimento das forças produtivas faz com que esse ciclo de relação e interdependência se rompa, aprofundando a desconexão do homem com a natureza, ou seja, ocorre uma ruptura metabólica que origina processos de alienação (FOSTER, 2004; 2015). Uma das expressões da alienação é que o ser-humano deixa de se ver como parte da natureza e passa a acreditar que pode artificializá-la.

Outra desconexão que se aprofunda se dá entre o campo e a cidade. A natureza passa a ser então ainda mais instrumentalizada, mercantilizada, “visitada”, reificada (ou coisificada). Nesse processo, por exemplo, os humanos não precisam mais compreender a natureza e seus ciclos e tempos, para isso passa a existir a figura do técnico. Para o “dono” da terra, basta ter recursos para comprar o pacote tecnológico de insumos e máquinas. Para os consumidores da cidade, basta ter recurso para comprar os produtos e assim, as relações sociais e de produção ficam invisibilizadas.

Portanto, a Agroecologia passa a ser também um projeto político que compõe um projeto de sociedade na medida em que recoloca a relação metabólica ser humano- natureza, mediada pelo trabalho e pelo cuidado (que também é trabalho), assumindo, portanto, um papel de potencial desalienação humana, ou, de construção de consciência. Essa é também uma chave de leitura central em nosso trabalho.

2. EDUCAÇÃO POPULAR E AGROECOLOGIA: FUNDAMENTOS E RELAÇÕES

Neste capítulo pretendemos estabelecer alguns nexos fundamentais entre as categorias Educação Popular e Agroecologia a fim de contribuir com as práxis desenvolvidas a partir destes vastos campos.

Tais nexos já vêm sendo evidenciados por pesquisadores⁵⁷ que compreendem essa vinculação como imprescindível para a construção de um projeto societário que aponte caminhos na contramão da necropolítica, ou seja, que fomentem “projetos de vida”, ou “de vidas”.

2.1 Nexos e significados da Educação Popular e da Agroecologia no movimento das contradições

A busca pelo significado de Educação Popular é como adentrar em “terreno pantanoso” (GARCIA, 1988). Para este autor, não só existem várias definições de EP, como também “várias denominações com significados (e práticas) que pouco se distinguem entre si: Educação de adultos, educação de base, educação extra-escolar, educação permanente, animação, etc...” (p.57).

Autores como Beisiegel (1988), considerando a multidimensionalidade dos processos educativos e a possibilidade de exame dos mesmos sob perspectivas diversas, realizaram análises atendo-se à “processo educativo desenvolvido intencionalmente nas organizações escolares” (p.42). Segundo o autor, ainda que a EP tenha sido estudada sob diversos ângulos, como por exemplo, “sob o ponto de vista de seus resultados estritamente pedagógicos, de suas possíveis repercussões na economia, dos métodos pedagógicos utilizados, etc.” (p.55), é no campo da política “que se esclarecem as suas determinações mais significativas” (p.55).

⁵⁷A exemplo de Mazalla Neto (2014), Faria (2017), Pupo (2018), Caldart (2016), entre outros, além das produções do Grupo de Trabalho “Educação em Agroecologia” da Associação Brasileira de Agroecologia cujo alguns destes trabalhos podem ser lidos na Revista Brasileira de Agroecologia e nos anais do Congresso Brasileiro de Agroecologia. Para a realização desta pesquisa, foram mapeados cerca de 200 trabalhos que estabeleciam esta vinculação, apenas nos últimos cinco anos.

Sob essa ótica, o autor chama atenção para o amplo espectro de significados que o termo “popular” abarca, envolvendo “alto teor de indefinição”, apenas sugerindo, mais do que esclarecendo “tanto a natureza quanto a extensão dos fenômenos que procura especificar” (BEISIEGEL, 1988, p.41). Tal imprecisão, segundo o autor, também é verificada, por exemplo, nos estudos sobre a cultura popular, aspecto relevante para os nexos que aqui pretendemos tratar.

Este autor alerta para a importância da cultura popular na compreensão da EP, e também para certa ausência do tema nos debates da EP à época, justificada em alguma medida, devido ao fato de que os processos educativos no país estiveram “quase sempre, muito mais comprometido com as orientações e os interesses de grupos dominantes do que com valores, crenças, sentimentos, atitudes, etc. das maiorias subalternas da população” (p.40).

Este elemento origina um dos nós que vão atar a EP e a Agroecologia posteriormente, posto que esse compromisso das orientações das políticas públicas com os interesses dos grupos dominantes não é marca apenas dos processos restritos ao campo educacional, mas marcam profundamente nossa cultura.

Beisiegel (1988) reflete sobre a ambiguidade do termo popular e consequentemente da educação popular: “se existe uma educação popular existe também uma outra, não popular, que a qualifica” (p. 58). Contudo, afirma que o termo “popular” tem seu “campo específico de significações nas iniciativas e nos contextos concernentes às estruturas de dominação” (p.55).

Sendo assim, essa “indefinição” do termo se relativizaria: quando o termo trata de movimentos educacionais promovidos pelas “elites cultas do país – ou, em outras palavras, pelos intelectuais organicamente vinculados às classes dominantes”, a imprecisão é inerente ao próprio conceito, ou seja, “é condição de sua eficiência”, que tem como finalidade homogeneizar os sujeitos “para assim diluir”, “visa transformar a situação de classe em situação de massa” (BEISIEGEL, 1988, p. 56).

Os conteúdos heurísticos contidos em iniciativas com tais finalidades, as quais o autor também denomina educação popular, possuem lastro na ideia de “instrução popular”, que chegam à esteira das doutrinas liberais e se fortalecem, sobretudo no início do século XIX, ainda que nesse período “a falta de uma genuína necessidade de educação escolar, numa sociedade agrária, baseada no trabalho escravo, as variações retóricas que o tema educação

motivava não conduziam senão a medidas fragmentárias e de reduzida repercussão” (BEISIEGEL, 1988, p. 49).

Nesse sentido, os anos de 1920 foram marcos para “ensaios (frustrados)” de implementação da dimensão do ensino profissionalizante, bem como os anos de 1940, os ensaios de “extensão do ensino comum a todos os adultos que não haviam frequentado a escola nas idades próprias” (p.52). O autor sintetiza algumas orientações gerais comuns a tais iniciativas, que tiveram como um dos exemplos mais organizados, a Campanha de Educação de Adultos (1947): “mobilizar as potencialidades do processo educativo tendo em vista o progresso social e a integração individual de homens marginalizados pela ignorância” (p. 52). Lourenço Filho (1949) também destaca como finalidade o reforço dos valores sociais de cada indivíduo, a fim de promover melhor ajustamento social dos mesmos.

Ainda dentro desta ótica de análise, considera-se o Programa Nacional de Alfabetização no pré-1964 como semelhante às características comuns às outras iniciativas citadas, em especial, à vinculação de conteúdos a um “projeto de melhoria da sociedade”. No entanto, esta iniciativa, que trabalhava a partir do chamado “Método Paulo Freire de Alfabetização de Adultos”, é considerada como um marco no âmbito de iniciativas que mais interessam ao povo e menos as classes dominantes. Assim, a “indefinição” do termo popular, nesse caso, passa a ter contornos “mais definidos, na medida em que se orientam com vistas a explicitar junto à segmentos populares da coletividade a sua condição de classe e as potencialidades transformadoras inerentes a essa condição” (BEISIEGEL, 1988, p.56).

Assim, compreendemos que tal caráter aparentemente ambíguo do popular, ou da Educação Popular, relaciona-se com a contradição (GIANOTTI, 2000; NETTO, 2011) inerente ao processo de desenvolvimento dos fenômenos históricos e sociais (no caso, analisado pelo autor, sob a ótica de iniciativas atreladas às diretrizes impostas pelo Estado).

Nesse sentido, podemos considerar a contradição como categoria de análise fundante na Educação Popular, compreendida não como o lugar de onde brotam automaticamente os elementos de sua superação, mas sim como o lugar que anuncia os desafios práticos e teóricos que necessitam ser enfrentados socialmente (GIANOTTI, 2000). Tal autor compreende que “não se deve confundir a elaboração de programas sobre o futuro com o gesto de apontar as possibilidades inscritas no presente. Uma justificação teoricamente adequada de tal gesto

implica sublinhar que uma nova forma só pode surgir respeitando os termos em que a contradição capital-trabalho se manifesta hoje" (GIANOTTI *apud* MELO, 2011, p.30).

Assim, analisando as contradições inerentes aos fenômenos sócio-históricos, podemos compreender as formas atualizadas da sociabilidade capitalista, para ancorarmos as possibilidades de superação das mesmas. O período atual do capitalismo produziria o que Gianotti (2000) denomina “contradição travada”; devido à complexidade das atuais estruturas do modo de produção capitalista, seríamos levados à passiva aceitação das contradições, retirando do horizonte o impulso de superação.

Para Melo (2011), “Giannotti não acreditava ser possível haver uma necessidade interna de superação produzida a partir da contradição entre capital e trabalho sem que passássemos da questão social para a questão política” (p.32). Seria nesta arena que necessitaríamos refletir sobre as manifestações atuais das contradições engendradas pelo estágio atual do funcionamento capitalista. Consideramos que uma das contradições “atualizadas” próprias do atual período emerge entre intensificação e ampliação da produção e do consumo, e os limites vitais dos ecossistemas, que se aprofundam também entre os países ricos e os países “periféricos”, fornecedores de matérias-primas e recursos naturais, de caráter finito.

Compreendemos assim que tanto a Educação Popular quanto a Agroecologia são resultantes da correlação de forças entre grupos antagônicos na arena, sobretudo política; surgem das contradições produzidas pelo modo de produção e de vida capitalista e para elas se voltam e fomentam processos e sociabilidades (educativos-produtivos; produtivos-educativos) que buscam melhor compreendê-las. Não surgem, portanto, como respostas prontas para a superação das mesmas, mas como campos em construção que apontam os desafios práticos e teóricos, que não prescindem de organização popular para serem enfrentados. Assim, é no movimento das contradições que se revela outro nexo fundamental entre tais categorias.

Por conseguinte, o enfoque acerca da Educação Popular que teremos neste trabalho é o que a vincula aos interesses das camadas populares, ao povo, aos desvalidos, esfarrapados do mundo (FREIRE, 1987). Termos tão abrangentes como “popular”, quando observados não sob a ótica das instituições ou dos intelectuais comprometidos com o ajustamento social, mas “de baixo para cima” na pirâmide social, ou seja, levando em conta a história de colonização e

escravidão em nosso país. Desta forma, tais termos também adquirem contornos (e etnias e gêneros) mais bem definidos.

Em outras palavras, estamos nos referindo ao popular que não busca o ajustamento social, mas a transformação das estruturas fundantes dos valores hegemônicos da sociedade⁵⁸, e indo mais a fundo nas raízes, busca também garimpar vestígios de valores e formas de organização que, em alguma medida, não sucumbiram ao “trator” do ocidente. Não com a finalidade de (impossível) retorno, mas dentro da lógica da circularidade, aprender lições que não tivemos coletivamente condições de aprender outrora, mas que podem nos ajudar a, diante dos desafios e contradições de nosso tempo, nos manter vivos.

Brandão (1982), ao refletir sobre o sentido da palavra e o seu poder ministério do saber coletivo, compreende que sociedades mais igualitárias devem ser revisitadas “não para que seja possível ou desejável voltar a elas”, mas para elucidar que a tarefa humana “a quem a conquista dos sinais humanos da vida – a liberdade, a solidariedade e a felicidade – é o apelo que dirige o trabalho e o saber, deveria ser o de insistentemente descobrir os meios para que a direção da história seja transformada” (p.04).

Para o autor, nas sociedades sem Estado, o exercício da palavra é um “dever de poder, enquanto na nossa ele se transformou no direito do poder” (p.03). Nas sociedades por ele analisadas são lugares sociais de recusa de um tipo de poder apartado, posto que tais sociedades são, em sua completude, o lugar do poder. Já nas sociedades organizadas sobre a desigualdade social, somos obrigados a pensar “na educação, a necessidade de uma estranha educação popular” (p.03).

Sob tais condições, a educação popular nos leva a repensar o próprio sentido de educação; sendo assim, Brandão (1982) reafirma que a EP não seria um modelo unitário ou a parte das práticas pedagógicas, “mas um domínio de ideias e práticas regido pela diferença, para explorar o próprio sentido de educação” (p.05); e não delegar à educação domínios restritos relacionados às normativas desenvolvidas diante da abordagem profissional de compreensão de sistemas e leis.

⁵⁸Refiro-me à sociedade ocidental-moderno-contemporânea, na qual um dos marcos diferenciadores fundamentais em termos culturais é a noção que se construiu sobre o indivíduo (VELHO, 1976).

Refletirmos sobre a educação (e sobre educação popular) a partir destes domínios restritos, podem nos separar do lugar que o autor considera vital para a reflexão proposta: o interior da cultura (e portanto da vida), compreendendo-a como “lugar social das ideias, códigos e práticas de produção e reinvenção dos vários nomes, níveis e faces que o saber possui” (p.04).

Partindo desse campo, algumas especificidades da “forma rebelde” da educação (a EP) também podem ser compreendidas a partir dos sentidos sintetizados por Brandão (1982) que elenca diferentes situações e momentos em que a educação se relaciona com a EP. O autor analisa o “processo geral do saber” compreendendo a EP como o saber da comunidade (organizado anteriormente à divisão social do saber); analisa também a EP no campo do ensino público, compreendendo-a como um “trabalho de democratização do saber escolar”; considera o “trabalho de libertação através da educação popular” como educação das classes populares e ainda a considera como a educação própria da sociedade que supera a desigualdade.

Quanto ao primeiro sentido de EP destacado pelo autor, destacamos alguns aspectos que dialogam com nossa pesquisa. Para investigar o “processo geral do saber”, o autor propõe um recuo à memória de um passado longínquo para conhecer como “o saber terá emergido à vida, circulando entre tipos de pessoas” (p.06). Saber mais sobre o surgimento e a circularidade dos saberes é para nós, questão vital, que não se responde nos limites de um trabalho acadêmico, mas que, a partir da EP, podemos evidenciar alguns sinais de respostas.

Brandão (1982) destaca traços corporais, que à primeira vista podem parecer sem grande importância, mas que contribuíram para o processo de humanização e manutenção das vidas; tais traços possibilitaram transformar o ato de saber, no ato do saber simbólico, sendo o “começo da possibilidade de os seres vivos aprenderem não apenas diretamente do e com o seu meio natural, naturalmente, mas uns com os outros e uns entre os outros, culturalmente” (p.06).

Podemos destacar termos nos tornado bípedes e com mãos livres, a maior sensibilidade da pele e a conquista de movimentos finos, o polegar opositor, a aproximação dos olhos na face, cérebro com possibilidade de “circunvoluções entre as gerações” (p.07), o aprendizado de vivência em grupos através da qual, o corpo passa a ser regido não apenas por uma ordem biológica, mas também por uma ordem cultural.

Na jornada desta pesquisa, pude vivenciar de forma consciente um destes sinais evolutivos do corpo que significam a transferência de vida. Ao longo da jornada de nosso

grande coletivo humano, as mamas se desenvolveram apenas à frente do tronco, possibilitando o aconchego da cria no peito e a amamentação olho a olho durante a transferência de alimento para manutenção vital. Para Brandão (1982), a troca afetiva possibilitada por essa aparentemente “simples” transformação corporal

não estão longe de ser o repertório dos momentos que garantem o surgimento de “eu” e de “nós”, o que possibilita um relacionamento entre iguais, tão estável e profundo que possa ser, por isso mesmo, a condição de um modo diferente de ensinar-aprender. O ensino, que entre os homens é um bailado de gestos e corpos dóceis, mãos hábeis, olhos acurados que se encontram face a face e, juntos olham em uma mesma direção, de inteligências conscientes e identidades capazes de sentimentos até então inexistente, precisou esperar que o corpo da vida tomasse tais formas e fosse capaz de estabelecer tais relações com o outro, no mundo, para então aparecer plenamente. (BRANDÃO, 1982, p.08)

Nessa relação, a vida em coletivo se interconecta com as determinações biológicas em lenta transformação, realizando a conquista do conhecimento simbólico, através da elaboração de símbolos, da fala e das representações. A pronúncia da palavra, desde tempos imemoriais, se constitui como elemento garantidor da sobrevivência do modo social através da circularidade de mensagens.

Através da reprodução da vida (física) lentamente aprendemos a reproduzir uma vida também simbólica, atravessada pela afetividade, pela pronúncia da palavra, pelo produto do trabalho possibilitado pelas mãos livres que passaram a criar bens (objetos, utensílios, alimentos), estes, originalmente serviam à tecnologia maior, o corpo (ou a vida) humano e pela cultura, o “produto do homem sobre si mesmo” (BRANDÃO, 1982, p.08).

À medida que o trabalho e o poder comunitário tinham vinculação orgânica com a manutenção da vida, o saber necessário era estabelecido também a partir desta vinculação vital; assim, o que garantia a subsistência de um modo social seria a capacidade de circularidade deste saber necessário entre todos os sujeitos do coletivo. Ou seja, os conflitos internos ao grupo não seriam empecilho a essa circularidade de saberes e de construções de cenários do mundo onde as pessoas existiam.

Esta forma de saber, ensinar a saber e fazer circular o saber (necessário, vital) ocorreu portanto, durante milênios através de situações de “sobrevivência, convivência e transcendência” que, “no interior de uma vida coletiva anterior à escola, mas plena de educação,

os homens entre si se ensinam e aprendem” (p.09). Nesse sentido, a educação configura-se socialmente como um domínio da cultura que recria a própria cultura, realizada por sujeitos que nessa relação com a circularidade do saber, recriam a si mesmos.

Portanto, a práxis pedagógica popular (transformadora de estruturas sociais há pelo menos 15.000 anos) existiu ao longo da história da humanidade vinculada a outras práticas sociais, anteriores ao processo da divisão social do saber que resultou no estabelecimento de uma saber dominante, oficial, erudito apartado do “saber do povo”, ou “saber de consenso” (BRANDÃO 1982).

Para, em exercício de recuo histórico, estabelecermos nexos entre EP e Agroecologia, buscamos revisar estas “outras práticas sociais” nas quais as práticas pedagógicas populares estavam originalmente imersas, antes de fração delas serem confinadas ou delegadas a uma instituição ou sistema oficial específico para a circulação do saber.

Brandão (1982), Viveiro de Castro (2006), Maturana (2001), Toledo e Barrera-Bassols (2015), destacam o trabalho e o ritual como as práticas nas quais a relação ensinar-aprender possibilitou que coletivos humanos sobrevivessem através da criação de situações de convivência nas quais trabalho e rituais fossem também momentos fecundos para o saber circular.

Durante o trabalho cotidiano, em especial o trabalho na agricultura, ou durante momentos de recriação da vida social e sua codificação (através do canto, da dança, do cultivo da memória, de representações simbólicas), estavam imersos humanos de diferentes gerações incorporando e ressignificando a estrutura simbólica do universo social em permanente construção com a finalidade de manutenção da vida coletiva.

Ao longo de milênios, entre 10.000 e 15.000 anos atrás (no período denominado de Revolução Neolítica), coletivos humanos desenvolveram tecnologias que tiveram por base as conquistas *hominis* que nos antecederam, capazes de criar cerca de 1,4 mil espécies de vidas botânicas e animais que, em interação antrópica, possibilitaram o surgimento de variedades estimadas em centenas de milhares (TOLEDO; BARRERA BASSOLS, 2015).

Milho, batata, trigo, arroz, entre tantos alimentos cultivados sazonalmente, bem como o aprendizado sobre o armazenamento dos mesmos, possibilitaram que tais coletivos

reinventassem suas formas de se relacionar com o entorno e entre si, nos períodos de até então, escassez. Permitiu ainda que tais coletivos se tornassem geograficamente mais estáveis.

Tais aprendizados não são frutos de manifestações completamente espontâneas, são frutos do desenvolvimento de uma convivência estável e da comunicação de símbolos que com intencionalidade, fazem circular saberes necessários que importam à manutenção das vidas, como conhecimento técnico sobre as sementes, os “códigos de regras e condutas”, os “repertórios regidos por ideias e palavras” (BRANDÃO, 1982), ou seja, por saberes que implementam o mundo projetado e experimentado pelo humano.

Portanto, se os aldeamentos são antes produtos da agricultura e do pastoreio (BRANDÃO, 1982), as cidades também são herdeiras de tais atividades. Para o autor, tanto os aldeamentos e, posteriormente, as cidades são os lugares nos quais o ensino se transformou em educação, quando os seres humanos podem estender sobre elas, o domínio da cultura.

Destacamos a agricultura desde o seu surgimento por considerarmos que a magnitude das transformações na ordem da vida social dela decorrente são comparáveis à magnitude das transformações societárias da atualidade, através do modo de produção de alimentos hegemônico (agronegócio), no entanto, com os sinais invertidos. Pupo (2018) afirma que:

se considerarmos a vigência atual de uma sexta extinção em massa – única que seria desencadeada pelo homem – como derivada da expansão da lógica instituída na Revolução Industrial, a Revolução Neolítica, em contraste, seria um marco da contribuição humana para a diversidade atual do planeta. As revoluções Industrial e neolítica expressariam correlações inversas com a produção e manutenção da biodiversidade no orbe terrestre: o que uma fez, a outra desfaz (PUPO, 2018, p.133).

Nossa intenção aqui não é de romantizar este acontecimento histórico, tampouco afirmar que o mesmo se dera sem contradições. Autores como Tardin (2017)⁵⁹, Pupo (2018), Brandão (1982), as evidenciam ressaltando a contraditoriedade dos sujeitos e dos processos biosocioculturais (CAVALCANTI, 2021), que também neste período contribuiu para devastação de alguns biomas e extinção de espécies; no entanto, nos interessa observar as

⁵⁹Anotações de Caderno de Campo elaborado por ocasião do Curso de Educação em Agroecologia do MST-Nordeste (2017), ocorrido em Lagoa Seca, ocasião na qual José Maria Tardin trabalhou o tema “história da agricultura”, enfatizando o caráter contraditório dos processos, a fim de não essencializarmos o passado e idealizarmos uma perfeita harmonia entre as espécies. Ver: “Diálogos: Território e Agroecologia” (Teia dos Povos, 2020), disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oheOHiWy_os. Acesso em 10/12/2020.

características gerais de tais processos e refletirmos sobre as consequências decorrentes de tais relações.

Nesse sentido, compreendemos que somos seres naturais que emergem de uma longa história natural, nos constituindo e nos recriando nessa longa história como seres sociais. Por isso a Educação Popular mostra-se essencial para compreender a Agroecologia, posto que ambas evidenciam a nossa incompletude (FREIRE, 1987) e nosso contraditório.

Em outras palavras, a Educação Popular busca compreender os limites das concepções horizontais e verticais da organização da cultura, mirando suas contradições, e se posicionar sobre as tensões que estão nas estruturas das mesmas.

Referimo-nos então não apenas a esse sentido primeiro de Educação Popular, que se volta para a “longa história” e busca compreender o surgimento e circulação do saber como saber comunitário, coletivo e que se transforma no processo de divisão social do saber, como também, o sentido da Educação Popular mais recente, inspirados no pensamento freireano e no Movimento de Cultura Popular (MCP).

Este sentido tem origem nas experiências de base da América Latina (CASTILLO; LATAPI, 1985) diferença substancial de abordagens anteriores referentes à educação de adultos, com vínculos institucionais mais sólidos, a exemplo das atividades desenvolvidas pela UNESCO.

A interpretação teórico-social que fundamentava tais experiências, na década de 1980, baseava-se na compreensão de que as maiorias minorizadas, o povo, os esfarrapados, encontram-se em situação de exploração e opressão e os territórios onde vivem essa população não seriam “atrasados, primitivos, subdesenvolvidos”, mas sim “dependentes e radicalmente diferentes”. Tal concepção deslocava a luta por inclusão para uma luta radical contra a dependência e as causas da exploração e dominação.

Assim, a educação popular intencionava

fortalecer um processo de liberação e humanização dos explorados e oprimidos. Seu papel constitui somente uma das contribuições num processo mais complexo e a longo prazo. A educação popular não pretende apenas aumentar a consciência da opressão e analisar as alternativas viáveis para superá-la; ela se constitui num dos meios que a coadjuvam a construção de alternativa cultural e política das classes dominadas (CASTILLO; LATAPI, 1985, p.20).

Tais pressupostos também contribuem para estabelecer nexos com o papel que a Agroecologia cumpre na atualidade, a saber, contribuir para um cenário de retirada da desesperança dos horizontes e da incapacidade de projeção de um presente/futuro viável e saudável aos que através do trabalho realizado por seus corpos possibilitam a poucos o acúmulo de riquezas e privilégios.

A EP cumpre também um papel de revisão sobre a memória coletiva de um grupo popular, a fim de revisitar os aspectos históricos da formação de uma cultura popular desde o presente para que, através dos desafios atuais, operemos uma reconstrução do tempo passado; ao passo que, dialeticamente e circularmente, ao reconstruirmos o passado e identificarmos as estratégias de manutenção das vidas desenvolvidas outrora pelos sujeitos, passemos a elaborar estratégias atualizadas para a superação dos dilemas contemporâneos.

Castillo e Latapi (1985) destacavam que em processos de Educação Popular, há que se levar em consideração, a complexidade que envolve o desvelamento da situação de múltiplas opressões experimentadas pelos sujeitos. Tais aspectos eram vistos encontrando-se “ideologicamente disfarçados”, e originados no contraditório dos processos sociais.

Destacavam ainda que tal processo em EP se realiza através do diálogo ativo e “ações grupais de pessoas” com finalidades e ausências semelhantes, ainda que os processos mais individualizantes de educação política não devam ser desprezados.

Logo, a existência de um grupo era vista como condição para que processos em EP se realizassem; a estrutura e organização interna de tais grupos eram considerados de suma relevância. Partem do exercício de defesa (ou construção) de direitos coletivos e, portanto, a dimensão política atravessa todo o processo. Assim, em geral tais trabalhos têm um peso particular no processo de aprendizagem que ocorre na interação teórico e prática voltada para o mesmo objetivo” (CASTILLO; LATAPI, 1985, p.21); independente de qual seja a dimensão priorizada pelos grupos.

É comum que, seja por fins didáticos e/ou resquícios de uma concepção fragmentada da realidade social, tais dimensões sejam setorizadas (a exemplo das dimensões ecológica, educativa, cultural, econômica, sanitária, entre outras). Ainda que de fato existam especificidades em tais campos de ação que mereçam aprofundamento para a realização de

ações em EP, destacamos que na concepção freireana, o objetivo geral comum a eles é a transformação das estruturas que os conservam em situação de opressão e exploração.

Tal objetivo se realiza através do compromisso permanente dos grupos com a construção de um projeto societário ou “projeto histórico próprio das classes populares” (p.23), em constante interação com forças e movimentos externos ao próprio grupo. A síntese constitutiva de tal projeto busca o equilíbrio que rejeita ações demasiadamente localistas, que num primeiro momento atendam as necessidades do grupo, mas que, ao analisarmos a correlação de forças sociais em disputa na sociedade, favorecem a grupos com interesses antagônicos às transformações estruturais; também rejeita ações que se mostrem num primeiro momento, ausentes de sentido aos sujeitos.

Torna-se papel da EP, a construção dos nexos entre a luta cotidiana e a luta global, hoje atravessada pela defesa das vidas, dos ecossistemas presentes no planeta, dos quais somos parte.

A Educação Popular acompanha, apoia e inspira ações de transformação social. Nela, a educação popular, o processo educativo se dá na ação de mudar padrões de conduta, modos de vida, atitudes e relações sociais. Portanto, se a realidade social é o ponto de partida do processo educativo, este volta a ela para transformá-la. Embora a educação popular envolva a transferência de conhecimentos, habilidades e destrezas, são menos importantes que o processo global, concebido como exercício teórico-prático de mobilização. Uma clara expressão desta posição é que se pretende impulsionar **ações sociais que eduquem mais do que ações educativas que socializem** (CASTILLO; LATAPÍ, 1985, p.22. Grifos nossos).

Compreendemos que, na atualidade, ações sociais no caminho agroecológico, desde que vinculadas a um “projeto histórico próprio das classes populares” podem educar através do exercício teórico-prático de mobilização desde o local, construindo a ponte vital com as forças externas aos próprios grupos, cujos interesses comuns sejam inversos à necropolítica.

O nexo entre Educação Popular e Agroecologia também é evidenciado por Calado (2014); este autor compreende que a Humanidade se encontra numa encruzilhada “entre os sinais cada vez mais graves de barbárie, característicos do capitalismo em sua face/fase atual, e, por outro lado, alguns sinais convincentes, ainda que moleculares, de compromisso com a vida dos Humanos e do Planeta” (p.171).

Assim, o movimento realizado na Educação Popular, e que pode inspirar a Agroecologia, é abrir-se para o mundo a partir do local, fomentando processos que propiciem

“aos seus protagonistas sentirem-se e agirem como cidadãos do mundo e parceiros do mesmo planeta” (p. 182).

Ou seja, em caso de apostarmos na defesa das vidas e consequentemente em processos de humanização, a Educação Popular, cujos protagonistas são os Movimentos Sociais, Populares, são portadores de um “projeto alternativo de sociedade”, mostrando-se como espaço fecundo.

Compreendemos como humanização

o conjunto de práticas e reflexões características de uma sociabilidade alternativa ao sistema dominante, protagonizada por sujeitos coletivos e individuais, visando ao desenvolvimento das mais distintas potencialidades do ser humano, ser consciente de seu inacabamento e de seu caráter relacional, historicamente condicionado, mas não determinado, por isso mesmo, vocacionado à Liberdade (CALADO, 2014,p.172).

A aposta central de Calado (2014) é a de que os espaços de Educação Popular como processos humanizadores são, portanto, espaços decisivos para que a formação omnilateral (MANACORDA, 2010) se desenvolva em caráter permanente, destacando as dimensões “subjetivas, biopsico-sociais, de Trabalhador/Trabalhadora, etária ou geracional, ecológica, de gênero, de etnia, ética, de espacialidade, de sua relação com o Sagrado” (p.183).

Contudo, o autor chama a atenção para processos que ocorreram com a EP aos quais devemos ficar atentos também em relação a Agroecologia; no esforço de preservação da pluralidade epistemológica, sobretudo no âmbito acadêmico, ficou possível que se desenvolvessem correntes teóricas (políticas) que se prestassem a uma “variada gama de finalidades – legítimas ou de caráter duvidoso” (CALADO, 2014, p.173).

Ainda que tal característica polissêmica não seja exclusividade do campo da educação popular e ainda que o não consenso em torno de sua definição tenha um sentido positivo “até pelo fato de não permitir a ninguém o direito de propriedade a uma suposta definição universal seja lá do que for” (p.173) que, para o autor, configura-se uma pretensão inclusive “inútil”, a polivalência da EP exige atento exame não só à diversidade de concepções comportadas por ela, mas especialmente do “sentido ambíguos de suas práticas” (p.173).

A abrangência conceitual permite que na EP “caiba quase tudo”, muitas vezes tomando a chamada “formação das classes populares” como justificativa para ações assistencialistas,

tanto no campo das relações com instituições estatais, como no campo de organizações sociais não estatais.

Tais ações “frequentemente de modo sutil, inclusive com uma roupagem verbal sedutora” (p.174) afirmam-se de inspirações “freireanas” para garantir legitimidade às mesmas, no entanto, utilizam as “camadas populares”, “classes desfavorecidas”, “povos do campo”, “populações periféricas” (entre outros exemplos de denominações) como público-alvo, aptos a receberem um pacote formativo, muitas vezes com embasamentos teóricos ditos progressistas.

Relegar a tais sujeitos (individuais e coletivos) o lugar exclusivamente de “público-alvo” nos processos, que muitas vezes intencionam (ainda que sinceramente) a formar protagonistas, sujeitos, atores sociais, sem que os mesmos participem da dimensão decisiva dos processos “desde a sua concepção, passando pelo planejamento, pela implementação, execução, acompanhamento, avaliação, etc” (CALADO, 2014, p.175), forja um tipo de grupo abertos também ao estranhamento (MARX, 2004)⁶⁰.

Ainda que possua uma aparência de iniciativas protagonizantes, mantêm-se assim uma essência coadjuvante que permite a tal tipo de grupo, manter-se aberto e permeável a grupos externos que têm feito uso da Educação Popular e mais recentemente da Agroecologia, “conforme interesses em voga” (p.173).

Para Calado (2014), se analisados desde a raiz, despidos da roupagem aparente, tais interesses se desvelam antagônicos, podemos considerar um sentido de Educação Popular (e de Agroecologia) contra⁶¹ o povo.

⁶⁰Marx, nos Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844 debate sobre a categoria trabalho e as quatro dimensões nas quais estranhamento humano pode se dar. Segundo o autor, os seres humanos podem ser alheios aos resultados (produtos) de suas atividades, ao próprio processo de realização da atividade, a si mesmos e demais seres humanos e à natureza em que vivem. Nesse sentido, quando os processos e os resultados das ações em Educação Popular e Agroecologia não são necessariamente alheios à coletividade, abre-se a possibilidade de uma perspectiva não estranhada de ações sociais que eduquem.

⁶¹As ações consideradas assistencialistas, Calado (2014) destaca a preposição “para” o povo, disfarçadas de “com” o povo. Destaca também um sentido de EP cujas práticas elitizantes poderiam ser definidas utilizando a preposição “apesar” do povo.

2.2 Caminhando pelas artimanhas da Hegemonia

Estudiosos da Pedagogia da Hegemonia⁶² ou Pedagogia do Capital (MARTINS; NEVES, 2012), têm se dedicado a desvelar como operam os mecanismos de uma estratégia política de dominação no campo educacional relacionada à concepção de EP à qual Calado (2014) também se refere (contra o povo). Tal pedagogia é compreendida como:

uma estratégia de dominação de classe por meio da educação, como mecanismo de reprodução da forma de trabalho e para a educação moral e intelectual da classe trabalhadora. Para tal empreitada, faz-se necessário contar com um conjunto de intelectuais orgânicos da burguesia, singulares e coletivos, para implementar as políticas sociais, de caráter universal, criadas neste contexto (ARAUJO, 2018, p.245).

Para que tal estratégia tenha capilaridade, é imperativa a formação de intelectuais (MARTINS; NEVES, 2010) que organizem, propaguem, defendam e, por vezes, até vendam tais ideais como se os mesmos fossem os ideais de todo o conjunto social, num processo que, muitas vezes sob o manto valorização “das diferenças” (de fato por muito tempo ignoradas ou silenciadas), cumprem um papel de homogeneização de ideais para formação de hegemonia e consenso sobre temas nem sempre explícitos⁶³.

Tais estudiosos destacam que não se tratam de ações isoladas ou específicas de determinados grupos, empresas, fundações, mas

faz parte de uma estratégia geral, baseada em diretrizes articuladas com organismos internacionais para os países periféricos e assumidas por grandes corporações, em consonância com a burguesia nacional, em nome do desenvolvimento da economia brasileira, da inserção e da manutenção desta no mercado internacional. É uma estratégia própria da forma específica do capitalismo dependente, caracterizado pelo desenvolvimento desigual e combinado, que se sustenta pela contradição entre riqueza e miséria, pela superexploração da força de trabalho e das riquezas naturais, que têm na educação um instrumento fundamental, pois, através dos processos educativos, a classe dominante, ou suas frações de classe, investe na formação do capital humano e de uma cidadania conformada para essa sociabilidade neoliberal (ARAUJO, 2018, p. 246).

⁶²(LEHER, 2018; FRIGOTTO, 2018; DEPIERI; AQUINO, 2018; RIBEIRO, 2018; ARAUJO, 2018; REZENDE, 2018; LAMOSA, 2016; NEVES, 2005; DANTAS e PRONKO, 2018).

⁶³A título de exemplos citamos a meritocracia, determinismo tecnológico, hierarquização de saberes socialmente relevantes; valores amplamente naturalizados e difundidos em muitos processos educativos, mas raramente trabalhados como tema central nas atividades.

Efrem Filho (2008) reflete sobre a multiplicidade de sujeitos que, historicamente antagônicos, citam Paulo Freire (e a Educação Popular) como respaldo argumentativo para interesses diversos. Talvez o exemplo histórico de como a hegemonia operou com a Educação Popular em nosso país, seja bastante elucidativo para observarmos com atenção a construção recente de uma de suas formas “atualizada”, que para nós vem sendo bordada no tecido social juntamente com os fios da Agroecologia.

Na contramão do que ocorrera com Marx, convertido pela hegemonia como inimigo e criando-se o consenso de que as reflexões por ele desenvolvidas teriam se tornado “superadas” sobretudo após a queda do muro de Berlim, o consenso criado em torno de Paulo Freire opera com outros mecanismos. Assim como Efrem Filho (2008), também sou parte de uma geração que vinha conhecendo a contribuição freireana como se a mesma pairasse sobre as divergências.

Particularmente, conheci o pensamento freireano na extensão universitária (por nenhum momento em sala de aula no curso de graduação), através do trabalho realizado pelo Programa Comunidades Quilombolas (PCQ) que atuava nos quilombos do Vale do Ribeira-SP, pelo Coletivo Universidade Popular, pela Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares (ITCP/UNICAMP) e posteriormente através da Pedagogia do Movimento, elaborada pelo MST. Conforme íamos aprofundando os estudos, também pude conhecer o “Freire da Fundação Ford”⁶⁴ (EFREM FILHO, 2008).

E aos poucos, pude ir percebendo quais eram palavras (ou pronunciamentos de mundo) que a hegemonia tratou de silenciar para mascarar a realidade de conflitos sociais, sequestrando semanticamente o pensamento freireano e utilizando-o como argumento de autoridade em projetos financiados por grandes corporações vinculadas ao capital internacional (MELO, 2005), até que chegássemos ao ponto em que “quem quer que cite Paulo Freire, parece legitimado a intervir no campo da educação” (EFREM FILHO, 2008).

Um mecanismo comum à formação da hegemonia é a prática permanente de descontextualização histórica que se entranha no imaginário social como verdade, a partir da

⁶⁴Conferir “Os 40 anos da Fundação Ford no Brasil: uma parceria para a mudança social”, disponível em: <https://nev.prp.usp.br/wp-content/uploads/2015/01/down253.pdf>. Acesso em 05/02/2021.

disseminação de fragmentos de um pensamento complexo. No caso do pensamento freiriano, podemos observar frases descontextualizadas espalhadas “soltas no mundo”, tanto no mundo real quanto no mundo virtual⁶⁵.

No sequestro operado pela hegemonia, apagam-se as escolhas políticas relevantes realizadas por Freire. Inicia-se com um apagamento dos processos e movimentos coletivos no qual fora forjado, desaparecendo o Movimento de Cultura Popular para dar lugar a um único indivíduo, homem, iluminado.

Silencia-se a escolha pelos “esfarrapados do mundo” junto aos quais se coloca em processo de luta concreta. Ignora-se cirurgicamente algumas das referências teóricas presentes em sua obra, descola-se o conceito de dialogicidade do conceito de dialética (e consequentemente do materialismo histórico dialético), romantiza-se a noção de amor e esperança trabalhadas pelo autor. Até o peso que Freire e as equipes deram para a pesquisa no âmbito pedagógico acabam sendo ladinamente deixados de lado, como se o que ele pensou já estivesse pronto para consumo. Assim:

Paulo Freire encontra-se então como um bem simbólico sob conflito. De fato, ocorre como se o MST citasse um Freire diferente daquele citado nos projetos financiados pela Fundação Ford. Vence o conflito aquele sujeito que consegue deter o poder de dizer o que disse Paulo Freire. A força hegemônica (ou a hegemonia) promove então a negação do conflito e, reciprocamente, a criação do consenso. No final, além de o Freire difundido no mundo ser o Freire da Fundação Ford, o Freire do MST é silenciado e esquecido. (EFREM FILHO, 2008).

O campo progressista também não está livre das armadilhas da hegemonia, por vezes praticando uma maneira mais refinada de silenciamento, operando a partir de dogmatismos, ou ainda, a partir de debates em certa medida estéreis, quando descolados do chão dos conflitos sociais concretos. Caldart (2004) cita como exemplo as discussões pedagógicas acadêmicas do início dos anos oitenta, nas quais uma das grandes polêmicas era acerca do local possível de se fazer educação popular, havendo uma inclinação em considerar a escola como local incompatível, e afirma:

⁶⁵Tomando como exemplo apenas o meu mundo, posso citar do mural da creche pública que minha filha frequenta em João Pessoa (PB) ao mural da escola particular que estudei. Estão no mural do Ministério da Educação quando adentramos o espaço para reivindicar melhorias, na portaria principal da Unicamp, nos textos divulgados pelo movimento “Todos pela Educação”, cujo nome já demonstra uma operação de formação de consenso, visto que se trata de todo o empresariado pela educação (LEHER; EVANGELISTA, 2012).

No Movimento essa nunca foi uma questão considerada relevante. Por intuição ou por outra coisa, as primeiras professoras começaram a discutir sobre ensino e aprendizagem na escola, exatamente a partir das experiências que várias delas tinham com os métodos de educação popular, especialmente os vivenciados nas comunidades eclesiais de base (CALDART, 2004, p.287)

Assim, a construção da hegemonia ataca justamente o que consideramos como núcleo inegociável (MELO NETO, 2015; CALADO 2015; PIZETTA 2016; PAVAN RODRIGUES, 2016) da Educação Popular.

Tais autores destacam como uma das dimensões desse núcleo a aposta na utopia, posto que a mesma é propositalmente e “constantemente testada na oficina de tecelagem do cotidiano” (CALADO, 2014, p. 187), sendo paulatinamente sequestrada pela hegemonia. Chegamos ao ponto de escutarmos (e aceitarmos) com mais naturalidade alertas apocalípticos de cientistas sobre a possibilidade de “fim do mundo” (caso não alteremos o modo de produção capitalista), do que aceitarmos a possibilidade “mudarmos a ordem das coisas”, de reconstruirmos as relações sociais e permanecermos vivos nesse mundo.

Não é estranho, portanto, que forças políticas conservadoras que prometem um tipo de salvação para depois da morte se instalem nos aparatos de governo. Utópico passa a ser alterar a ordem das coisas. “Doidos”, “idealistas”, são classificações comuns aos que desejam construir uma vida coletiva melhor, socialmente mais justa do ponto de vista da distribuição de riquezas (em profundo sentido, não restrito a acesso a bens de consumo) acumuladas pela humanidade em sua relação com o mundo, aqui mesmo nesse planeta.

Também convivemos com a utopia dos multimilionários de conhecerem (quicá colonizarem) outros lugares no espaço⁶⁶, projeto para o qual investem recursos e colocam parte da ciência para trabalhar em busca dessa utopia como se fosse um ideal comum a toda sociedade e quando notamos, começamos a esquecer quais eram as nossas utopias, ficando inviáveis, inclusive, suas reconstruções.

Ao trazer para estas reflexões as práticas protagonizadas por forças progressistas na trajetória da Educação Popular e refletir como as mesmas transitam no contraditório da

⁶⁶Ver projeto ao qual o fundado da empresa Amazon tem se dedicado a construir: <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/afp/2021/06/07/em-familia-como-sera-a-viagem-de-jeff-bezos-com-o-irmao-para-o-espaco.htm>. Acesso em 07/06/2021.

construção da hegemonia, não pretendemos atribuir a esse campo de atores sociais uma espécie de condenação que ignora a complexidade da correlação de forças instauradas na sociedade.

A correlação de forças atual indica um acirramento de contradições com a ascensão do neofascismo que vem alterando também aspectos da hegemonia. Tal acirramento vem demonstrado uma transição na qual o “Paulo Freire forjado no consenso”, passa (ou volta, circularmente) a ser considerado inimigo das forças conservadoras que ocupam o bloco no poder, a exemplo do que ocorrera nos anos ditatoriais. Neste período antidemocrático, as forças no poder buscaram abortar a gestação da práxis libertadora que marcou o início do sentido recente da Educação Popular, a partir das experiências desenvolvidas no início dos anos 60.

Essa transição atual abre possibilidades para vivenciarmos novas perseguições aos educadores, através, por exemplo, da insistência das forças conservadoras em aprovar o Projeto Escola Sem Partido (CARA, 2016).

Todavia, contraditoriamente, também demonstram a atualidade do pensamento freireano, em que pesem os esforços realizados durante décadas, operados pela hegemonia para apagarmos o sentido profundo (portanto radical) da Educação Popular.

Em 2008, Efrem Filho afirmava que:

enquanto a esquerda se reorganiza na América Latina e no mundo em nome da libertação e contra a opressão, faz-se momento de a minha geração e de todas as outras que hajam incorrido no mesmo equívoco histórico lembrarem o significado daquelas “primeiras palavras”.

O autor referia-se como sendo um equívoco a mistificação de Paulo Freire como consenso; na atualidade podemos afirmar que o desafio da desmistificação segue necessário (vale ressaltar que a mistificação se realiza também por forças conservadoras. Tais forças vulgarizam e mantêm o mesmo modo operacional de descontextualização de sua obra). Continuamos assistindo (e participando) da reorganização das forças sociais, cujo palco principal continuam sendo as ruas⁶⁷.

Ao estudarmos as “primeiras palavras” (“Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, *sobretudo*, com eles lutam”) que

⁶⁷A exemplo das grandes manifestações de rua em 2020 nos EUA, protagonizada pelo Movimento “Black Lives Matter” ou as manifestações de rua no Chile em 2019 que culminaram em um plebiscito constitucional.

introduzem a obra *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 1987) no âmbito de coletivo de educadores populares, por muitas vezes damos demasiada atenção à preposição “com”.

É corrente nos trabalhos em e sobre EP, lermos sobre a necessidade de estarmos “com” os sujeitos, elaborarmos uma proposta pedagógica “com” as classes desfavorecidas. No entanto, o apagamento maior produzido pela hegemonia diz respeito ao verbo, à ação, ao “que fazer” em comunhão com os “esfarrapados do mundo” proposto por Freire: lutar.

A hegemonia também conseguiu transformar o sentido dessa ação, quando empreendida por sujeitos coletivos em ato de resistência através de dois principais mecanismos: o silenciamento acerca de tais ações e da criminalização dos movimentos sociais (CHÃ, 2018).

Também no campo anti-facista, não é incomum escutarmos que falarmos em luta “é muito radical”, que temos que “partir para o diálogo”, “mais amor por favor”, “sem violência”, entre outras insígnias que representam o sequestro dos significados profundos de conceitos trabalhados por Freire (luta, radicalidade, diálogo, amor, violência) operando uma espécie de “corderosificação”⁶⁸ semântica e epistêmica, como se jogássemos um pouco de tinta branca⁶⁹ sobre o que seria um significado vermelho de tais conceitos.

Através da propagação massiva da insígnia “nosso país jamais será vermelho”, e da ainda mais icônica⁷⁰ expressão “nossa bandeira jamais será vermelha”, nota-se que a hegemonia conservadora (operada por um grupo restrito e manipulador) tenta transformar, pela desinformação, uma cor em inimiga “do povo”, inimiga de todos.

O debate sobre o significado das cores na humanidade é complexo. Goethe (2018) afirma que: “sempre foi algo perigoso tratar da cor, a ponto de um de nossos antepassados ter

⁶⁸Vale ressaltar que não queremos dar um sentido pejorativo ao cor-de-rosa, que em si, não o tem. Nossa intenção é destacar a tentativa de “suavizar” ou embranquecer o vermelho.

⁶⁹Mulanji (2020) afirma sobre a necessidade de desconstruir e descolonizar pensamentos e fala. Em nossa sociedade, atrelamos a cor branca ao que é positivo; para a autora, a partir da matriz africana, é preciso evidenciar que os “excessos do branco” causam estrago a todos, a exemplo do uso de açúcar, do sal, da branquinha (cachaça), da cocaína.

⁷⁰Tal expressão se popularizou no Brasil e em 2016 se espalha nas redes sociais um episódio pitoresco no qual uma manifestante que participava de um ato pró intervenção militar “denuncia” uma cena que ela considera “nojenta”, apontando um painel em comemoração ao centenário da migração japonesa exposto no Congresso Nacional. Segundo a narrativa da manifestante o vermelho presente na bandeira do Japão era o vermelho do comunismo e aquele painel seria um protótipo de como a bandeira brasileira ficaria, posto que estaria em curso no país, uma marcha rumo ao comunismo, implementada pelo PT. Ver: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/mulher-admite-erro-apos-confundir-logo-japones-com-nova-bandeira-do-brasil-20480937.html>. Acesso em 21/09/2020.

certa vez ousado dizer que o touro fica furioso ao ver o pano vermelho, mas o filósofo se torna irado, tão logo se fale de cor” (GOETHE, *apud* BRANGEL, 2011, p.08).

Segundo Brangel (2011), que analisa o tratamento lexicográfico de vocábulo de cores, ao refletirmos sobre os elementos culturais que servem como representantes das tonalidades prototípicas de cor, ainda que o valor de uma cor em uma sociedade possa ser arbitrário, o surgimento de expressões idiomáticas que a envolve não o é, uma vez que são consequências diretas de juízos de valores.

Ao analisar as definições do vocábulo vermelho nos dicionários a autora conclui que prevalece “o forte poder emotivo e até mesmo ideológico que a cor vermelha assume na sociedade contemporânea” (p.29). Além disso, destaca que diferentemente do que ocorre com os demais verbetes de cores, é presente a metáfora “muito viva” para se referir a tal cor.

Em muitas línguas a cor vermelha representa a noção de colorido, utilizando-se a mesma palavra para se referir tanto ao vermelho quanto ao colorido (PEREIRA, 2011). A autora destaca que a percepção não é apenas uma resposta primária a um estímulo visual, “mas uma resposta modificada ou interpretada pelo indivíduo, que considera sua experiência passada sendo influenciada por fatores como a memória, afetividade e a intenção de quem olha” (PEREIRA, 2011, p.13).

Segundo a autora, a própria capacidade de notar a diferença entre as cores não é, portanto, fruto apenas de mecanismos fisiológicos diferentes, mas também de diferentes repertórios e processos de aprendizagem. Especialmente sobre o vermelho, é corrente nos estudos antropológicos destacarmos a capacidade aguçada de alguns povos indígenas em apreender as diversas tonalidades desta cor, bem como as populações indígenas que habitam as regiões árticas apreendem inúmeras tonalidades de branco.

Na pré-história, possivelmente porque os pigmentos naturais encontravam-se mais disponíveis (a exemplo do ocre), através da raspagem de rochas, da transformação de raízes ou do esmagamento de insetos, pinturas rupestres vermelhas com representações da existência de vida foram encontradas em cavernas. A carne vermelha que alimentava, ou a coloração dos frutos quando amadurecem e se tornam mais palatáveis ao se tornarem vermelhos, contribuíram com a associação desta cor a um sentido vital, vinculada à alimentação, ao sabor e à preservação da vida. (PEREIRA, 2011).

Ao observarmos a trajetória histórica da cor⁷¹, as conotações do vermelho foram durante muito tempo relacionadas à complexidade da vida, associadas ao fogo e ao sangue (presente no nascer e no morrer), simbolizando “força, energia, redenção, luz, poder e calor” (PEREIRA, 2011, p.100). Nesta complexidade da vida, sua conotação constitui posteriormente dois eixos semânticos, “de um lado amor, vida e energia; do outro, violência e pecado”, dos quais derivam parte significativa dos seus sentidos na cultura ocidental.

E somente na transição da história moderna para a histórica contemporânea, durante a Revolução Francesa é que o vermelho se torna símbolo do povo oprimido, ligado à representação do sangue derramado, passando a representar também a contestação e luta contra hegemônica. Mais recente ainda na história, é sua relação com os ideais socialistas e com o “espectro comunista”, tornado pela narrativa hegemônica, o grande inimigo a ser enfrentado “por todos”. Portanto, o esmagamento histórico dos sem posses e sem acesso à cultura letrada, “coloriu” o vermelho de ameaça fatal, a ser contida pelo status quo.

Sou da geração que viu, ainda criança, a grande mídia nacional noticiar com euforia (celebrar?) o “enterro do comunismo” simbolizado pela queda do muro de Berlim, como se junto com o muro, a complexidade das lutas populares travadas sob a insígnia dos Partidos Comunistas (PCs), em diferentes locais do globo, também tivessem sido derrubadas.

Contudo, também sou da geração que assiste ao resgate oportunista desse espectro operado pelas classes dominantes, a cada vez que forças populares de alguma maneira contestam a ordem, como se, de repente, “o comunismo” (pasteurizado) que estava “morto e enterrado” ressurgisse conspiratória e miticamente.

A título de ilustração de como tal narrativa é entranhada nas classes populares e despertada de acordo com interesses em voga, recordo um fato quase anedótico que vivenciei: na eleição do segundo mandato de Lula como presidente pelo Partido dos Trabalhadores (quando parcela da esquerda considerava-se traída devido às conciliações realizadas com o capital e a manutenção de políticas econômicas neoliberais, ou seja, quando nem “os comunistas” acreditavam no “vermelho” que o partido representaria, e quando as redes sociais não faziam parte do cotidiano da população), o avô de um amigo, um senhor idoso, marceneiro,

⁷¹Ver também “A cor vermelha na história e na arte”, disponível em: <https://www.hisour.com/pt/red-color-in-history-and-art-26650/>. Acesso em 20/02/2021.

trabalhador, negro, sem posses, dizia sentir “medo” do Lula, pois “diziam” que se ele ganhasse novamente, ele iria socializar a moradia e iria “trazer gente pra morar” na casa dele.

Esse amigo precisava lembrá-lo que, mesmo que tal afirmação fosse verdadeira (o que historicamente mostrou-se como “fake news”), o avô não seria prejudicado em nada, ao contrário, ele que “ganharia” uma casa, visto que o mesmo pagou aluguel durante a vida inteira. Era o avô quem não tinha casa. Todas as vezes que ríamos com tal anedota, eu me perguntava: quem “diziam”? A que forças interessavam tal “fake news”?

Exemplos deste tipo nos dão pistas sobre o quanto a produção do baixo nível de formação geral e política da população brasileira se constitui como via histórica para atualizar as desigualdades sociais, sem apelar diretamente para a violência física.

Ainda que as forças progressistas se inspirem e estudem experiências históricas de contra-poder que se relacionam também às experiências organizadas por PCs, mas não apenas, é através das forças hegemônicas (e seu poder de contar a história) que o espectro comunista se mantém disseminado, mas como ameaça difusa. Através da fragmentação e descontextualização histórica, os amplos sentidos do vermelho transformam-se em um, também pasteurizado, “o” vermelho⁷².

Portanto, para apreender a complexidade dos fenômenos e movimentos da sociedade, necessitamos nos atentarmos para a construção e desconstrução de consensos operados pelas forças nos blocos do poder.

À luz de como ocorre tal processo na Educação Popular observamos também o movimento da Agroecologia, considerando que o mesmo se encontra umbilicalmente ligado a um dos mais relevantes processos de formação de consenso no Brasil contemporâneo: o estabelecimento dos ideais dos grupos que lucram com o Agronegócio como ideais de interesse coletivo, como interesse e conquista “de todos”.

⁷²Contudo, ainda sobre os usos e sentidos das cores e o que as mesmas representam socialmente em termos de continuidades e discontinuidades (ou mudanças), Pereira (2011), considera a cor como espelho da cultura. No contexto da comunicação visual, a autora destaca, por exemplo, que embalagens de alimentos projetadas intencionalmente pelas indústrias utilizam-se do sentido do vermelho que decorre de “significados positivos tradicionais dessa cor (energia, amor, calor)” (PEREIRA, 2011, p.241). Em outras palavras, para vender mais alimentos industrializados, tais indústrias mobilizam (e lucram) com o sentido profundo da cor, forjados desde os tempos imemoriais, presentes no imaginário coletivo.

2.3 Diálogos entre Educação Popular e Agroecologia e a construção política hegemônica do Agronegócio

Ao pesquisar acerca da formação política do agronegócio, Pompeia (2021) indica que a origem do termo deriva do *agrobusiness*; este remonta à década de 1950, criado na Escola de Negócios de Harvard, na tentativa de nomear um processo que englobasse todo o sistema de alimentos e que resultasse na menor dependência dos produtores em relação ao estado, aumentando a participação da iniciativa privada, que teria como função reequilibrar oferta e demanda. Tal noção também criticava a compartimentação entre agricultura, atividades industriais e terciárias, formulando assim um “paradigma de cooperação” no qual os negócios poderiam fortalecer a agricultura em termos de ganhos e produtividade.

Valendo-se da noção de determinismo tecnológico, o caminho da agricultura ao agronegócio sugeria o estímulo por meio do “progresso tecnológico” aos produtores (em geral os que possuíam a renda mais alta) melhor inseridos no circuito comercial. Aos produtores de baixa renda, desde que demonstrassem potenciais e disposição para o trabalho integral no campo, ficaria a cargo do governo fornecer subsídios; aos com renda ainda menor sem muita “capacidade” produtiva, o caminho proposto era “buscar trabalhos parciais ou integrais fora de suas terras” (POMPEIA, 2021, p. 50).

Assim, em sua origem, o *agrobusiness* conectava os *family farmers*, “a uma proposta político-econômica que legitimava – e aprofundava- a seleção que já ocorria há décadas entre produtores familiares que estariam aptos ou inaptos a se inserirem nos sistemas alimentares” (POMPEIA, 2021, p.50).

O autor destaca que nascida em uma escola de negócios e não de agronomia, a ideia teve boa recepção primeiramente entre acadêmicos das áreas econômicas e de marketing, anunciando o processo similar que ocorreria no Brasil. Aqui, a ideia foi acolhida primeiramente na escola de administração da USP e posteriormente na agronomia. Propagava-se que a perspectiva intersetorial imbuída na noção de *agrobusiness* representaria uma novidade com potencial de reformulação das estratégias públicas e privadas.

Ainda que, não sem críticas, o termo se instale na academia e pouco tempo depois nas publicações do governo federal, que em meados dos anos 60 se apropria da noção para

empreender a chamada “guerra contra a fome”. Nesta “guerra”, o então presidente Johnson altera a política de distribuição internacional de alimentos vigente desde 1954 (Programa Alimento pela Paz) para a “política de apoio” à produção dos países em situação de insegurança alimentar, desde que estivessem sob influência norte-americana, como estratégia de “atenuar uma questão com elevada possibilidade de criar instabilidade economia e política em âmbito global” (POMPEIA, 2021, p.60), na qual a comida passava a ser sinônimo de “segurança”, ou, controle da hegemonia.

É sob o contexto geopolítico da guerra fria que a articulação entre governo e corporações, com acolhimento das universidades, se aprofunda, consolidando também a inserção das corporações no exterior que, sob o manto da alcunha Revolução Verde (até então prevalecia no imaginário social a “vermelha”), espraia-se como modelo “avançado” de produção, articulado por uma ampla aliança entre diversos setores que envolviam entidades agropecuárias, mídia, classe política e segmentos de agentes públicos e privados norte-americanos:

a ideia de Revolução Verde, alcançando grande destaque público já no final da década de 1960, atribuía legitimidade a uma das principais relações dentro do agrobusiness: aquela entre as indústrias e montante e a agropecuária em si. A expressão Revolução Verde foi empregada para nomear os ganhos de produtividade, em países “em desenvolvimento, resultantes do uso de novas variedades de sementes, fertilizantes e agrotóxicos, entre outras tecnologias (POMPEIA, 2021, p.66).

No ano de 1968, Gaud (administrador da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional- Usaid) ao expressar os ideários acerca do aumento de ganhos a partir da mudança agrícola que estava sendo proposta na *Society for International Development*, afirmou que: “Esses e outros desenvolvimentos no campo da agricultura contêm os ingredientes de uma nova revolução. Não é uma Revolução Vermelha como a dos soviéticos, nem uma Revolução Branca como a do xá do Irã. Eu a chamo de Revolução Verde” (GAUD, *apud* POMPEIA, 2021, p.67).

Tal “revolução” legitimara, portanto, a inserção de corporações e utilização dos chamados “pacotes tecnológicos” nos países sob a influência geopolítica dos EUA facilitada pela atuação de agências públicas e privadas para “abrir mercados” para agrotóxicos e

fertilizantes. A alteração profunda de um modo de produção de alimentos, só se sustentaria com uma justificativa igualmente profunda: o combate à fome, em outras palavras, a manutenção das vidas humanas.

A transformação acelerada de um processo tão vital e longínquo na humanidade não se deu sem críticas, sobretudo à intensificação da associação crescente entre *agrobusiness* e corporações. Dois temas presentes em tais contestações receberam mais rápida atenção da mídia: o direito dos consumidores que estaria sendo preterido em privilégio dos interesses do “*agrobusiness* corporativo” e os efeitos da atuação das corporações no meio ambiente.

O início da década de 1970 foi marcado por contundentes acusações realizadas por pesquisadores acerca da deterioração dos padrões alimentares, além de não resguardarem a população do uso inadequado de substâncias químicas na produção de alimentos. Para parte dos pesquisadores, tratava-se de uma “política desastrosa”, operada com conivência do Departamento de Agricultura que se tornara braço das corporações, que promoviam a poluição das águas e o progressivo rebaixamento da capacidade produtiva do solo (POMPEIA, 2021).

Ainda em meados da década de 1960, outro tema de crítica passa a ser a constatação de que o crescimento das grandes empresas acontecia de maneira inversamente proporcional ao dos agricultores mais frágeis, que se encontrariam com as condições de trabalho cada vez mais precarizadas. A perda de seus territórios e o definhamento de subsídios públicos aos agricultores familiares concomitante com o aumento de recursos destinados às corporações também começaram a ganhar algum destaque na mídia.

A influência política das corporações nas universidades públicas também recebeu críticas. Para alguns pesquisadores a pressão exercida pelas empresas no que dizia respeito à priorização de recursos para pesquisas consideradas estratégicas para o *agrobusiness* em detrimento das demandas dos produtores mais frágeis representava a transformação dos “recursos intelectuais e científicos” numa espécie de “subsídio para o *agrobusiness*”; este passava a ser visto também como, primordialmente, o novo negócio das corporações, controladoras das “fábricas nos campos” (POMPEIA, 2021, p. 74).

Jornais de grande circulação passaram a veicular os estudos da ala crítica de pesquisadores que apontavam as necessidades (vitais, posto que se tratavam da produção de comida e conservação das águas e solos) dos “consumidores” (seres-humanos) encontravam-se

subjugadas, indagando o quanto tal aumento de produtividade a curto prazo “compensariam as contradições” do novo (verde) sistema.

Procurado por jornalistas para falar sobre o assunto, o porta-voz da associação nacional das universidades estaduais e dos land-grant colleges respondeu que se deveria olhar para o que se gerava a mais em termos de comida, e não para os efeitos colaterais dessa política (The Washington Post, 1º jun. 1972; The New York Times, 1º jun. 1972 *apud* POMPEIA, 2021, p. 75).

A pesquisa do autor revela que dentre as questões que emergiram criticamente⁷³, o argumento central de justificativa para a implementação de tal projeto, “a guerra contra fome” foi a que menos teve destaque na esfera pública. Na visão crítica ao projeto, tal justificativa não se sustentaria, uma vez que as causas da fome não eram explicitadas e combatidas, sequer o nome dos que expandiram seus lucros com a mesma, eram explicitados. Viera de uma mulher, a cientista política Susan George (1978), a mirada para a questão não como “guerra”, mas como um “mercado da fome”.

Se as contradições do *agrobusiness* se evidenciaram nos EUA, bem como sua vinculação a um projeto societário que primava por priorizar os interesses das corporações, operando através da formação do consenso de que a única maneira de produzir alimentos para “todo o mundo” só poderia se dar através das tecnologias por ela detidas, no lado sul da América, tais contradições eram superlativas.

A década de 1970 na América Latina fora marcada por domínios de regimes ditatoriais que coordenados pelo serviço de inteligência norte-americano (DAUER, 2018) estabeleceram uma espécie de cooperação regional que objetivava a repressão através da utilização de mecanismos de vigia, tortura, sequestros, organização de “desaparecimentos”⁷⁴, estupros,

⁷³O autor enfatiza que, apesar das críticas, que ficaram “circunscritas a arenas subalternas” (POMPEIA, 2021, p. 77) o termo continuou tendo usos positivados durante a década de 1970 e consequentemente ganhando espaço e inserção na agenda internacional da esfera pública, umbilicalmente ligada a setores com grande poder econômico e logo, político.

⁷⁴Em tempos de realização da Copa América de Futebol no Brasil em plena pandemia, é importante recordarmos um importante ato de resistência ocorrido durante a Copa do Mundo de 1978, em plena ditadura militar na Argentina. Fora a insistência das mães para encontrar os filhos vítimas da política do “fazer desaparecer” corpos vivos implementada pela ditadura que um grupo de mulheres (as Mães de Maio), através do ato de *circular* em torno da praça (visto que o ato de ficar parado em grupo era proibido), com lenços brancos na cabeça que tais mulheres conseguiram que chamar a atenção da imprensa internacional para o que estava acontecendo no país (DAUER, 2018).

assassinatos, ocultação de cadáveres, destinados às forças de oposição a tais regimes. Concomitantemente, o continente transformava-se num grande campo (popularmente chamado de quintal) de experimento e concentração de políticas que defendiam as práticas da RV inseridas na propaganda “inovação” e sistema do *agrobusiness*, articuladas com o coronelato fundiário e a aristocracia local.

Houve resistências. É daqui, no bojo dessa contradição, que se expande uma síntese-força denominada de Agroecologia, que se propunha a articular os acúmulos históricos ancestrais da humanidade que contribuíram para a preservação das vidas mirando justamente as contradições e os “efeitos colaterais” que o porta-voz das universidades estaduais americanas solicitou que não olhássemos, provenientes do sistema do *agrobusiness*. No caso brasileiro, tais efeitos são agravados pela ausência da reforma agrária e pelo condicionamento do acesso a crédito rural à aplicação dos pacotes tecnológicos da RV (DELGADO, 2012).

Esse debate (ou melhor, disputa) sobre os critérios mais relevantes para avaliar o *agrobusiness* vinculado à “questão da fome” e seus desdobramentos, está no cerne da correlação de forças entre Agronegócio e Agroecologia no Brasil da atualidade.

A hegemonia, para construir consensos, também deteve o poder de formular as questões que seriam socialmente relevantes para serem enfrentadas. Além disso, também detiveram o poder de construir os indicadores para avaliar um problema por ela mesma formulado. A resposta para tal problema (em forma de uma projeto “para todos”) também fora construída por ela, sem revelar ao conjunto da população, a assimetria na partilha dos ganhos obtidos pela implementação de tais políticas.

Quais grupos construíram os critérios que permitem afirmar quase sem questionamentos o grande sucesso da produtividade da versão brasileira do *agrobusiness*? Podemos mesmo considerar “altamente produtivo” um setor que “cresce” à custa da expropriação de territórios, que suga a maior parte dos créditos, queima biomas, estabelece as pesquisas que devem ser realizadas, esgota os solos, consome a maior parte da água disponível, polui rios, produz doenças mortais como o câncer, expulsa a população para as periferias da cidade? Quais grupos construíram como verdade a ideia de que não é possível “alimentar o mundo” a partir de outras relações de trabalho na coevolução do homem com o meio ambiente, quando o que não se pode alimentar é o atual complexo agroindustrial, e não a humanidade como um todo? Por que não

obteve relevância até hoje na esfera pública o debate sobre as causas da fome apontadas pela ala crítica à hegemonia? Quem ganha e quem perde com tais “verdades monoculturais” (CAPORAL, 2013)?

Em que pesem os esforços empreendidos pelas alas críticas presentes no âmbito de todas as esferas envolvidas no contraditório processo de implementação de tal projeto (mídia, academia, agentes públicos e privados, entidades agropecuárias, classe política, movimentos sociais) em:

- reformular as questões que seriam socialmente mais relevantes, (considerando os interesses de todo o conjunto social em sua diversidade e não os interesses particulares de grupos);
- produzir sínteses sobre tais questões;
- questionar os “indicadores de sucesso”;
- apontar os limites ecológicos para a sustentação deste modelo de agricultura;
- evidenciar que tal modelo de monocultura na agricultura industrial não soluciona “a fome no mundo”, ao contrário, repercute na saúde da população e sobretudo, aumenta “os riscos para a soberania e segurança alimentar do povo brasileiro devido às suas diferentes formas de subordinação aos complexos industriais de caráter monopolista” (CAPORAL, 2013), o que se propagandeia no horário nobre da televisão⁷⁵, é que o (negócio do) “AGRO É TUDO”⁷⁶.

No Brasil, o termo *agrobusiness* é notado principalmente por entidades patronais nas décadas de 1950 e 1960, quando as indústrias de base eram implementadas no país representando uma “modernização” na qual a agropecuária paulatinamente perderia força política; assim a noção fora utilizada por tais entidades, tanto em seu sentido sistêmico, para obter maior apoio, quanto para argumentar que o setor seria mais abrangente do que se considerava à época, demandando uma política de desenvolvimento articulado entre os setores

⁷⁵Importante destacar que no Brasil apenas seis famílias dominam o sistema de informação no país. Ver: “A Nossa Bandeira Jamais Será Vermelha”, filme do Diretor Pablo Guelli, Brasil, 2019.

⁷⁶Slogan da campanha “Agro: a Indústria-Riqueza do Brasil” promovida pela Rede Globo de televisão. Ver: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/agro-a-industria-riqueza-do-brasil/playlist/videos-agro-a-industria-riqueza-do-brasil.ghtml>. Acesso em 15/06/2021.

da economia. Ambos os enfoques destacavam o aumento da produtividade, em detrimento das consequências de tais alterações no mundo agrícola.

Na transição das décadas de 1950 para 1960, além das indústrias de base, cresciam também o debate acerca da necessidade da implementação de reformas de base estruturais para o desenvolvimento do país, dentre as quais, a Reforma Agrária ganharia destaque na esfera pública, cujo debate era fomentado por setores da igreja, dos partidos políticos, das universidades, das representações dos trabalhadores, entre outros atores, que em diálogo com a população, ascendiam aos genuínos processos de Educação Popular. Na esfera pública,

A disputa central entre esses agentes esteve em torno de qual a política pública deveria ser priorizada, a agrária ou a agrícola, com ênfase no público a ser beneficiado. Com base em Graziano da Silva (1980), entende-se que enquanto a questão agrária está relacionada às transformações nas relações de produção (nos modos como se produz), a questão agrícola diz respeito às mudanças na produção em si (sobretudo a que e a quanto se produz). Aqueles que advogavam pela precedência da primeira enxergavam as populações rurais subalternas como foco da ação; os que defendiam a segunda tomavam a posição dos grandes e médios empresários (POMPEIA, 2021, p.88).

O nexo entre a EP e o controverso debate acerca das políticas agrárias e agrícolas no país se dá, portanto, desde sua origem, ou, desde a placenta. Pela placenta, o corpo-mãe repassa os nutrientes e o oxigênio do sangue à vida nova que se auto-organiza célula a célula para nascer. O corpo-nação também se encontrava gestante de projetos que defendiam, por exemplo, a redistribuição de terras com extensão de direitos trabalhistas, sociais, humanos, à população camponesa que vivia em situação precária (PRADO JÚNIOR, 1979). Tais projetos em construção, e não sem críticas “à esquerda” realizadas por agentes do campo democrático e progressista, era quem nutria e oxigenava a práxis embrionária da E.P.

Em consonância com tais aspirações, concretamente, fora publicado em 1962 um “Plano Trienal de Desenvolvimento Econômico e Social” (FURTADO, 2011). Tal gestação fora interrompida pelo golpe civil, empresarial, militar em 1964, motivado, entre outras causas, pelos esforços empreendidos por parte da sociedade brasileira em produzir uma síntese acerca da cara questão agrária, bem como pela capilaridade que tais aspirações societárias projetivas atingiam por meio deste então nascente sentido da Educação Popular para a participação da população engajada na compreensão e solução dos problemas brasileiros.

Após o golpe, as proposições que priorizavam a política agrícola, passam a se consolidar como política pública; ainda que sob o manto do discurso nacionalista propagado pelos militares, o projeto agrícola que se estabelecia estava afinado com as aspirações das políticas implementadas nos EUA que, além de dar as linhas gerais de atuação, também forneciam tecnologias industriais já obsoletas (DELGADO, 2011; GRAZIANO, 1996).

Foi na esteira da crise fiscal verificada no país ao final do período militar e do retorno mais efetivo do debate sobre a questão agrária na esfera pública, juntamente com a reconfiguração de organizações camponesas, que o tema agrário ganha destaque nos debates da Assembleia Nacional Constituinte. Em reação ao ressurgimento da questão agrária e do enfraquecimento dos subsídios agrícolas, pavimentou-se o terreno para que associações intersetoriais surgissem, em defesa dos interesses dos líderes da agropecuária patronal. Uma das iniciativas fora a criação da “Frente Ampla da Agropecuária Brasileira” (FAAB), que por sua vez pavimentara o caminho para o que viria a ser a ABAG (Associação Brasileira de *Agrobusiness*), ao abrir um diálogo intersetorial trazendo para discussões das políticas agrícolas entidades que até então não eram presentes em tais debates (a exemplo da Anda – Associação Nacional para Difusão de Adubos).

Na primeira metade da década de 1990, o termo dá um salto em termos de destaque na mídia e na academia. Tal década fora marcada pelo avanço das políticas neoliberais, sobretudo durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, que se incumbia de transformar o país num “grande celeiro para o mundo”, passando a promover políticas neocolonialistas de avanço das fronteiras agrícolas para a produção de commodities, ignorando o caráter finito dos ecossistemas (ABRAMOVAY, 2012) e os direitos das populações camponesas/indígenas.

ABAG, Ministério da Agricultura, representantes de universidades públicas a exemplo da Esalq (USP), do Fórum Nacional da Agricultura (criado pelo FHC em 1996 para ampliar a articulação privado-estatal) e setores da grande mídia, passam a propagar a ideia de que nosso maior patrimônio é nacional “é a terra, contemplada com as benesses da mãe natureza que premiou as dimensões continentais do Brasil com possibilidades quase infinitas de explorações agropecuárias” (Fala do então diretor da Esalq-USP Evaristo Alves, publicada na Folha de São Paulo em 10 de março de 1996, *apud* POMPEIA, 2021, p.163).

No dia 17 de abril do mesmo ano, aconteceu o Massacre de Eldorado dos Carajás no qual 21 trabalhadores sem-terra foram brutalmente assassinados no Pará. Enquanto o governo aprofundava seus vínculos com os setores patronais, abraçando de vez o *agrobusiness* que começava a ser chamado de agronegócio⁷⁷ por alguns setores, explodia no país as ocupações de terras protagonizadas por movimentos sociais camponeses, em especial, o MST, que se articulando com setores da sociedade favoráveis à Reforma Agrária e a organizações internacionais, denunciavam ao mundo as condições em que se encontrava a população. A tensão entre os beneficiados pelas políticas agrícolas e os que pautavam a política agrária fica ainda mais explícita perante a esfera pública.

No mesmo ano (1996) a Rede Globo de Televisão, considerada por alguns autores como relevante aparelho privado de hegemonia no país (LIMA, 2001; DA SILVA, 2011; VILLAS BÔAS, 2012) atingia grande audiência veiculando uma telenovela “na qual a luta pela reforma agrária foi o mote do inverossímil enredo dramático que teve na trama um romance entre uma sem terra e um latifundiário” (VILAS BÔAS, 2008, p.02). Segundo o autor, ainda que de forma “manipulada e dramática”, tal novela cumpriu o papel de divulgar massivamente a bandeira da reforma agrária e a luta dos movimentos sociais organizados, a exemplo do MST.

Em 1998, a FNA entregou ao então presidente FHC a carta “As Dez Bandeiras do Agronegócio”, que de um lado, “encorajava a repressão às invasões de terras e questionava a legislação trabalhista” e por outro “incentivava a política agrícola para a agricultura familiar” (POMPEIA, 2021, p.172).

Ainda que a pesquisa de tal autor tenha revelado o campo político do agronegócio como complexo e heterogêneo, e que os interesses dos diversos atores estejam em constante reconfiguração bem como o grau de adesão destes múltiplos atores às (diversas) agendas “ambientais”, consideramos que as disputas internas deste campo diverso são racionalizadas, construindo-se unidade quando se trata de: exigir “Firme garantia do Poder Executivo quanto ao direito constitucional à propriedade privada, reprimindo os abusos contra a lei, como invasões a propriedades” (RODRIGUES, 2001, p. 300).

⁷⁷A pesquisa do autor revela que a tradução do termo *agrobusiness* para agronegócio, embora já tivesse sido utilizado em português no final da década de 1960 para anunciar um refrigerante de soja da Coca-Cola, é no final da década de 1990, que se consolida, com influência das mudanças na orientação estratégica do governo FHC, bem como por influência do Itamaraty, “crítico ao uso de estrangeirismos” (POMPEIA, 2021, p.177).

Outro ponto de unidade é quando se trata de fazer contraposição a uma das compreensões acerca da “agricultura familiar”, construída e mobilizada no bojo dos movimentos sociais e que tem implicações também para a Agroecologia: a compreensão que evidencia a perspectiva de oposição (SAUER, 2008) entre o Agronegócio e a Agricultura Familiar (AF).

Nesse sentido, é importante que observemos como o heterogêneo campo do agronegócio e governos do espectro democrático popular tratam a AF, evidenciando o caráter de disputa em torno deste conceito e, conseqüentemente, da Agroecologia, posto que parte significativa dos sujeitos da agroecologia também fazem parte do escopo da AF.

Em linhas gerais, tais governos propagandeavam que ambos os públicos teriam “vez” nas políticas públicas, inaugurando no campo discursivo uma indigesta⁷⁸ “dupla prioridade” nas linhas de ação, estabelecendo assim, uma noção conciliatória e complementar entre “pequenos e grandes”. A ideia base era a de que “todos sairiam ganhando”, ainda que o que se tenha verificado, foram aplicações assimétricas dos recursos, cuja maior parte fora destinada ao Agronegócio (MITIDIERO; COSME, 2018).

A outra concepção de AF, mobilizada principalmente por agências patronais, setores da academia e pela grande mídia, defende que a AF faça parte do, seja integrada no, ou ainda, seja transformada em agronegócio (ZYLBERSZTAJN, 2006). Aqui, temos indícios de qual será (ou, já está sendo) o projeto da hegemonia para com a Agroecologia, cujo interesse por parte da esfera pública tem crescido.

Moura (2014) afirma que estamos em um “novo período de acumulação do capital, onde o mesmo transforma suas próprias contradições (dentre elas as engendradas pela Revolução Verde e a Biotecnologia) em alavancas para uma nova expansão” (MOURA, 2014, p.98).

Atendendo por conceitos como “capitalismo verde” (PAULA, 2013) ou “neoliberalismo ambiental” (PORTO-GONÇALVES, 2006), configuram como uma “reconstrução reificada da ruptura metabólica. Por meio de uma articulação sociedade-natureza

⁷⁸Fora indigesta tanto para os Movimentos Sociais, que viram as aspirações e promessas de Reforma Agrária sofrerem transformismos e escorrerem por entre os dedos, ainda que programas importantes construídos a partir das demandas dos Movimentos Sociais do campo tenham sido “arrancados” nas disputas com as forças do Agronegócio, quanto fora indigesta também para os “ruralistas”. Ainda que se constitua num campo heterogêneo, quando a correlação de forças se acirrou no país, sobretudo a partir de 2013, tais agentes estiveram majoritariamente ao lado dos golpistas (em 2016) contra a presidenta Dilma Roussef e ao lado das forças neofacistas na campanha presidencial de 2018.

mediada pelo mercado – agricultura orgânica, agricultura de baixo carbono, pagamentos por serviços ambientais, créditos carbono e outros instrumentos – aparecem como solução para uma suposta crise ambiental” (MOURA, 2014, p.98), bem como o termo “sustentável” passa a figurar como um “salvo conduto” (PAULA, 2013).

Ao analisar o cenário de emergências e convergências de tecnologias projetado pela Rede de Inovação e Prospeção Tecnológica para o Agronegócio (RIPA), Moura (2014) revela as perspectivas dos agentes do capital; para o campo denominado “Energia e Meio Ambiente”, planejam a prevalência de Organismos Geneticamente Modificados em 2020, a partir de quando, a “tecnologia” Agricultura Orgânica teria ascensão, a partir de 2025. Tal planejamento da RIPA, incluindo diversas áreas⁷⁹ foi divulgado pela mesma em 2008. A pergunta que fazemos é: Sob controle de quais grupos estará esta “nova” tecnologia?

Parece-nos que a disputa em torno da Agroecologia se dará com a noção transitando também por essas três vertentes verificadas em torno da Agricultura Familiar, bem como através de transformismos na concepção profunda do conceito (em permanente construção) mobilizado por movimentos sociais camponeses, a exemplo do que ocorrera com a Educação Popular.

Nesta pesquisa observamos indícios de como a hegemonia tem movimentado (também no campo progressista) os mecanismos de descontextualização histórica, simplificação e fragmentação, cooptação de sujeitos (coletivos ou individuais) e difusão de seus valores como consenso, nem sempre os explicitando.

Durante o XI Congresso Brasileiro de Agroecologia (CBA) ocorrido em Sergipe (2019), nos grupos de trabalho e conferências que pude participar, bem como em conversas informais com participantes durante os intervalos das atividades oficiais, uma das preocupações que surgiu fora com a expressiva apresentação de “experiências isoladas”.

Em linhas gerais, a crítica que se fazia era que, ainda que demonstrassem o caráter contra-hegemônico e o domínio de técnicas “alternativas” para a produção, o foco na escala “micro” das experiências incorreria no risco de reforçar valores que poderiam interessar mais a hegemonia do que aos movimentos sociais.

⁷⁹Tecnologia da Informação, E-Commerce, Automação e Robótica, Biomedicina, Transporte, Espaço. Nesse cenário projetivo da RIPA, a Educação Virtual ganharia maior relevância e prevalência a partir de 2016.

A ênfase dada aos “indivíduos” que aqui denominamos “sobreviventes da RV” (mas que também são denominados guardiões, experimentadores, entre outras) ou aos agentes mediadores (especialmente as ONGs e parcela da academia, que estão presentes nas comunidades principalmente como pesquisadores ou extensionistas) poderia, ainda que sem intenção, contribuir com os mecanismos de fragmentação que já observamos ter ocorrido na EP.

O “sucesso agroecológico” estaria relacionado à persistência de alguns indivíduos que conseguiram “superar adversidades” ou ao desenvolvimento de “bons projetos” (também fragmentados). Em ambas as situações, caminharíamos para o reforço da meritocracia, valor fundamental para a manutenção do status quo.

Outro aspecto que chamava a atenção se relacionava com o mecanismo da descontextualização histórica. Nesse sentido, a fala de uma das participantes⁸⁰ do GT Educação em Agroecologia era bastante ilustrativa. A mesma fora até Sergipe acompanhada de uma extensionista popular vinculada à Unicamp (Campinas-SP), apresentar a experiência do projeto de organização de cestas de alimentos que são vendidas a uma rede de apoiadores, a fim de gerar renda e maior autonomia às mulheres do coletivo do qual participa. Ao final, durante a breve avaliação do GT, esta mulher elogiou todos os trabalhos, mas confessou que, o que ela gostaria de “saber mesmo”, era como aquelas pessoas “conseguiram a terra”. Esta mulher se encontrava em situação de acampamento desde 2007 na cidade de Limeira-SP.

Se certa ausência de “anúncios” (FREIRE, 1987) foi verificada em relação à conquista da terra, as denúncias acerca da expropriação dos territórios indígenas, ribeirinhos, camponeses e até ameaças de despejo de áreas já consolidadas⁸¹, foram uma constante. “E ninguém faz nada”, diziam, referindo-se principalmente ao Estado brasileiro.

Era como se as denúncias ali presentes constatassem uma “Reforma Agrária às avessas”, operada “pelos grandes” com conivência do Estado. Nesse sentido, a fala da acampada era significativa; de fato nos acende um alerta notar que a bandeira (vermelha?) da Reforma Agrária

⁸⁰Trata-se da agricultora conhecida por “Dona” Juracy, moradora do Acampamento Elizabeth Teixeira em Limeira-SP, organizado pelo MST em 2007 que estava acompanhada de seus filhos e da educadora da Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares (ITCP-Unicamp). Tal Programa de Extensão, através dos princípios da Educação Popular e da Economia Solidária, apoia os coletivos deste acampamento desde 2009.

⁸¹Um caso emblemático ocorrido no mesmo ano do XI CBA denunciado por movimentos sociais e apoiadores foi o caso do Centro de Formação Paulo Freire, criado em 1998 em Normandia-PE. Em 2019, vinte e um anos após sua criação, um processo de reintegração de posse fora impetrado pelo INCRA, a fim de readquirir a área que comporta o centro. Ver Tavares; Nogueira (2021).

na atualidade não só não era central no Congresso, como parte das experiências compartilhadas não demonstrava explicitamente ou detalhadamente a vinculação dos territórios e dos sujeitos que hoje estão no caminho agroecológico com a história da luta pela terra no país; em algumas situações, tal vinculação aparecia, mas como apêndice.

Em solo paraibano, chama atenção a fala de um militante do MST⁸². Conversávamos sobre um vídeo que circulou nas redes sociais no ano de 2020, sobre a experiência de uma família camponesa divulgando sua “produção agroecológica” na região do Curimataú paraibano. Quem apresentava o lote era uma assentada na década de 2000, cujo acampamento “só saiu porque teve muita luta”. Ele se mostrava apreensivo porque “ela quase não fala disso” no vídeo. E num misto de conformismo com preocupação, afirma: “mas vídeo de ongueiro da agroecologia é assim mesmo...”⁸³. Eu questiono como são “vídeos de ONG” e ele me explica que “o problema é que eles entram nas áreas depois que já caiu sangue”. No “mundo deles”, “é tudo mais fácil”, “mais romântico”, “tem só harmonia”, “eles só trabalham com algumas experiências...”, e me pergunta: “mas na hora que os assentados são ameaçados, quem eles (os assentados) chamam para apoiar?”. E continua: “mas que o lote tá lindo, isso tá”, e enfatiza ainda que tais ONGs “são parceiras, sem dúvidas”, principalmente porque “são Fora Bolsonaro, é isso que importa”.

Ainda que sejam falas individuais, cientes do risco de estarmos incorrendo também em fragmentação da complexidade, elas cumprem a função aqui de exemplificar dimensões nem sempre explicitadas como temas a serem aprofundados na construção da Agroecologia.

Os temas presentes nessas falas nos remetem ao processo ocorrido no campo da Educação Popular, sobretudo a partir da década de 1990, quando o ideário e as políticas neoliberais se consolidaram no país. Neste período, a EP teria se tornado “mais light” (PAVAN RODRIGUES, 2016), quando ONGs e academia também passavam a incorporar e influenciar os debates suscitados neste campo.

Assim, nos parece oportuno destacar nesta pesquisa outra dimensão do núcleo inegociável da Educação Popular: o imperativo de vinculação da sua práxis com um projeto societário (hoje) contra hegemônico, mas que se pretenda construir como hegemonia, ou seja,

⁸²Notas de caderno de campo, arquivo particular (mimeo).

⁸³O vídeo foi produzido por uma ONG que atua na Paraíba na construção da Agroecologia.

que afaste as tentativas de conciliação de ideais que se mostram como conciliáveis, mas que em sua essência, são antagônicas.

A Educação Popular, com todas as críticas passíveis de serem realizadas, estava em sua origem vinculada a um projeto concreto de transformação do país. Não nos cabe aqui apontar as contradições de tal projeto, mas enfatizar a tomada de posição diante da correlação de forças da sociedade no período, colocando-se à disposição para o enfrentamento das contradições surgidas na realidade, sem, contudo, abandonar a dimensão da utopia e da esperança.

Revelando-se nesse sentido (profundo) conectada à aspectos táticos na luta social, podemos inferir que os educadores não fomentavam círculos de cultura “apenas” para “educar aprendendo e aprender educando” mas para debater, no processo, os dilemas sociais mais urgentes e principalmente construir caminhos de superação, que apontassem na mesma direção do projeto societário concreto à qual se vinculavam.

Não se tratava, portanto, de cada círculo de cultura criar um caminho isolado de combate à fome, ao latifúndio, por exemplo. É por esse caminho da consciente busca pela unidade, sem ignorar as diferenças e sem recusar as próprias contradições, que a EP pode inspirar os experimentos da agricultura camponesa fundamentados na Agroecologia, tão potentes para a urgente defesa das vidas.

Tal vinculação é demonstrada por diversos autores, a exemplo de Pizeta (2015), para quem “sua formulação deve estar vinculada a uma estratégia na luta de classes e que a própria classe precisa elaborar seu conhecimento e sua teoria revolucionária. Sua finalidade seria formar sujeitos críticos com vistas à construir um novo projeto de sociedade” (PIZETA 2015, *apud* PAVAN RODRIGUES, 2016, p. 62).

Para Castillo e Latapí (1985), a Educação Popular “ambiciona realizar uma abordagem educativa integrada e global” e “se sente compelida a fortalecer a construção de um modelo alternativo de sociedade, fundamentado nos interesses do setor popular” (p.23). Desta maneira, no que se refere às práticas formativas em EP, destaca-se que

não se trata de mera aquisição de conhecimentos, mas antes de um processo praxístico que comporta rumo, caminhos e posturas. Eis por que não se trata apenas de fazer coisas consideradas significativas, mas sobretudo de que estas apontem para um horizonte de contínua humanização e respeito pelo Planeta, afinal, como afirmava a personagem José Dolores, do filme “Queimadas” (Burns), “É melhor saber para onde ir, sem saber como, do que saber como e não saber para onde ir”.

Não se conclua daí que só nos interesse perseguir o rumo. Este não se alcança a não ser por trilhas que apontem em sua direção. De pouco adianta proclamar-se, alto e bom som, que se abraça tal horizonte, quando os pés, sistematicamente pisam trilhas que acenam para um rumo inverso ao declarado. E comporta, ainda, postura adequada por parte dos caminheiros, de modo a respeitar os distintos modos e ritmos de caminhar, desde que apontando, na prática, para a mesma direção (CALADO, 2014, p.178).

Em Brandão (1982), a EP é sintetizada como “um trabalho pedagógico retotalizador de todo o sistema da educação desde o ponto de vista das classes populares e a serviço de seu trabalho simbólico e político de transformação da ordem social dominante” (p. 43), no qual o “popular” é “popular” não porque o trabalho é dirigido a operários e camponeses que não tiveram, ou tiveram pouco acesso à educação escolar, mas porque “o que ela ensina vincula-se organicamente com a possibilidade de criação de um saber popular, através da conquista de uma educação de classe, instrumento de uma nova hegemonia” (p.47).

Para que estejamos conscientes do quão necessário se faz a vinculação das práxis educativas em agroecologia (aqui consideradas também como uma atualização do foco da Educação Popular, outrora centrada na luta política na qual se incluía a alfabetização de adultos) a um projeto societário que as unifique, extrapole a dimensão do local e apontem para a mesma direção, faz-se importante que observemos como se dá o movimento (no sentido inverso) mobilizado pelas empresas para a construção da hegemonia do agronegócio na atualidade.

No início dos anos 2000, as controvérsias em torno do agronegócio ganharam novas proporções, sobretudo em relação aos temas do trabalho escravo e meio ambiente. A Organização Internacional do Trabalho (OIT) publica em 2004 um artigo que abordava o trabalho forçado no país; além da OIT, jornalistas na imprensa nacional e internacional também passavam a veicular as condições degradantes nas quais os trabalhadores brasileiros estavam submetidos, resultando em um relatório da Anistia Internacional (AMNESTY, *apud* POMPEIA, 2021) sobre o tema, no ano de 2007.

Sobre a questão do meio ambiente, diversos temas que se atrelaram ao agronegócio eram vistos na esfera pública com desconfiança, a exemplo da introdução em maior escala dos transgênicos nas lavouras, o uso das áreas de reserva ambiental pelo agronegócio ou o crescente uso dos agrotóxicos. Também aumentava a destruição da Floresta Amazônica, que passava a

ser relacionada com a expansão das fronteiras agrícolas, sobretudo da soja, como denunciaria o Greenpeace (2006).

No âmbito do acirramento das contradições agudizadas no final da década citada, durante o aumento exponencial de busca por terras para servirem à produção de *commodities* (SAUER; BORRAS, 2016), que líderes do agronegócio, cientes de que a imagem do projeto estava desgastada, decidiram promover uma espécie de limpeza nominal da mesma. Após cogitarem outras estratégias, prevaleceu o recurso de abolir a noção de “negócio” do nome (POMPEIA, 2021). Iniciaria assim, a era das grandes campanhas publicitárias, tendo como o primeiro expoente, o “Movimento Sou Agro” (CHÃ, 2018).

Segundo Delgado (2013) “o Agro” consiste num grande pacto de poder, que se sustenta a partir de uma forma moderna de construção hegemônica que opera tanto no campo da economia política, articulado com a política empreendida pelo Estado e ainda como “projeto de hegemonia ideológica”. Esta hegemonia seria mobilizada por: bancada ruralista ativa (atuar no campo de construção ou destruição de leis); Associação de Agronegócio ativa (mobilizar aparato de propaganda e adentrar no imaginário popular); acesso e organização de mídias envolvendo todo sistema de comunicação; burocracia ativa na busca por expansão de créditos; enfraquecimento das instituições a exemplo do Ibama, Funai, Incra e cooptação de parte da academia.

No período de implementação da RV e da ditadura militar no país, também se consolidava novos meios de comunicação, sobretudo a televisão⁸⁴. A população, majoritariamente camponesa e não alfabetizada, assistia por meio da então recente indústria cultural, a difusão de valores que convergiam para a criação de uma cultura urbana de consumo supostamente mais avançada, na qual o campo necessitaria de “avanços tecnológicos”, deixando o camponês desajustado nessa nova ideia de sociedade (PORTO-GONÇALVES, 2006). Os esforços empreendidos utilizando campanhas publicitárias visavam criar a identidade de um país sem conflitos que estaria em ampla modernização.

Com tantas mudanças em curso, a indústria cultural em sua origem, cumpriria o papel de convencer a população de que estaríamos no rumo certo. No início dos anos 2000, peças

⁸⁴Em 1965 seria criada a Rede Globo de televisão, até hoje, a maior rede de comunicação do país.

publicitárias como por exemplo a controversa campanha realizada pela Monsanto⁸⁵ denominada “Imagine” cumpriria o mesmo papel.

Na tentativa de demonstrar um campo (e um país) sem contradições, estaríamos em nova etapa de modernização. Ajustando a imagem do fazendeiro concentrador de terras improdutivas ou destruidor de biomas à imagem de uma “entidade” (“o Agro”) que, alimentaria o país, exportaria para outros países do mundo, seria responsável por aumentar o PIB nacional, é preocupada com a “sustentabilidade”, convive em harmonia com “os pequenos” e ainda contribui para a melhoria de vida dos mesmos. Novamente retira da mira “os efeitos colaterais”, agora quem mostraria nas campanhas o caminho que todos deveríamos seguir eram as corporações, agora com poderio político-econômico ainda maior.

Chã (2018) desvela e soma a esse projeto societário global elementos tais quais a forte intervenção do Estado como subsidiária do sucesso econômico do “Agro”, mas sobretudo analisa a intervenção deste projeto no campo específico da educação, da arte e da cultura.

As corporações adentram nas comunidades através da educação utilizando, por exemplo, as pesquisas desenvolvidas nas universidades ou ainda, mais recentemente, intervindo nas escolas públicas⁸⁶ do campo ou das áreas urbanas próximas, além de produzirem materiais didáticos. Caso emblemático foram as cartilhas elaboradas por corporações, distribuídas nas escolas, ensinando boas práticas para o uso de agrotóxicos (LAMOSA, 2016).

A atuação no campo da arte e da cultura empreendidas por corporações que operam em outras áreas não é exatamente uma novidade. Com finalidade de “burilar a imagem corporativa em especial de empresas de ramos de atividades que produzem graves consequências para os

⁸⁵Após polêmicas, o comercial seria suspenso após MPF e Instituto de Defesa do Consumidor (Idec) apresentarem medida cautelar. O MPF argumentaria que “sendo a Monsanto uma empresa produtora de agrotóxicos, deveria seguir a legislação que determina a publicidade de agrotóxicos”. Também foram muitas as denúncias de propaganda enganosa, posto que comercialização de transgênicos que a peça incentivava, era proibida no país à época. No entanto “a grande batalha estava ganha: em junho daquele ano (2003) uma Medida Provisória autorizou a colheita de soja transgênica plantada ilegalmente, dando início no país a um processo progressivo de liberação de transgênicos para várias espécies: soja, milho, eucalipto, algodão e mesmo em 2011, o feijão”. Nos dez anos que se seguiram, o país se tornou o maior produtor (exportador) de soja transgênica para o mundo, garantindo os lucros da Monsanto. Tudo em nome dos “interesses nacionais”. (CHÃ, 2018, p.84).

⁸⁶Para saber sobre os principais projetos educacionais de algumas entidades da classe patronal, ver Chã (2018, p.63); sobre a atuação da Fundação Vale, ver Araújo (2018); sobre o agronegócio nas escolas, ver Aquino (2018) e Lamosa (2016).

seres-humanos e natureza, como as petroleiras e a indústria tabagista” (WU, 2006, *apud* CHÃ, 2018, p.105), o agronegócio também se utiliza da mesma estratégia.

Chã (2018) demonstra em sua pesquisa as principais táticas de intervenção na educação e na cultura: intensa utilização da publicidade para divulgar as marcas e o projeto; criação de departamentos de marketing cultural (financiado via Lei Rouanet ou com financiamentos próprios) para reforçar o que seria a “vocação humanista e filantrópica” dos grupos; divulgar a noção de responsabilidade social e ambiental operando o convencimento através da estética e do discurso, ainda que as práticas demonstrem o contrário⁸⁷; reforçar o discurso da democratização cultural, utilizando temas simpáticos à sociedade (arte, esporte, educação) adentrando localidades onde as políticas públicas, sobretudo culturais, não tem grande incidência; fomentam a massificação da arte erudita, reforçando também a ideia de que “o agronegócio se modernizou, garantindo distinção social e uma condição de elite a seus presidentes, diretores, buscando afastar cada vez mais a imagem de fazendeiros “ignorantes” e “bota suja” para serem aceitos numa elite sofisticada e culta” (CHÃ, 2018, p. 132), além de divulgar para tal público o nome e a imagem das empresas patrocinadoras; territorialização da empresa que em alguns casos, antes mesmo de se instalar numa determinada região, como forma de “preparar o terreno” e os “corações e mentes⁸⁸” (p.141); utilização de estruturas menores (a exemplo das projeções de filmes) como estratégia de interiorização; envolvimento de crianças e jovens em oficinas culturais que as ensinam a “ver e expressar”⁸⁹ o agronegócio,

⁸⁷Um dos exemplos analisados pela autora refere-se ao livro “No caminho das águas”, lançado pela Fundação Cargill em 2013 e financiado pela Lei Rouanet. Artistas de renome nacional e internacional de diferentes áreas culturais participam da publicação. Ao analisar os textos, a autora afirma que, à primeira vista, parecem ter sido produzidos por entidades ambientalistas, pois utilizam linguagens e argumentos próximos. No entanto, indo mais a fundo, nota-se que “o texto atribui a responsabilidade da tarefa de proteger o meio ambiente e a de diminuir as desigualdades sociais a quem consome” (p.117), não evidenciando como causas dos problemas a o âmbito da produção, nem fazendo menção aos níveis de consumo profundamente assimétricos. A gravidade deste tipo de publicação fica ainda mais evidente quando se observa o relatório de 2008 divulgado pela ONG Defensoria da Água no qual a Cargill ocupava o oitavo lugar no ranking das dez empresas mais poluidoras das águas no país. (CHÃ, 2018).

⁸⁸Nesse sentido, a narrativa que se constrói é que a empresa não leva somente investimentos e empregos para a região, mas também “cultura para as comunidades”, criando um clima favorável à sua implementação na área. A autora destaca a Monsanto e a Sadia (integrantes do grupo Brasil Foods), cuja finalidade do dinheiro público, através do Ministério da Cultura, passa a ser apresentar “não só a música, mas principalmente às empresas” (CHÃ, 2018, p. 142).

⁸⁹Neste caso, chama atenção as oficinas de fotografia patrocinadas por um banco especializado em “soluções financeiras para o agronegócio” cujas fotos valorizadas no catálogo do projeto destacam a estética do agronegócio. Em tais fotos apareciam “pouca gente, ou mesmo nenhuma”. Além de ensinar um jeito de olhar para o campo (vazio e monocultural), chama a atenção o compromisso de apresentar os resultados do que foi

facilitando a publicidade das empresas no interior das comunidades (que não “precisa falar nada pois as crianças e jovens farão essa tarefa”), inculcando também a possibilidade de um dia serem empregados por elas; distribuem prêmios corporativos designando ao agronegócio o papel de juiz das artes; organização de grandes celebrações em forma de shows, agrishows, exposições, rodeios, feiras; inserção em grandes festas populares a exemplo do carnaval, no qual as empresas passaram a patrocinar escolas de samba.

Observando esse quadro tático geral⁹⁰, em que pesem todas as disputas internas deste campo, nos parece evidente que “eles vêm com tudo”, mobilizando amplas frentes de atuação, capilarizando como inquestionável a ideia de que “o Agro” deles é realmente “tudo”.

No entanto, já sabemos que o próprio “Agro” se encontra concretamente em transição (para além do campo discursivo) para o capitalismo verde, apontando para uma suposta possibilidade de convivência (ainda que seja com um dos pólos subjugado) de modelos; consequentemente, nos parece que não tardará para que os “atrasados” sejam aqueles que “usam veneno”, talvez em terras que não são mais suas, talvez obrigados a comprar semente “crioula” da Monsanto, por exemplo.

Na referida campanha de 2003, tal empresa nos convidava:

“Imagine um mundo que preserve a natureza, o ar, os rios. Onde a gente possa produzir mais com menos agrotóxicos, sem desmatar as florestas. Imagine um mundo com mais alimentos e os alimentos mais nutritivos e as pessoas com mais saúde. Já pensou?

Ah, mas você nunca imaginou que os transgênicos podem ajudar a gente nisso.

Você já pensou num mundo melhor? Você pensa como a gente.

Uma iniciativa Monsanto com apoio da Associação Brasileira de Nutrologia” (MONSANTO, 2003).

Quase vinte anos após a veiculação dessa propaganda, esse “mundo melhor” muitas vezes nos parece ainda mais distantes de sequer imaginar. O país tornou-se o maior consumidor de agrotóxicos do mundo (CARNEIRO et al., 2015; BOMBARDI, 2011; 2017, 2018, 2019). Portanto, o mundo da Monsanto não se concretizou, e agora sabemos que não se trata apenas de “desconfiança da população”. A(s) corporação(s) se comportavam como guardiãs das

ensinado aos jovens em reuniões com toda a comunidade. (CHÃ, 2018, p.148). Lembremos que o (ausência de) “retorno às comunidades” é um dos maiores pontos de tensão entre pesquisadores e comunidades, sendo também um tema caro em Educação Popular (PAVAN RODRIGUES, 2016).

⁹⁰Cujos dados do detalhamento sobre cada tática encontra-se na obra de Chã, 2018.

tecnologias e como guias desse caminho, formando uma rede ampla, dinâmica, que se amolda de acordo com o soprar dos ventos político-econômicos, lançando mão de uma estratégia igualmente complexa, pelos menos desde a década de 1960, para se fazer presente como necessária na vida da população.

Temos que estar cientes de como o agronegócio opera as mediações para a dominação na esfera da superestrutura sem, contudo, nos esquecermos de que toda a mobilização no campo estético-discursivo é justificativa para a sua faceta na estrutura social; enquanto somos convencidos sobre as benesses das “tecnologias de ponta”, ao mesmo tempo, as terras camponesas e indígenas continuam sofrendo invasões sistematicamente.

Disso decorre que, por exemplo, um Programa Nacional de Educação Popular em Agroecologia, ou um Plano Nacional de Transição Agroecológica (CAPORAL, 2013) para a Educação Popular, não prescinde que recuperemos tais terras roubadas para que cumpram sua função social (BRASIL, 1988). No Brasil⁹¹, colocar os conhecimentos a serviço deste polo, implica numa dimensão de se colocar (individual e coletivamente) em luta permanentemente. Portanto, não se trata exclusivamente de uma disputa no “campo das ideias”.

A primeira parte da peça publicitária citada é uma evidente apropriação das pautas, bandeiras, utopias, dos movimentos sociais. Quem buscava “um outro mundo possível”⁹² eram as forças populares. Nesse sentido, o nexos para nós vital, entre Educação Popular e Agroecologia além de recuperar nossas terras e territórios, também tem como uma das principais tarefas, buscar nossas bandeiras de volta. Mais que “pautas”, contribuir para que retomemos nossos sonhos.

⁹¹Para Octávio Ianni (1984), “a história do Brasil é a história da luta pela Terra”. Ver artigo do autor escrito exclusivamente para o Jornal Sem Terra em 1984: <https://mst.org.br/2021/04/05/octavio-ianni-legado-do-intelectual-mostra-o-papel-historico-da-luta-pela-terra-no-brasil/>. Para alguns povos indígenas, a luta pela terra é a mãe das demais lutas, de onde decorre que “um índio sem terra não é nada porque ele é a terra, assim como a terra é ele”, bem como “os índios não são os donos da terra, porque são a terra” (ver o documentário “Nós somos a terra tupinambá”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N2DKI2UaZxQ;> e entrevista com Case angatu Xukuru Tupinambá: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/582140-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-somos-a-terra-e-entrevista-especial-com-case-angatu-xukuru-tupinamba>. Acessos em 10/10/2020).

⁹²Este era o lema do “Fórum Social Mundial”, definido por Boaventura de Sousa Santos como um novo fenômeno político que surgiu no início da década de 2000. Para o autor, “O FSM constitui uma das mais consistentes manifestações de uma sociedade civil global contra-hegemônica e subalterna em vias de surgimento. Na sua definição mais ampla, o FSM é o conjunto de iniciativas de troca transnacional entre movimentos sociais e ONGs onde se articulam lutas sociais de âmbito local, nacional ou global, travadas (de acordo com a Carta de Princípios de Porto Alegre) contra todas as formas de opressão geradas ou agravadas pela globalização neoliberal” (SANTOS, 2005).

Acontece que, para sonhar é preciso estar vivo. Se eles “vêm com tudo”, não temos condições de irmos com menos. E o que temos?

2.4 Revisitando lastros da Educação Popular e da Agroecologia para projeção de mundos possíveis

Responder a pergunta que encerra o tópico acima também pode ser o papel dessa relação EP e Agroecologia. Ambas se propõem a revisitar a nossa história, no sentido de investigar e avaliar o que produzimos como humanidade, reconhecendo o lastro de milênios de experiência e aprendizado na arte de permanecermos vivos como espécie e, sobretudo, produzir novas sínteses, propor novos caminhos (no plural) com objetivos utópicos comuns.

A utopia ocupa papel central na EP à medida que confere sentido à caminhada humana; assim, os processos por ela animados constituem-se como exercício reflexivo permanente sobre *possibilidades*, portanto, *partimos* da realidade, mas não ficamos prisioneiros dela, ao contrário, o sentido da utopia em EP é aquele que busca romper com o presentismo (compreendendo as causas que definem as condições do presente) e com o pragmatismo. Ainda que a complexidade dos desafios atuais nos imponha caráter de urgência, buscamos construir um sentido em EP e em Agroecologia que se afaste das visões reformadoras. Acerca das visões utópicas e reformadoras, Vieira (2013) propõe:

imaginemos que estamos num cruzamento, que temos quatro estradas possíveis, não sabemos qual delas seguir tomar e todas estão esburacadas... O que é que eu faço, com o meu ímpeto reformador? Vou tapar os buracos de todas as estradas e fico toda contente, porque, de certa forma, estabilizo algo que está desestabilizado. Mas no final, gastei tanta energia, tanto tempo, e ainda estou no mesmo cruzamento. Na utopia, o que é que fazemos? Primeiro, definimos a visão: que sociedade quero ter? Que escola quero ter? O que quero ser?... Depois de termos definido essa visão, então sim, escolhemos o caminho e tapamos os buracos. Não vale a pena gastar energias para tapar os buracos dos outros caminhos (VIEIRA, 2013, p.01).

Nesse sentido, assim como Gonçalves (2019) propõe que pensemos por alternativas, e que nesse caminho Puppo (2017) destaca a articulação entre Agroecologia e o pensamento freireano para a construção de uma ciência popular que nos ampare coletivamente, a autora sugere que projetemos nossas utopias, observando pelo “canto do olho”. E explica que:

O que é observado pelo centro do olho é o evidente, o óbvio, aquilo que é partilhado pela multidão. Na ciência, como no mundo das invenções, observar pelo canto do olho é ver o pormenor diferente. Aquilo que é o começo de qualquer coisa de significativo. Observar a realidade pelo canto do olho, isto é, pensar ligeiramente ao lado, a isto chama-se criatividade. Daqui saíram todas as teorias científicas importantes. Portanto, eu diria que, por um lado, a utopia parte de um conhecimento muito concreto da realidade, daquilo que está mal e daquilo que temos de mudar, mas, por outro lado, existe esse golpe de génio, essa capacidade de ver pelo canto do olho. Galeano diz que “há tantas realidades aí a querer nascer”... É ter a capacidade de reconhecer essas realidades que estão a querer nascer. O que obriga a alguma agilidade, alguma perspicácia, alguma criatividade e imaginação (VIEIRA, 2013, p.01).

Consideramos que a sementeira desta agilidade, perspicácia, criatividade e imaginação a que a autora se refere, encontra-se na nossa própria cultura. Para investigar em sua obra as múltiplas tramas do agronegócio, Chã (2018), partiu de uma síntese-pista formulada pelo poeta e cantador Lupércio Damasceno⁹³: “a cultura popular está para a reforma agrária tal qual o agronegócio está para a indústria cultural” (DAMASCENO, *apud* VILLAS BÔAS, 2018, p.01).

Sendo a cultura popular o terreno de onde se projetam as práticas em EP e em Agroecologia, bem como o terreno onde poderemos encontrar nutriente para alimentar nossas utopias, considerando-as como imperativo⁹⁴ para o enfrentamento à necropolítica, parece-nos pertinente mirar as relações entre EP e Agroecologia também como possibilidades, constitutivas de um projeto societário, ou de um programa cultural em construção.

Para Brandão (1982), mais relevante do que definir a EP e “fixar a verdade de seu ser”, é “descobrir onde ela se realiza e apontar as tendências através das quais ela transforma a educação na *vivência* da educação popular” (p.50). Pensamos que este pode ser um indicativo para que a Agroecologia se afaste de visões reformadoras, bem como não se perca nos debates

⁹³Tal poeta faleceu em 2019. Para conhecer mais sobre Lupércio Damasceno, ver: <https://mst.org.br/2017/12/04/quantos-gritos-lupercio-damasceno/>; e <https://outraversao.blog.br/index.php/2019/05/06/personalidades-simaodienses-lupercio-damasceno/>. Acesso em 04/01/2021.

⁹⁴A escritora Margareth Atwood tem sido contundente acerca do papel das utopias em nossa sociedade e considera que são necessárias porque “precisamos imaginar como salvar o mundo”. Ver: <https://brasil.elpais.com/cultura/2021-05-29/margaret-atwood-as-utopias-voltarao-porque-precisamos-imaginar-como-salvar-o-mundo.html>. Acesso em 30/05/2021.

“estéreis”, ou ainda, nas tramas burocráticas dos caminhos institucionais. Em outras palavras, que não se afaste de seu sentido profundo.

Isso porque, pensar em tais categorias também como vivências nos parece essencial uma vez que transformações na ordem da cultura não se realizam “sem que as pessoas experimentem na prática outra forma de relações sociais de produção, mesmo que não plenamente desenvolvidas ou ainda como experimentos pontuais, desde que reais” (CALDART, 2020, p.06). Assim, mais importante (e difícil) que definir a Agroecologia hoje, é vivenciá-la desde já como as experiências práticas que podem provocar a transformação cultural.

Nesse sentido, o tema não teria relação apenas com os povos do campo ou com as futuras gerações camponesas; tratamos o caminho da Agroecologia como transição, como processo, no qual não participamos como espectadores ou como consumidores de alimentos orgânicos, tampouco como especialistas.

Assim como Brandão (1982) tratou a EP como um trabalho pedagógico retotalizador de todo o sistema da educação mirando-o “de baixo para cima”, a Agroecologia pode ser tratada como um trabalho pedagógico retotalizador da interconexão ser-humano e natureza. Para nós, este é o cerne de uma nova aliança buscada, também nos domínios da ciência; a cultura popular ainda mantém vínculos e graus de proximidade na natureza que foram em grande parte perdidos e com isso, ao julgarmos não sermos natureza, perdemos também expectativas e direções.

Daí que a Agroecologia não seja “só um conceito” ou ações particulares, ou uma especificidade dentro da forma histórica de trabalho (ou, do modo de produzir). Tampouco pode ser compreendida de forma hermética; a compreensão que temos desenvolvido exige que nos coloquemos coletivamente, todos e todas como seus construtores⁹⁵, alicerçados por um projeto societário de transformação das estruturas sociais. A cada tijolo assentado, não deve ser apenas “permitido”, mas desejado que possamos ir também transformando nossa percepção de tudo que é possível construir sobre tal alicerce.

Caporal (2004) considera positiva a referência constante à Agroecologia que vem se constituindo como mais uma “expressão sócio política do processo de ecologização” (p.290),

⁹⁵Essa compreensão coloca-se como desafio para o modo de produção acadêmico; nesse sentido, a Agroecologia constitui também uma oportunidade, ou ato de generosidade dos povos, para que a própria academia e ciência se reinventem. Ver: diálogo entre José Maria Tardin e Tata Sabodé, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oheOHiWy_os. Acesso em 07/06/2020.

conceito este, amparado na abordagem de Buttel (1994) para se referir à introdução de “valores ambientais nas práticas agrícolas, opinião pública e nas agendas políticas para a agricultura” (p.290). No entanto, o autor nos alerta para o frequente uso da Agroecologia de maneira reducionista, o que poderia prejudicar a potencialidade de tal síntese para embasar processos de desenvolvimento rural sustentável.

Por isso, reforça em sua obra o que não é agroecologia. Não poderíamos então confundi-la (ou reduzi-la) a um modelo de agricultura, à adoção de práticas ou tecnologias agrícolas específicas e nem à oferta de produtos “limpos” ou “ecológicos”. Escolas e correntes das chamadas “agricultura alternativa”, ou “orgânica”, não necessariamente se pautaram pelas premissas básicas e ensinamentos fundamentais da Agroecologia. “É preciso ter presente que a simples substituição de agroquímicos por adubos orgânicos mal manejados pode não ser solução” (p. 295), alertando ainda para a crescente subordinação deste tipo de prática à grandes empresas multinacionais que enxergam no “mercado dos orgânicos” uma nova maneira de potencializar seus lucros.

Para este autor, é fundamental o entendimento como “ciência que estabelece as bases para a construção de estilos de agriculturas sustentáveis e de estratégias de desenvolvimento rural sustentável” (CAPORAL, 2004, p.291).

Altieri (1989) a compreende como um enfoque teórico-metodológico que estuda a atividade agrária a partir de uma perspectiva ecológica, utilizando-se dos acúmulos de variadas disciplinas científicas. Guzmán Casado, González de Molina e Sevilla Guzmán (2000) destacam portando que estamos tratando de um “campo do conhecimento” a partir de “reflexões teóricas e avanços científicos, oriundos de distintas disciplinas” (p.81), ou seja, não se trata de unir Ecologia e Ciências Agrárias, ou de nos fecharmos no campo dos conhecimentos populares; o que se busca na especificidade do enfoque científico da Agroecologia, é concebê-la como um campo integrador e holístico que se ampara na complexidade. Para Pupo (2017) esta ciência em construção é

atenta à colonialidade do poder/conhecer, à crise agrária produzida pelos impérios agroalimentares, aos pressupostos gnosiológicos e ontológicos, e à dimensão histórica da produção de conhecimento. Uma ciência atenta a estes elementos parece ser uma ação sociocientífica sensível à dimensão ética das formações indígenas e camponesas criadas a partir da sociabilidade humana, “como mecanismo de sobrevivência e luta em condições desfavoráveis de existência desde

uma perspectiva de solidariedade e cooperação humanas (SEVILLA GUZMÁN; GONZÁLEZ DE MOLINA, 2005, p. 15 *apud* PUPO, 2017, p. 202).

Indo na contramão das concepções que apartam os campos científicos e aprofundam especialidades que “sabem muito sobre tão pouco”⁹⁶, a Agroecologia nos faz lembrar que o desenvolvimento (não linear) da agricultura é uma história agrícola, com diferentes graus de sustentabilidade, intimamente relacionada com a história dos povos e com a maneira que os mesmo se organizam socialmente. Por isso os aportes oriundos de outras disciplinas oxigenam a complexidade deste campo em construção.

Viera da etnobotânica (ANDERSON; POSEY, 1987), por exemplo, os indícios de que ecossistemas considerados naturais podem ter sido organizados juntamente com povos indígenas, demonstrando o caráter co-evolutivo entre sistemas sociais e biológicos, ambientais⁹⁷; o que contraria a noção (e a naturalização desta noção em outras esferas da vida) de que na natureza estaríamos o tempo todo em competição⁹⁸.

Toledo e Barrera-Bassols (2015) aprofundam a reflexão sobre a inseparabilidade entre natureza e cultura e seus aspectos co-evolutivos ao afirmar que

A percepção do mundo é ao mesmo tempo sagrada e secular. Os seres humanos são parte da natureza e, portanto, compartilham sua existência com seres vivos não humanos. O homem não está separado da natureza, da mesma forma que os seres humanos não estão separados da cultura. Sob essa perspectiva, surge a necessidade de encontrar o equilíbrio entre essa cosmovisão e o mundo real. Em consequência, a verdadeira significação do saber tradicional não é a de um conhecimento local, mas a do conhecimento universal expressado localmente (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2015, p.138).

Partindo desta síntese, podemos parafraseá-la: a verdadeira significação do saber tradicional não é a de um conhecimento local, mas a de um conhecimento vital expressado de

⁹⁶Síntese elaborada por um dos camponeses presentes no XI Congresso Brasileiro de Agroecologia (2019) sobre alguns técnicos que já foram em sua comunidade. Notas de caderno de campo.

⁹⁷Também na teoria dos sistemas vivos compreende-se que, “Em vez de ver a evolução como resultado de mutações aleatórias e de seleção natural, começamos a reconhecer como desdobramento criativo da vida e formas de diversidade e de complexidade sempre crescentes” (CAPRA, 1996, p. 179).

⁹⁸Tanto a Teoria de Gaia quanto os trabalhos de Lynn Margulis, contribuem para o deslocamento do foco da evolução para a Co-evolução, que seria “uma dança em andamento que procede por intermédio de uma sutil interação entre competição e cooperação” (CAPRA, 1996, p.182)

forma eficiente localmente. Tal compreensão⁹⁹ ressignifica as noções reducionistas sobre o “saber popular”, ou “saberes tradicionais”, colocando-os como uma forma (histórica e social) de produção do conhecimento que não deve se subjugar à forma científica de produzir conhecimento.

Novamente, nos encontramos com o pensamento freiriano estabelecendo nexos com a Educação Popular. Freire (1983), afirma que “o homem é homem, e o mundo é histórico-cultural na medida em que, ambos inacabados, se encontram numa relação permanente, no qual o homem, transformando o mundo, sofre os efeitos de sua própria transformação” (FREIRE, 1983, p.52).

No mesmo sentido, além de aportes provenientes de campos como biologia, educação, temos na Agroecologia, a contribuição do campo sociológico oferecida por Toledo; González de Molina (2004), que elaboraram o conceito de metabolismo social:

El metabolismo entre la sociedad y la naturaleza ha ido variando desde la aparición de las primeras sociedades hasta la época contemporánea. En consecuencia, la primera tarea de una historia ambiental es la descubrir los primeros patrones y tendencias que van tomando estas configuraciones a lo largo del tiempo, así como la reconocer una cierta sucesión entre estadios e estabilidad de largo plazo y estadios altamente inestables de cambios bruscos y de corta duración”. E seguem afirmando que “en esta nueva perspectiva teórica, la historia ambiental se vuelve un enfoque integrador de lo social y lo ecológico porque considera a los procesos naturales y sociales como agentes activos en permanente acción recíproca (TOLEDO; GONZÁLEZ DE MOLINA, 2004, *apud* CAPORAL, 2004, p. 344).

Assim, a coevolução social, ecológica (ou sua ruptura), está vinculada à nossa forma de organização social e dependerá de como objetivaremos nossa existência nas relações na e com a natureza, bem como dependerá da maneira como nos moveremos no interior das contradições surgidas em nosso tempo.

Portanto, se buscarmos objetivar nossa existência coletivamente a partir de um enfoque agroecológico, necessitaremos construir um caminho pedagógico que contribua para a generalização dos princípios da Agroecologia, e não de “pacotes” ou formatos tecnológicos alternativos. Para tanto, são centrais os conceitos de transição agroecológica.

⁹⁹Que coaduna com a síntese elaborada por Margulis para quem “A vida não se apossa do globo por competição mas por formação de redes” (MARGULIS, *apud* CAPRA, 1996, p.185).

A transição agroecológica é um processo social e gradual, não linear, que busca manejar os agroecossistemas para que passem de um modelo de produção agroquímico a agriculturas que incorporem e recriem tecnologias de base ecológica. Para Gliessman (2000, p.61) “um agroecossistema é um local de produção agrícola compreendido como um ecossistema”.

Compreender o local de produção como um sistema é uma proposta de análise e intervenção muito diferente do enfoque técnico-científico convencional, que vê o solo como suporte físico para as plantas e enxerga os cultivos, mas não as interações ecológicas, muito menos as relações sociais e econômicas que se processam nos agroecossistemas (MONTEIRO, 2012, p.68).

Tal transformação também implica uma profunda transformação de valores e consequentemente de atitudes, dos sujeitos envolvidos no processo, constituindo-se assim num complexo processo biossociocultural.

Nesse sentido, Gliessman (2000) propõe que se planeje metodologicamente os processos de transição, de acordo com os níveis de sustentabilidade que se almejam alcançar, cujo desafio é construir estilos de agriculturas de base ecológica que se sustentem não apenas a curto, mas também a longo prazo.

Caporal (2004) formula alguns critérios através dos quais poderíamos não só considerar uma agricultura como sustentável, como também, poderiam ser utilizados na formulação de políticas públicas: baixa dependência de *inputs* comerciais; uso de recursos renováveis localmente acessíveis; utilização dos impactos benéficos ou benignos do meio ambiente local; aceitação ou tolerância das condições locais (antes que a dependência da intensa alteração ou tentativa de controle sobre o meio ambiente); manutenção a longo prazo da capacidade produtiva; preservação da diversidade biológica e cultural; utilização do conhecimento e da cultura da população local; produção de mercadorias para o consumo externo e para a exportação; otimização do sistema como um todo e não apenas o rendimento máximo de um só “produto” (ALTIERI, 2002).

Em síntese, compreendemos que no sentido profundo da transição agroecológica está a solidariedade entre gerações para a manutenção das vidas; em algum sentido, consistiria, portanto, em atualizar a capacidade de fazer o que nossos ancestrais também fizeram por nós.

Nas palavras de Maturana e Varela estaríamos assim tratando da “contínua atividade de criar um mundo por meio do processo de viver” (CAPRA, 1996, p.211). Para estes autores, a característica chave de uma rede viva é que ela produz continuamente a si mesma. Deste modo “o ser e o fazer dos sistemas vivos *são inseparáveis e esse é o seu modo específico de organização*¹⁰⁰” (CAPRA, p.136).

Nesse processo de criar um mundo através do próprio processo de viver, o desenvolvimento da linguagem desempenharia um papel crucial na medida em que não serviria apenas como meio para trocarmos ideias e projeções, mas, sobretudo serviria para aumentar a nossa capacidade de cooperar e criar mundos possíveis.

Os aportes da ecologia profunda¹⁰¹, do ecofeminismo¹⁰² e da compreensão da autopoiese como o padrão da vida estudados por Capra (1996) como constitutivos de uma tese que buscou responder o que é a vida, nos parecem fundamentais para pontilhar o que seria o núcleo inegociável da Agroecologia, na medida em que historicamente, os territórios sob gestão camponesa, indígena, feminina, autorganização coletiva, por se estruturarem mais próximos da indissociabilidade entre o ser, o fazer e o saber viver, se afastam do caráter predador presente nos (des)territórios sob gestão plena do capital.

Compreendemos que neste núcleo pode estar uma generalização formulada por Pupo (2017) que encontra vínculos nas bases da Educação Popular. O autor sugere que em Agroecologia (acrescentamos aqui também a EP),

toda proposição explicativa se construa sobre a herança da luta, enquanto construção sociocientífica camponesa e indígena, entre elas: a consciência de espécie (frente à exploração ecológica intergeracional), a consciência de classe (frente à exploração econômica intrageracional), a consciência de identidade (frente à discriminação e demais formas de exploração racial e étnica), a consciência de gênero (frente à discriminação de mulher e demais modos de exploração vinculadas ao gênero) (SEVILLA GUZMÁN, 2015; PUPO, 2017, p.246).

¹⁰⁰Grifos nossos.

¹⁰¹Se diferencia da ecologia “rasa”, antropocêntrica. Compreende o mundo não como “objetos isolados”, mas como uma rede de fenômenos interconectados e interdependentes, na qual o ser-humano é um fio particular na complexa teia da vida. Para Capra (1996), em última análise, estamos tratando de uma percepção espiritual, de conexão com “o todo”. (CAPRA, 1996, p. 26).

¹⁰²Capra compreende o ecofeminismo como uma escola especial da ecologia social, que entende o patriarcado como fonte das explorações hierárquicas, militaristas, capitalistas e industrialistas, afirmando que a exploração e subjugação da natureza caminha ao lado da exploração das mulheres, identificadas com a natureza ao longo de séculos. Uma visão ecológica da realidade teria como fonte o “conhecimento vivencial feminino” (CAPRA, 1996, p.27).

Logo, advindo das necessidades surgidas nas lutas camponesas, nasce um conhecimento que parte do diálogo de diversos tipos de conhecimentos. Segundo formula Pupo (2017), a universalidade da Agroecologia se estabelece na medida em que ela também “conforma uma área científica que tem no domínio das ontologias constitutivas, seu domínio explicativo, pois normalmente apresenta as condições necessárias à geração de suas explicações” (PUPO, 2017, p. 246).

Assim notamos que o princípio epistemológico da agroecologia reside na articulação de conhecimentos, ou seja, estamos operando na mesma base da Educação Popular.

Se refletirmos sobre as preocupações iniciais,

- da Educação popular, que na transição da década de 1950 para 1960 partiu da demanda popular dos trabalhadores e trabalhadoras por entender os problemas brasileiros, por alfabetização dos adultos e se estenderia além do campo da educação, como parte de um processo de conscientização acerca das causas da exploração e opressão a que a maioria da população estava submetida e que se propunha a compor um projeto para o país que visava reformar as estruturas da sociedade brasileira;
- da demanda atual que a Agroecologia busca responder: materializar outro modo possível de produzir e viver, partindo da agricultura, mas transbordando para além dela, contrariando o sistema orgânico do capital baseado na exploração do trabalho, através de um movimento coletivo que busca enfrentar a devastação das vidas de forma sistêmica, construindo campos do conhecimento que se elaboram como ciência;
- Notamos que se constituem como buscas no sentido de aumentar a nossa capacidade de cooperar e de nos reinventar que, portanto, trata também do aprofundamento do desenvolvimento de nossa linguagem e projeção de mundos possíveis, muito além da simples troca de ideias.

Daí que o conceito de diálogo, central para a Educação Popular e que surge como central também na Agroecologia, verificado, sobretudo na noção de “diálogo de saberes” como um processo vivo de recriação da própria Agroecologia que é, portanto, outro nexos entre tais categorias.

Os contornos do diálogo em EP se definem em *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 1987). Nesta obra, a fundamentação teórica sobre as condições nas quais ocorre o diálogo verdadeiro, sendo esse um processo dialético problematizador, nos comunica sobre a centralidade deste tipo de diálogo na educação para a libertação. Tal libertação não é etérea; para Freire, trata-se de nos libertarmos das causas das situações de exploração e opressão. Assim, a palavra verdadeira, que emerge desse diálogo, tem o sentido de dizer e fazer o mundo, como alerta Zitkoski (1990):

nessa perspectiva, o diálogo é a força que impulsiona o pensar crítico-problematizador em relação à condição humana no mundo. Através do diálogo podemos dizer o mundo segundo nosso modo de ver. Além disso, o diálogo implica uma práxis social, que é o compromisso entre a palavra dita e nossa ação humanizadora. Essa possibilidade abre caminhos para repensar a vida em sociedade, discutir sobre nosso ethos cultural, sobre nossa educação, a linguagem que praticamos e a possibilidade de agirmos de outro modo de ser, que transforme o mundo que nos cerca (p.140).

Ao pesquisar o conceito de diálogo em Paulo Freire a partir das obras *Pedagogia do Oprimido* e *Pedagogia da Esperança*, escritas com intervalo de 22 anos, Galli (2015), afirma que a perspectiva do conceito se amplia, uma vez que ele deixa de ser um elemento promotor de transformação e “passa a ser o centro da própria transformação” (GALLI, 2015, p. 141). Sendo assim, cai a ideia de transferir conhecimento – e o cientista tem a oportunidade de se desalienar, na medida em que é capaz de gerir suas descobertas e testar os resultados práticos que dela derivam em diálogo com os protagonistas que verão seu alcance.

Para este autor, o aspecto central para a transformação desloca-se para as relações dialógicas. A transformação é proporcionada então pelas relações dialógicas que os sujeitos estabelecem entre si e com o mundo; é nesse sentido que as pessoas em diálogo se transformam e transformam o mundo dialeticamente. Na *Pedagogia da Esperança*, somam-se como novos elementos constitutivos do diálogo¹⁰³ a perspectiva democrática, a perspectiva da diversidade e o silêncio. “Já o reconhecimento das outras pessoas como seres possíveis de transformarem-se, de aprenderem e de juntas movimentarem-se para a transformação” (GALLI, 2015, p. 142) não se alteram nas duas obras.

¹⁰³Em *Pedagogia do Oprimido*, tais elementos eram sintetizados como amor, fé, confiança, humildade, esperança e pensamento crítico (FREIRE, 1987).

Além da ampliação da perspectiva de diálogo, destacamos em Pedagogia da Esperança a noção de unidade na diversidade. Para Freire, a diversidade na qual vivemos alimenta nossas experiências, operando transformações em nós mesmos e nos dão novos subsídios na busca por ser mais:

As chamadas minorias, por exemplo, precisam reconhecer que, no fundo, elas são a maioria. *O caminho* para assumir-se como maioria está em *trabalhar as semelhanças entre si e não só as diferenças* e assim criar a unidade na diversidade, fora da qual não vejo como aperfeiçoar-se e até como construir-se uma *democracia substantiva, radical* (FREIRE [1992], 2008, p. 154).

Parece-nos que, após quase vinte anos desta formulação de Freire, os inegáveis avanços no reconhecimento das diferenças, em que pesem todos os esforços empreendidos pelos sujeitos individuais e coletivos, ainda se mostram insuficientes no campo da reparação e reconhecimento de direitos historicamente negados às maiorias minorizadas. Igualmente, a construção da unidade como um caminho para nos assumirmos como maioria é um tema que se mostra relevante na atualidade e que por isso, também é necessário que seja incorporado ao processo de diálogo de saberes, constitutivo da Agroecologia. Uma das organizações que têm buscado a unidade na diversidade é a Coordenadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC), uma representação continental de “La Via Campesina” (LVC)¹⁰⁴.

Ao sistematizarem alguns aporte de La Via Campesina (LVC) e da Coordenadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) acerca da pedagogia camponesa, Barbosa e Rosset (2017) afirmam que, na atualidade dos conflitos agrários no contexto da AL, a agroecologia é assumida pelas organizações camponesas, indígenas e operárias como posicionamento político, constituindo-se como princípio e um caminho para a emancipação humana.

Entende-se que a Agroecologia aflora como uma “necessidade histórica” no continente, tal qual a Educação Popular se constituíra, como observamos a partir da centralidade que os processos de educação política ocupam em ambas as situações.

Tais organizações a que se referem os autores entendem “a *centralidade da formação política de base*”¹⁰⁵ como um processo que articula uma percepção de educação e pedagogia em

¹⁰⁴Ver: <https://viacampesina.org/es/>. Acesso em 12/05/2021.

¹⁰⁵Grifos nossos.

sua totalidade, isto é, na visão da vitalidade que adquire o processo educativo para consolidar um projeto político” (BARBOSA; ROSSET, 2017, p. 720).

A CLOC concebe a Agroecologia no “contexto das disputas territoriais”, com a afirmação:

Estamos luchando para defender y recuperar nuestra tierra y territorios para preservar nuestra forma de vida, nuestras comunidades y nuestra cultura [...] porque la agricultura campesina agroecológica que practiquemos en ellos es pieza en la construcción de la soberanía alimentaria, y es la primera línea en nuestra defensa de la Madre Tierra [...] Y estamos comprometidos para recuperar nuestros saberes ancestrales de la agricultura y apropiar los elementos de agroecología (que de hecho proviene en gran parte de nuestro conocimiento acumulado), para que podamos producir en armonía con, y cuidando a, nuestra Madre Tierra. El nuestro es el “modelo de la vida”, del campo con campesinos y campesinas, de comunidades rurales con familias, de territorios con árboles y bosques, montañas, lagos, ríos y costas, y está en fuerte oposición con el “modelo de la muerte,” corporativo, de agricultura sin campesinos ni familias, de monocultivos industriales, de áreas rurales sin árboles, de desiertos verdes y tierras envenenadas con agrotóxicos y transgénicos. Estamos activamente confrontando al capital y al agronegocio, disputando tierra y territorio con ellos. (LVC, 2013, *apud* BARBOSA; ROSSET, 2017, p. 708).

A partir desta abordagem os autores organizam três categorias nas quais podemos considerar que as organizações da CLOC se articulam, que se definem de acordo com epistemes particulares articuladas às suas lutas no campo político, que também conformam suas identidades. Nesse sentido, os autores consideram que a visão coletiva que se tem da agroecologia na CLOC, “é produto de um processo contínuo de Diálogo de Saberes”, sendo este definido como:

La construcción colectiva de significación emergente, basada en diálogo establecido entre personas o pueblos cuyas experiencias, cosmovisiones y cuando enfrentan los nuevos desafíos comunes de un mundo cambiante. Dicho diálogo se apoya en el intercambio entre las diferencias y en la reflexión colectiva. A menudo, ello propicia la re-contextualización y la re-significación, lo cual da lugar a saberes y significados emergentes, que se relacionan con historias, tradiciones, territorialidades, experiencias, procesos y acciones de los distintos pueblos. Las nuevas y colectivas comprensiones, significados y saberes, pueden llegar a constituir la base para acciones de resistencia colectivas, y para la construcción de procesos colectivos nuevos. (MARTÍNEZ-TORRES & ROSSET, 2014, p. 982 *apud* BARBOSA; ROSSET, 2017, p. 708).

Para compreendermos este diálogo de saberes em movimento, faz-se importante mirarmos as três categorias sistematizadas pelos autores, que se definem a partir das epistemes.

As organizações mais habituais são aquelas “que assumem identidade camponesa e centram suas ações em famílias que estão vinculadas entre si por um modo de vida e uma maneira específica de produção de alimentos” (p.709), tanto para autoconsumo quanto para serem vendidos. O segundo tipo de organização são aquelas que se articulam para defender sua cosmovisão a partir da identidade indígena, frequentemente ligada à luta pela defesa do território, cultura e autonomia. A terceira forma de organização são aquelas cuja identidade se articula em torno da noção “proletária rural”, que organizam os “sem-terra” para ocuparem terras que não estejam cumprindo sua função social. Segundo os autores, “Os dois últimos tipos tendem a ser mais radicais do que as organizações camponesas tradicionais, sobretudo em seu posicionamento político antissistêmico” (BARBOSA; ROSSET, 2017, p.709).

Neste conjunto de organizações, a convergência em torno da agroecologia se daria em torno da defesa da soberania alimentar como princípio para a emancipação humana, esta seria sua natureza ontológica. No entanto, as unidades básicas de organização, bem como a circularidade dos conhecimentos envolvidos se dão de modos distintos.

As organizações indígenas têm como unidade básica a própria comunidade, na qual o diálogo acerca da agroecologia se daria em assembleias comunitárias¹⁰⁶; no caso das organizações camponesas, a unidade básica de organização nos territórios são as famílias. Nesse caso, os autores consideram que os saberes agroecológicos se constroem a partir de uma “metodologia de transmissão horizontal do conhecimento” (BARBOSA; ROSSET, 2017, p. 709). Por fim, nas organizações proletárias, tem-se como unidade básica de organização o coletivo (sejam eles de trabalhadores, de núcleos de famílias, de mulheres, de jovens, entre tantos tipos). Nesse caso,

a agroecologia se baseia no postulado teórico-empírico da “ciência ocidental”, em uma conjugação da abordagem científica com a empírica, com a transmissão dos conhecimentos desenvolvidos na sala de aula (seja na educação formal, seja na

¹⁰⁶E tem como principais características gerais: “apresentam sistemas agrícolas tradicionais, altamente diversificados, em lotes pequenos, em torno dos quais certas práticas estão baseadas nos calendários tradicionais, inspirados no *cosmos* e nas práticas de produção agrícola ancestrais. Essas vivências, transmitidas de uma geração a outra por milênios, primam pela cosmovisão como referente epistêmico e político na defesa do território como espaço de vida, de um *ethos* identitário e de uma relação visceral com a Mãe-Terra” (BARBOSA; ROSSET, 2017, p. 709).

formação política). Portanto, almeja-se que os jovens sejam capacitados com matérias técnicas para que, como “técnicos”, apoiem as suas famílias, os assentamentos, comunidades e organizações na sua transição agroecológica (BARBOSA; ROSSET, 2017, p.710).

Podemos considerar que o curso de Residência Agrária Jovem da Paraíba (RAJ-PB), sementeira desta pesquisa, é resultado de um esforço coletivo envolvendo organizações camponesas e instituições parceiras que se inserem neste contexto geral acima citado, contribuindo para que os territórios nos quais os jovens estavam inseridos se transformassem em “territórios de transição agroecológica”.

Observando distintos processos de transição agroecológica e de circularidade dos conhecimentos agroecológicos (ou, diálogo de saberes), a LVC e a CLOC desenvolveram o que Barbosa e Rosset (2017, p.712) formulam como “Pedagogia Camponesa Agroecológica” (em cujos alicerces se encontram nexos com a EP, conforme demonstramos), quem tem em suas bases as seguintes perspectivas pedagógicas¹⁰⁷: “Pedagogia da Milpa¹⁰⁸”, “Pedagogia do Exemplo” e “Pedagogia do Movimento”.

É a partir do Diálogo de Saberes que as experiências educativas recentes no caminho da transição agroecológica conseguem produzir novas sínteses que recuperam e reconstroem elementos presentes em cada uma destas pedagogias.

É nesse sentido, que o diálogo entre gerações camponesas investigado nesta pesquisa, pressupõe que o pensar juntos produz saltos de qualidade. Portanto, não é aqui o diálogo romantizado ou ensimesmado. Na Educação popular, o diálogo é essencialmente investigativo, e tem um ou mais propósitos. Assim, um diálogo entre gerações camponesas na trilha da Agroecologia pode nos ajudar a perceber o que a humanidade e a desumanidade já criaram e nas mãos de quem estão os meios de criação. Para nós, isso é estar no cerne da Educação Popular e demonstrar o vínculo orgânico entre a Educação Popular e a Agroecologia.

Os jovens sujeitos desta pesquisa estão produzindo alimentos saudáveis em suas comunidades e repensando as relações ser humano-trabalho-natureza. Na mesma comunidade, existem senhores e senhoras que resistiram a ostensivos processos de expropriação de

¹⁰⁷Retomaremos alguns elementos de cada perspectiva nos próximos capítulos, relacionando-os com os achados da pesquisa em campo.

¹⁰⁸“A palavra milpa deriva da língua náhuatl: mili (parcela plantada) e pan (em cima). Consiste em um agroecossistema mesoamericano destinado ao plantio de várias culturas produtivas, muito presentes nas comunidades indígenas e camponesas da América Central e do México” (BARBOSA; ROSSET, 2017, p. 721).

conhecimentos sobre a natureza e que também estão produzindo alimentos saudáveis. Como estes sujeitos dialogam? Quais são as novas sínteses produzidas nesse processo de ensino e aprendizagem, mediados pelo trabalho?

Para Gonçalves (2019) um dos principais achados das fronteiras da ação na Educação Popular e que consideramos um nexos com a Agroecologia, está na “importância de compreender diferentes possibilidades da conexão mãos e cérebro, da versatilidade do corpo humano como recurso estratégico por excelência, criador de cultura, a serviço dos não ou pouco escolarizados” (p.111).

Assim, compreendemos que este trabalho trata também do corpo-humano como nosso principal recurso-estratégico e é sob essa ótica que estivemos juntos (presencial e virtualmente) com os sujeitos desta pesquisa, observando que na relação Educação popular e Agroecologia, ambas se provocam e se conectam.

Essa conexão diz muito também sobre os mediadores do saber¹⁰⁹. Afinal, se a Educação Popular, afeita à política, existe desde a década de 1950 e as contradições do nosso modelo agrário hegemônico que hoje explodem já estavam presentes no referido período, por que a Agroecologia como um motor da EP, demorou a se impor? Consideramos o desenvolvimento da Agroecologia como um movimento “tardio”, mas que chega com força.

A EP, em sua fase inicial, de alguma maneira, propunha-se a levar os sujeitos populares a entenderem os problemas brasileiros, e a partir disso, terem acesso ao saber escolar, à alfabetização, com objetivo de instrumentalizar-se para lutar pelo país e para terem o direito ao voto. E a escola, historicamente no Brasil, é um lugar onde os mediadores conhecem bem, sentem-se à vontade, foram na escola que se forjaram como sujeitos que acessam saberes relevantes. Já na Agroecologia, notamos uma inversão; os camponeses são mais “senhores e senhoras de si”, relacionam-se com o espaço da Agroecologia por excelência, a terra; no campo se sentem mais à vontade que os mediadores do saber.

Através desta inversão, a Agroecologia dá sentido novo à Educação Popular, em uma relação dialética na qual a Educação Popular “empresta” sua maturidade, aponta limites a partir da sua experiência histórica, e ao mesmo tempo, é “rejuvenescida” pela Agroecologia.

¹⁰⁹Retomaremos esta questão do capítulo 4.

Esta abre um diálogo mais autêntico para a EP, pois a experimentação das possibilidades agroecológicas desloca os movimentos dos resultados mais abstratos para resultados também palpáveis, fortalecendo seu caráter praxístico (CALADO, 2014), à medida em que potencializa sua dimensão prática, apresentando resultados bastante concretos e vitais, como produzir nossa comida e nossa água (a partir da recuperação das nascentes dos rios).

Na origem da Educação Popular encontrava-se a insatisfação com a pedagogia da época. Os sujeitos envolvidos na construção de um projeto para o país assumiram a necessidade de construir outra pedagogia e para tal, precisaram conhecer a fundo a realidade das vidas, através do diálogo e da investigação, criando os círculos de cultura. Consideramos que a Agroecologia também faz isso hoje e atualiza essa relação em alguma medida. A EP ganhou força, vigor, cresceu, também porque criou um sistema (chamado de método por alguns) que aproximou os mediadores e a própria pedagogia do povo, circulou, obrigou o estranhamento, produziu sínteses, destacou diferenças de abordagem a serem respeitadas.

Assim consideramos que a construção da Agroecologia não pode perder de vista esse “embrenhamento” do ponto de vista do conhecimento, fazer um movimento incorporado da EP, estando atenta aos movimentos operados em seu entorno pela hegemonia, que muitas vezes tende a aprisionar processos criativos, vitais, contra-hegemônicos. Consideramos então, que o curso de Residência Agrária Jovem-PB fora uma experiência que caminhou nesse (contra) sentido.

Neste capítulo, relacionamos Educação Popular à Agroecologia, categorias fundantes em nosso trabalho, buscando suas bases comuns e principalmente, estabelecendo nexos sócio-históricos entre elas.

Em suas bases comuns (entre as quais nos movimentamos neste trabalho), na especificidade brasileira, destacamos: a luta pela terra e defesa de territórios, as contradições sociais, o elogio à circularidade cultural¹¹⁰ e à articulação de conhecimentos através de relações dialógicas. Os nexos aqui elaborados compõem o pano de fundo desta pesquisa e nos acompanharão nos próximos capítulos do texto.

¹¹⁰Tal conceito será aprofundado no quarto capítulo.

Para concluir este capítulo gostaria de compartilhar com o leitor uma questão que ficou cada vez mais latente em nossa conjuntura nacional e que me acompanhou¹¹¹ durante toda a realização da pesquisa e, sobretudo, no período (pandêmico) da escrita do texto. Se não tem uma relação direta com a pergunta central desta pesquisa, tem íntima relação com o que se desenha em forma de desafio contemporâneo tanto no campo da Educação Popular quanto da Agroecologia.

É trabalho constitutivo destes campos, estabelecer a relação entre a curiosidade espontânea e a curiosidade científica. Assim como também é próprio de tais campos, almejar a “inversão de sinais” na ciência, apontar as complexidades sociais de seu desenvolvimento histórico, posto que não se faça ciência fora da sociedade e fora da história, ou seja, a mesma não está isenta de contradições, não se constrói numa linha ascendente, não se faz sem tensões ou mesmo rupturas.

Em outras palavras, éramos nós que questionávamos a ciência, é do nosso “DNA”, nos conforma desde os tempos embrionários de tais sínteses-força. E agora, em tempos de massificação da “anticiência”, do ponto de vista dos processos educativos, quais serão os rebatimentos?

Como faremos para, por exemplo, comunicar de forma eficiente sobre a importância das plantas medicinais e dos fundamentos das soluções presentes nas comunidades que buscam autonomia em relação às corporações dos fármacos, quando um governo com aspirações neofascistas e grande aparato digital se apropria de nossas pautas para difundir sua política necrófila, de combate ao científico diante da pandemia?

Como faremos para que a nossa palavra e pronunciamento de mundo amparado em fundamentos que buscam a preservação das vidas não seja reduzida a “só mais uma opinião”, tão ou menos relevante quanto a receita de água com limão que “circula no zap” como forma de curar a Covid-19?

Como manteremos o diálogo vivo, nos sentidos aqui expostos, quando o elemento deletério presente com quem se busca interlocução é justamente o não-diálogo, o dogma?

¹¹¹Talvez “angustiou” fosse mais verídico. Mas de fato se estabeleceu como curiosidade epistêmica, desafiadora, ainda que tenha nascido da nossa capacidade humana de nos indignarmos.

Tais questões não nos parecem conjunturais, mas epocais, como nos ensinou Freire¹¹².

Talvez, mais do que nunca, para manter o ciclo da vida, necessitaremos realizar uma espécie de recuo civilizatório em busca do fundo cultural “que restou”, das sementes que lá estão, ainda por brotar... que poderão fornecer-nos elementos para, coletivamente, enfrentarmos tais temas. Sem perder a *esperança*. Para nós, é nela que mora o nexo principal dentre os outros que buscamos aqui estabelecer.

¹¹²“Para Paulo Freire dentro dos contextos históricos temos problemáticas, temáticas que sintetizam as preocupações mais amplas daquele determinado momento, e concentram as ações do Estado e da Sociedade em torno dos mesmos, no momento atual, vivemos uma questão epocal, que interfere em todas as dimensões coletivas e individuais da sociedade” (SOCORRO SILVA, 2020). Ver: EDUQUE COMO PAULO FREIRE: como acordar e recordar a humanização do ser humano em tempos de pandemia. Disponível em: <http://www.enfoc.org.br/noticias/detail/721>. Acesso em 10/09/2020.

3. JOVENS CAMPONESES E CAMPONESES EXPERIENTES? O LUGAR DE VIVÊNCIA E O LUGAR DA ESPERANÇA NA RELAÇÃO ENTRE OS SUJEITOS DA PESQUISA

3.1 Breves considerações sobre o binômio campo-cidade

As reflexões presentes neste tópico foram motivadas por um diálogo que tive com uma das senhoras responsáveis pelo preparo das refeições durante o curso da RAJ-PB. Essa senhora vivia em um assentamento rural, e na ocasião me perguntou se eu não considerava aqueles jovens camponeses do curso “urbanos demais”. Eu sorri e quis entender o porquê de tal indagação. Ela me explicou.

Era porque, no intervalo das aulas no tempo-escola, a maioria dos estudantes “ficavam no celular e na internet”, ou porque alguns deles, durante os trabalhos práticos nos mutirões, não demonstravam intimidade com instrumentos de trabalho como enxadas. Mais surpresa ainda ficou esta senhora quando soube que duas jovens estavam se namorando: “esses jovens não são muito camponeses não...”, me dizia intrigada.

Definir o quanto um jovem é camponês ou urbano é tão complexo quanto a própria definição de campo-cidade no contexto brasileiro. Ruy Moreira (2005) afirma que existe no contexto brasileiro uma forma histórica própria com que originam a cidade e o campo no Brasil.

O que define essa forma própria específica é o caráter agro-mercantil-exportador inicial da sociedade brasileira, ou seja, a instalação de uma economia vinculada ao processo de acumulação primitiva da Europa.

A economia tem uma raiz rural, mas é a natureza mercantil e exportadora que confere a este rural sua especificidade, impregnando-a de uma cultura que respira e referencia-se em valores mercantis e externos. Há uma espécie de cosmopolitismo nesse rural, que a faz um mesmo quadro com a cidade. É esta assim uma cidade de um mundo de economia rural, mas um rural de cultura mercantil (...) uma cidade que expressa uma economia agro-mercantil-exportadora e assim povoada e constituída por uma elite organizadora de uma economia rural com os olhos no mercado e valores externos onde este é determinado e se localiza (MOREIRA, 2005, não paginado).

A cidade no Brasil seria então fruto de uma ambiguidade por ser o centro político do mundo rural “sem que cumpra uma função propriamente econômica dentro de um todo voltado para a acumulação do capital e o mercado externo”. Diferentemente da origem das cidades europeias, a cidade no Brasil não nasce das necessidades internas da divisão territorial do trabalho da sociedade rural;

Trata-se de uma cidade efeito de uma ação que vem de fora e ao mesmo tempo pertence uma organização social e econômica que localmente por meio dela entroniza o de dentro e o de fora, dela fazendo a um só tempo rural e urbano, ambigualmente. Daí, cidade de conquista e de comando sobre o “campo” (MOREIRA, 2005, não paginado).

Na colonização, o centro de poder português reparte o território em comarcas, o que futuramente se transformaria nos municípios; constituem-se as cidades como sede das comarcas e nelas instituem-se câmaras que abrigam a representação política da elite fundiária, estrutura essa que dá origem à bancada ruralista.

Para Moreira, essa bancada presente em diversas escalas (dos municípios ao senado) é fruto, portanto, da Lei das Sesmarias e do casamento espúrio entre terra, território e Estado (em todos os seus poderes; executivo, legislativo e judiciário). No Brasil, quem controla a terra, controla o território, que controla o Estado.

Mesmo com todas as transformações advindas da divisão capitalista do trabalho no campo, nas quais ao longo do século XIX a elite rural se tornou gestora de um Estado Nação ao mesmo tempo em que a cidade se apartou do campo para abrigar a indústria e o setor terciário, demandados pelo próprio modelo de agro-exportação, e mesmo com a (muito lenta e complexa) transição de uma economia de base agro-mercantil-exportadora para urbano-industrial, manteve-se de maneira geral “a reafirmação da cidade-sede do poder político da elite rural municipal, a cidade do poder agrário local que a sociedade industrial moderna herda do colonial-escravismo” (MOREIRA, 2005, não paginado).

Em síntese, ainda que tenham ocorrido significativas transformações advindas da evolução industrial, “a cidade no Brasil permanece fato da política” (MOREIRA, 2005). A cidade ainda é definida por ser “sede de município”, independente de seu tamanho ou tipo de atividade predominante na população.

Além desta especificidade de origem secular, o autor identifica outra peculiaridade do caso brasileiro e destaca o papel da mídia;

Mesmo com todo simbolismo dos produtos vindos do mercado e inteiramente descolados dos modos de vida e cultura locais, a sociedade de consumo levada ao campo pela mídia não afeta o caráter rural que o processo originário empresta às cidades, estabelecendo-se entre a mídia e o poder municipal uma simbiose de reforço recíproco que pouco foi até hoje investigado.

Certamente que o mundo industrial, urbano e cada vez mais globalizado que a mídia leva ao campo, transformado num universo de indústrias e pequenas e médias cidades, altera seus modos de vida nos hábitos de uma cultura urbana. Dos novos hábitos de consumo ao plano da renovação dos quadros políticos, passa o campo por uma incrível metamorfose.

O campo se urbaniza, mas os hábitos da antiga cultura rural permanecem arraigados por trás das cidades em que ele se transforma. Poucas dessas cidades não permanecem controladas por famílias tradicionais do passado, que a ela fornecem seus quadros políticos e administrativos de referência. Há uma nítida relação simbiótica (MOREIRA, 2005, não paginado).

Diante deste cenário, se repensássemos ou atualizássemos os tão antigos critérios (que se mantêm políticos) para redefinir o conceito de cidade no contexto brasileiro, muitas cidades talvez deixassem de assim serem consideradas.

Em outras palavras, utilizando a lógica da senhora cozinheira mencionada neste tópico, “nossas cidades talvez não sejam tão cidades não”. Por consequência, os jovens urbanos também não seriam tão urbanos como se pensa.

Ao acrescentar o poder da mídia como elemento importante para compreendermos aspectos da relação campo-cidade desde a sua formação no Brasil, Moreira (2005) fornece pistas importantes para pensarmos sobre a relação entre camponeses jovens, talvez mais sensíveis aos efeitos midiáticos, e camponeses experientes.

Moreira (2006) ao refletir sobre a atualidade do imperialismo a partir da especificidade brasileira, afirma que a partilha de nosso território originada no colonialismo é incorporada por uma nova forma de imperialismo. Esta nova forma não se dá apenas através de Estados Nacionais e do uso da força militar. Estaríamos vivendo o imperialismo de grandes corporações como donas de territórios, comportando-se como latifundiárias.

Assim, para lidar com os desafios que surgem com essa reconfiguração, o campesinato brasileiro, que surge nas entranhas do poder colonial, deve ser compreendido hoje como uma “classe territorial”, cuja essência não está apenas no tipo de trabalho que realiza, mas no quanto os grupos que compõem essa classe (como quilombolas, indígenas, assentado, acampados,

ribeirinhas, caiçaras, entre outros) resistirão ao poder das empresas agora territorializadas ou serão por elas incorporadas.

Seguindo o diálogo com a senhora camponesa cozinheira, neste conceito “ampliado” de campesinato que nosso tempo exige, o foco de existência estaria menos no quanto esse camponês lida bem com a enxada, com sua orientação sexual ou com sua disposição para utilização do celular e internet; sua sobrevivência dependerá mais da capacidade de auto-organização desta classe para lidar com a tentativa de incorporação das empresas, seja através do assédio para venda de suas terras, seja diretamente como mão-de-obra, seja com refinadas estratégias de expropriação de seus conhecimentos sobre a natureza, através de programas educativos¹¹³.

A fala dessa senhora representa uma visão dicotômica também presente na perspectiva da educação rural; tal perspectiva de educação é baseada na “lógica da cidade”, que reafirma tal dicotomia (campo-cidade), associando o campo às noções de atrasado, ingênuo, inculto e que termina por estimular os jovens à migração, uma vez que o reforço dessa dicotomia provoca em tais jovens um sentimento de vergonha ou mesmo menosprezo a tudo que é associado ao mundo rural (BARBOSA; ROSSET, 2017).

É justamente para questionar a “contradição inventada campo-cidade” (CALDART, 2008), que iniciativas com a RAJ surgem no âmbito da educação do campo, a fim de construir um conhecimento vinculado ao fortalecimento e à ressignificação da identidade camponesa e indígena, valorizando as sociabilidades construídas nas realidades dos acampamentos, assentamentos e comunidades rurais, bem como na base produtiva presente na agricultura agroecológica praticada em tais territórios. Tais jovens, ao participarem de tais processos educativos, também ressignificam para si e para os que os observam, o imaginário historicamente construído em torno de quem vive ou “vem do” campo e da cidade.

Uma ideia que auxilia o entendimento do processo de formação espacial brasileira é o conceito de “contraespaço” (trabalhado com a noção de espaço) desenvolvido por Ruy Moreira (2014) para compreender as contradições intrínsecas ao processo histórico de organização do território do Brasil, marcado por conflitos que revelam o descontentamento com a ordem sócio-territorial hegemônica.

¹¹³Ver trabalho de Araújo (2015) sobre as estratégias de dominação deste tipo de empresa territorializada.

Desta forma, a noção de espaço se articula à idéia de arranjo espacial determinados pela classe dominante como necessários à reprodução da ordem e do regime de acumulação operado por tais grupos. Os contraespaços seriam, portanto, a maneira com que os sujeitos populares, que não se subordinaram totalmente à racionalidade dominante, se apropriam e reorganizam os territórios.

Segundo o autor, os movimentos que se organizaram em territórios de resistência a fim de contestarem a ordem social vigente se constituíram como contraespaços, a exemplo das experiências históricas dos quilombos ou das revoltas populares como a do Contestado, e dos Cabanos. Como já afirmamos, o lastro de resistências do continente é vasto.

Para Moreira (2014),

hoje “são várias as formas como estes [contraespaços] se expressam”, muitas das vezes buscando a “(...) defesa dos modos de sociabilidade até então preservados nos velhos nichos de assentamento (...)”, de onde determinados grupos sociais são removidos “(...) a contrapelo da espacialidade das grandes empresas, agora fomentadas na marcha expansiva da acumulação rentista”. Contemporaneamente os contraespaços assumem distintas feições, sendo que no campo, podem ser apreendidos através das “(...) movimentações das comunidades que aparecem barrando o caminho expansivo da intervenção territorial do agronegócio”, e nas cidades, através das “(...) formas emergentes de economia popular, ora designadas de economia dos setores populares e ora de economia solidária, voltadas ao estabelecimento de uma modalidade autogestionária de economia, controlada pelos de baixo” (p. 24)” (MOREIRA, *apud* NASCIMENTO JR, 2016, p.242).

Nesse sentido, é que também compreendemos como contraespaços os territórios (em geral, localizados nas áreas rurais, mas não apenas) em transição agroecológica, animados por sujeitos com quem trabalhamos nesta pesquisa, bem como as articulações necessárias à transição realizadas em conjunto com os povos que vivem nas cidades. Mais do que definirmos o quão camponês são tais jovens da RAJ, importa farejarmos os potenciais contraespaços por eles organizados. Assim, o próprio curso para nós se constituiu como um contraespaço no território das Universidades, ainda que este tenha acontecido majoritariamente fora delas, a exemplo do Centro de Formação Elizabeth e João Pedro Teixeira em Lagoa Seca-PB (onde a maioria das aulas aconteceram) e das comunidades onde viviam tal juventude.

Couto (2011) ao investigar a ruralidade africana, percebeu que compreender o sentido rururbano passa por entender não só onde a pessoa habita, mas também onde mora o imaginário

e os sonhos dessa pessoa. Tal autor, que viajou pelo sul de Moçambique em busca de histórias míticas sobre o mar, nos revela que na realidade, o que encontrara em sua viagem não fora pescadores, no sentido que ele imaginara encontrar; ele encontrou os “lavradores do mar”.

O autor notou que os habitantes da zona costeira haviam chegado muito recentemente ao litoral, ou seja, tratam-se de agricultores e de pastores que foram empurrados do interior das savanas para o litoral; assim, a cultura e o imaginário dos novos pescadores pertenciam à terra e não ainda, ao mar. Disso decorria por exemplo que os territórios de coleta de marisco eram parcelados, como faziam na lida agrícola. Ou que em suas línguas não havia palavras que correspondessem a barco¹¹⁴. Os sonhos destes “lavradores que agora colhem no mar” ainda moravam em terra, cujos deuses “viajam pela chuva”. Conversavam sobre sementes e frutos, e ainda não sobre peixes e mariscos.

Uma das jovens com quem dialogo nesta pesquisa me conta sobre como é quando seu tio, que atualmente é porteiro em São Paulo, vem eventualmente visitar a família:

“É... eles vem de férias e continuam aqui trabalhando... Até o meu padrinho é o mais velho, é igual com a minha mãe, eles são os mais velhos da família (...), *eles, quando se veem, os dois se juntam e as conversas deles é tudo da agricultura. Eu digo: “não, nem parece que o senhor passou dezenove anos lá, vinte anos”...* é uma realidade que eu fico pensando... *E a vontade dele é vim morar aqui*, comprar uma terra e vim morar aqui. No caso, os sonhos dele foram partidos na adolescência e na juventude foram tirados pra ir trabalhar fora... No caso, eles não tiveram a oportunidade que hoje os jovens tem, de ter o acesso, de ter algum apoio... porque a gente tem os projetos de fundos rotativos solidários que dá uma força pra os jovens terem seus animais, para tá criando ali não só os [animais] dos pais e dizer: “ah, filho isso aí é seu, mas quando vende, aí sua renda é dele”. Não... hoje o jovem tem suas galinhas, suas ovelhas que são deles mesmo e eles tem uma renda tirando da própria propriedade e não perdendo totalmente a visão do que é agroecologia, *do seu espaço como da sua vivência*” (Jovem A., 2019)

Se pensarmos que como humanidade chegamos muito recentemente à cidade, percebemos que muitas vezes também fomos empurrados até lá. Essa característica é constitutiva na formação de nosso campesinato-“urbanesinato” brasileiro. Onde residem os nossos sonhos? Qual território buscamos quando temos tempo-livre? Onde, em qual lugar estamos quando fazemos projeções em busca de felicidade?

¹¹⁴O mesmo ocorre com o oceano, que é chamado de “lugar grande”, assim como jogar a rede de pesca é chamado de “peneirar a água”.

Na dialética das relações campo-cidade, observamos que o processo de migração ocorre no sentido inverso também. Nesta pesquisa, pudemos dialogar tanto com senhores e senhoras que não se ajustaram à cidade, que não se reconheciam naquela relação e retornaram para o trabalho na roça, quanto com jovem que fora para cidade por conta da violência em áreas da zona rural onde a segurança pública não está presente, mas que sonha retornar para o sítio. Vejamos:

“Meu *sonho*, assim, ele ainda continua... Quando eu casei, até tenho [escrito] na carta da juventude essa mesma coisa, porque *vai ser até eu conseguir*...- eu posso tá velhinha, bem velhinha, mas um dia eu consigo – é morar no sítio e ter meu próprio lugar, pra eu dizer isso aqui é meu. Eu tô no espaço da minha mãe, eu sei que lá também é meu um pouco, mas não é meu, meu... dizer aqui é meu e eu posso, né? Meu sonho era construir minha casa no sítio, mas foi interrompido. Por causa da violência acabei construindo na cidade, e assim... a gente quer que os nossos filhos tenham as mesmas coisas que a gente cresceu, foi trazendo. *E eu queria que a minha filha fosse criada no sítio*, num espaço que ela pudesse *valorizar a terra, valorizar cada detalhe do campo*, valorizar em si a agroecologia, mas isso não foi possível... mas assim eu tento fazer o máximo que eu posso, levar ela pro sítio comigo, a gente cuidar dos animais juntas, cuidar das plantas, cuidar das hortaliças... mas é outra vivência você tá lá no dia a dia. Você morar lá, ter aquele cheiro da terra, eu acho que esse é um dos meus maiores sonhos que eu ainda vou conseguir, ter meu próprio espaço e *morar na agricultura*.” (Jovem A., 2019)

“Eu mesma fui uma jovem que *fui expulsa do campo* devido a questão de violência (...)quando que você diz assim, tipo: eu saí do campo... faz quatro anos, fez quatro anos esse mês que a gente saiu e eu me lembro como se fosse hoje a questão... eu saí eu disse pra mãe: “não chore, vamos sair de cabeça em pé porque a gente... a gente não sabe o que ia acontecer com a gente, mas vamos sair com a cabeça em pé, a gente não vai mostrar pras pessoas que a gente saiu fraco”... mas é que não dava mesmo pra a gente ficar, porque até então o meu pai é feirante e ele vinha pra feira... ele saía de casa quatro horas, quatro e meia da manhã, e só ficava eu, minha mãe, meus irmãos mais novos, então era perigoso no canto que a gente morava. E, e aí quando a gente veio, em uma semana, foi assim, uma semana que a gente mudou e quando a gente chegou pra morar, eu sei que todo dia eu perguntava: “*mãe, é um pesadelo?*” Fiquei uma semana assim, eu chegava e não acreditava ali onde eu tava, passei uma semana chorando... até hoje mesmo se tem alguma coisa assim, eu não consigo... tem o vídeo da juventude. Se eu disser a você que eu consigo ver aquilo, se eu consigo falar aquilo sem que eu esteja chorando por dentro e até chorando por fora, eu não consigo, porque é uma marca que ficou em mim...Mas apesar de eu ter saído do campo, o campo não saiu de mim...então é por isso que eu trago...a questão do curso mesmo [de graduação], eu disse: “pra que eu vou colocar mesmo?”...coloquei Agroecologia.”(Jovem S., 2019)

“Eu cresci mesmo trabalhando na roça... a gente era assim: pela manhã a gente ia pra o roçado, quase todo mundo estudava à tarde, e então a gente saía logo cedo, de onze horas a gente subia, que era um sítio perto da cidade e a gente subia trazendo feijão na cabeça, trazendo jerimum, batata doce, mas nós subia pra casa pra ir pra escola. Então, *nós tinha um trabalho na roça, mas morava na cidade (...) era cidade pequena também né*... Então a gente cresceu com essa ideia de estudar e arrumar

emprego fora da cidade, eu acho que eu mudei a ideia a partir do momento que eu casei e construí uma família. Foi aí que vi que a cidade não era um lugar de criar crianças, que o lugar de criar crianças era o sítio; então, pra nós, aquele era o melhor espaço porque eram crianças livres que brincavam e a gente não se preocupava. Então, assim, a rua... a gente quando vinha pra rua eu percebia muito as crianças presas ali dentro de casa, não tinha espaço pra brincar, eram crianças que, na época, eu lembro do meu filho mais velho, quando a gente vinha ele ficava trancado dentro de casa, ele ficava muito estressado, ele era uma criança *do campo* e vivia praticamente brincando nos terreiros, na roça, o pai trabalhando e ele brincando por perto. Então, foi aí que eu percebi que a cidade não era aquilo que a gente pensava. Eu lembro que eu morei na cidade mesmo sendo agricultora, porque meu pai sempre foi renteiro, aí uma época ele construiu uma casa e nós continuamos morando na cidade, e quando tinha quinze anos, minha mãe e meu pai compraram o sítio e vieram morar na zona rural. E eu lembro que eu chorava todo dia pedindo pra eu ficar morando na cidade morando com minha avó, porque eu não queria ir pra zona rural, não queria ir pro sítio que eu tinha o maior pavor de morar no sítio. E, assim, aí hoje eu dou muita risada...hoje, se forem me levar pra morar na rua, na cidade, eu vou sair chorando igual eu fui quando tava morando no sítio, *inverteu o papel*.”(Dona A., 2019)

“Durante uma época todinha da minha vida toda, em decorrência da seca dos anos oitenta, oitenta e dois, oitenta e três que o sertão foi seco, eu morei quatro anos ali no Recife, ali em Igarassu, ali na entrada do Recife. Mas trabalhando para o mesmo dono da fazenda lá de onde eu vim [município de Teixeira]. Secou lá as águas, ele tinha uma granja grande lá, criava muito suíno, eu fui pra lá para trabalhar com ele, trabalhei quatro anos, quando foi mais ou menos... aí depois de quatro anos, oitenta e seis, oitenta e sete ali, eu voltei. Depois ele me chamou, fui trabalhar com ele de novo em João Pessoa, trabalhei mais uns três anos em João Pessoa, mas nessa época era trabalhando e a família lá no sertão, de mês em mês era que eu ia em casa, e trabalhando pra ele ali.

Quando foi no ano de 2001 que gerou o assentamento onde eu moro agora, eu trabalhava com ele em João Pessoa, mas sempre em casa a minha mulher mais meus filhos, que era tudo menor, estudavam, mas sobrava um espaçozinho de botar uma roça né, e o ganho que eu ganhava não dava pra a gente se manter, e lá eles botam a roça, e eu ganhava um dinheirinho, mandava pra casa, ia em casa, levava, pra ir inteirando as coisas, uma coisa ajudava a outra, mas a gente vivia uma vida muito difícil nessa época, eu não quero mais viver aquele tempo...

Aí então quando surgiu o assentamento, o próprio patrão meu, que se chamava João da Mata, ele me ofereceu, me disse: "olha", ele me chamou lá no escritório e disse: "olha, você é uma pessoa trabalhadora", que eu era encarregado de setor lá na empresa dele, na fazenda dele, que era uma fazenda e um frigorífico, aí eu fazia a parte da agropecuária todinha, disse: "eu tô negociando lá com o Incra pra reforma agrária, pra assentamento, onde você tem direito, mas eu vim aqui lhe fazer uma proposta pra você não sair da minha empresa. Eu vou lhe dar uma casa aqui em João Pessoa, procure um casa aí num bairro que dê certo pra sua família, que eu vou lhe dar a casa de papel passado. Você vem trabalhar mais eu aqui, eu vou dar emprego aos seus filhos, e tal"...

Ele fez aquela propaganda toda, e aquilo me... aquela proposta... *eu não me convenci*. Porque a gente criar família grande hoje em capital, ou tem condição, ou se você for morar em periferia e se tornam tudo bandido e vai ser aquele desarranjo... então, eu pensei mais nos meus filhos de que mesmo na minha pessoa, e hoje eu não estou arrependido porque eu estou no assentamento, não. *Jamais eu trocaria*.”(Seu F., 2019)

Há ainda, os que foram empurrados para a cidade, mas que não dispõem mais de um pedaço de terra para voltar. Esse tem sido o perfil mais recorrente¹¹⁵ da base social que encontram nos movimentos sociais uma possibilidade de se reterritorializar, de se enraizar, de viver.

Assim como Mia Couto encontrou em Moçambique os povos que “pescam sem serem pescadores”, por aqui temos encontrado os sujeitos que plantam sem ainda serem (ou se sentirem) agricultores. Bem como nas cidades, encontramos sujeitos que “fazem de tudo”, sem serem nada (para as classes dominantes). Não importa muito ao poder o que são e o que poderiam ou gostariam de ser aqueles corpos vivos e trabalhadores amontoados nas periferias.

Num cenário de múltiplas crises, nos parece sugestivo conhecer como Mia Couto (2011) aprendeu o que considera sua primeira “lição de poesia”. O autor nos conta que durante sua infância, quando havia sido deflagrada guerra em seu país, o seu pai o conduzia em caminhadas acompanhando os trilhos das linhas de trem, em busca de minérios valiosos que eventualmente caíam dos vagões. “Em redor, havia um mundo que se desmoronava mas ali estava um homem ensinando o seu filho a catar brilhos entre as poeiras do chão” (COUTO, 2011, p.07). Assim, o autor aprendeu a realizar a leitura do chão onde pisava e segundo o mesmo, era ali que residia a cura para as feridas que ele já não sabia mais localizar em si.

Portanto, nos parece que, o que ocorreu com o senhor e com a jovem sujeitos dessa pesquisa, é que nas cidades para onde foram empurrados, eles não conseguiram “ler o chão”. Assim, compreendemos que, o sujeito “vai ser” de onde ele conseguir melhor realizar a leitura do chão, a encontrar os brilhos, a curar suas feridas.

Na contramão de análises que supunham o “fim do campesinato”¹¹⁶, encontramos na pesquisa jovens que se afirmam camponeses e têm se esforçado para ler o chão que se mostrar necessário para potencializarem suas lutas, conforme nos narra uma das jovens:

“Se me perguntar, você quer voltar pra lá hoje?” [para o sítio de onde saiu chorando]. *Eu não posso, não é que eu não queira, é porque eu não posso. Se eu voltar pro canto onde eu morei, eu vou perder todo esse contato, toda essa questão de ser uma jovem do campo que está inspirando outros jovens na cidade (...)* porque onde eu morava a gente não tinha telefone, era muito ruim o acesso, tanto pra telefone, quanto pra você chegar de moto, de carro, era muito difícil, não tinha casa perto, então fica aquela questão do isolamento.

¹¹⁵De acordo com um dos dirigentes do MST-PB com quem dialoguei durante a pesquisa.

¹¹⁶Ver debate acerca desta tese crítica ao fim do campesinato e do indigenato em Pupo (2018).

Meu trabalho agora... eu estou com um papel de.. eu já era catequista né, e agora eu estou com atividade de coordenar a comunidade, sou coordenadora da comunidade. Acho que tem mais de mil pessoas nessa comunidade. É na cidade de Remígio, é cidade assim... os arredores sempre são tudo voltado para a agricultura.”(Jovem S., 2019)

Para Mia Couto, nós todos estamos, coletivamente, como os povos que desconheciam a relação com o mar. O tal “progresso” nos empurrou para uma nova fronteira na qual “olhamos o horizonte como se fosse um abismo sem fim”. Contudo, é justamente nesse espaço de fronteira que o autor afirma estar nosso importante aprendizado em “ser criaturas de fronteira, costureiros de diferenças e viajantes de caminhos que atravessam não outras terras mas outras gentes” (COUTO, 2011, p. 08).

Compreendemos que neste momento histórico que nos deparamos com tal “abismo horizontal”, mais relevante que buscarmos uma definição hermética do que é ser camponês ou ser urbano, é fomentarmos processos (políticos, educativos, investigativos) que nos auxiliem a “ler o chão” dos espaços de fronteira. Processos que nos auxiliem a compreender a lógica dos empurrados (ora para o campo, ora para a cidade, ora para o litoral, ora para o interior, entre tantos outros espaços-territórios), que agora somos todos nós. Que, sobretudo, contribuam para que possamos reconstruir a relação sociometabólica, a fim de nos reconhecermos como “criaturas de fronteiras” que costuram as diferenças com o fio da vida, tornando-nos viajantes que atravessam terras e gentes que não são mercadorias.

É nesse sentido que compreendemos a Agroecologia em simbiose com a Educação Popular como uma potência para transição dos próprios limites da compreensão campo-cidade.

3.2 Notas sobre essas Juventudes Camponesas

Se a definição de jovem camponês é complexa pelos limites tênues da relação campo-cidade¹¹⁷ no contexto brasileiro, tampouco o aspecto etário é suficiente. Para Arroyo (2017) não devemos definir a juventude dos trabalhadores jovens e adultos que lutam pelo direito à educação apenas através de suas idades cronológicas.

¹¹⁷Ver trabalho de Taufic (2014) acerca da expansão urbana e relação campo-cidade.

A provocação do autor é para que compreendamos a Educação de Jovens e Adultos (EJA) como direito, não limitada à escolarização.

A EJA deve ser trabalhada como “tempo e espaço de formação humana de pessoas jovens, adultas, idosas e até mesmo adolescentes”. Portanto, não se deve excluir ou incluir um jovem da EJA considerando apenas sua classificação etária; o autor propõe que a centralidade esteja na vivência, na experiência, no percurso marcadamente social deste jovem, sobretudo trazido de sua relação com o mundo do trabalho.

Desta maneira, a EJA não deveria estar centrada na certificação, posto que os corpos que a buscam não são apenas corpos escolares; são humanos. A visão escolarizada dos sujeitos impede que possamos perceber que muitos jovens vão para a EJA para vivenciar tempos humanos que não foram possíveis de vivenciar em suas casas. Essa postura implica que não tenhamos uma concepção estática dos tempos etários.

O autor alerta, portanto, que o critério etário pode ocultar o tempo humano que o sujeito está vivenciando. Atualmente na EJA aumentou o número de adolescentes que a busca; além de suas idades, teríamos que enxergá-los através das condições materiais as quais são submetidos e compreender que muitos, apesar da pouca idade, já vivenciam o tempo humano da vida adulta. Tais jovens assumem tipos de responsabilidades que em geral, sujeitos com a mesma idade que partem de condições materiais diferentes não as têm, ou assumem tais responsabilidades apenas posteriormente.

Em síntese, se as condições materiais e sociais de uma sociedade mudam, os tempos humanos também se transformarão, assim como a forma de vivê-los. Ressignificar a compreensão de juventude priorizando os tempos humanos vividos pelos sujeitos nos coloca frente a uma fronteira difícil de transpor e explicitá-la pelas palavras, devido à complexidade de variáveis envolvidas nas determinações históricas de cada sujeito. No entanto, esta noção se configurou como uma lente que nos auxiliou a melhor enxergar alguns sinais que os sujeitos nos forneceram nas vivências desta pesquisa.

Recordo-me que ao iniciar o trabalho de coordenação pedagógica do curso de RAJ-PB estava bastante apreensiva, principalmente com as noites em que passaríamos juntos; a partir dos meus valores e vivências, era quase certo que lidar com jovens (camponeses ou não),

significa lidar com formas de interação comumente atribuídas a esse tempo específico do viver humano, marcados em geral por experimentações de vários tipos de rebeldia¹¹⁸.

Logo na primeira noite, as atividades para os educandos foram encerradas por volta das 20:30 e eu estava reunida com os demais integrantes da equipe de coordenação quando escutamos risadas eufóricas vindas do agrupamento de jovens que desfrutava de seus tempos livres. Fui incumbida de verificar discretamente o que estava se passando entre eles e tamanha foi minha surpresa quando me deparei com o grupo brincando de mímica.

A pessoa que ria mais efusivamente, para minha estranheza, era a “mais velha” pela classificação etária, segundo os próprios colegas, “a mais criança”. Nos dias que se seguiram, conforme fomos nos conhecendo melhor, durante um almoço ela me confidenciou que desde muito cedo, por volta dos oito anos, cuidava de seus irmãos e irmãs e no início da adolescência, engravidou. A ela fora negado o tempo humano do brincar.

Igualmente difícil de transpor em texto é o desafio de compreender a experiência dos camponeses experientes, cujos saberes não podem ser desprezados por terem desenvolvido suas inteligências, no contexto brasileiro de modo geral, distantes das escolas, portanto talvez mais organicamente vinculadas a uma visão autopoietica da realidade. Esta visão é compreendida pelo autor como “a propriedade que tem um sistema de não depender de seu meio, de se auto-regular e de se auto-organizar para auto-governar-se” (LEBRET *apud* HANNOUN, 1998, p.72).

Para Hannoun (1998), a inteligência humana não é produtora ou produzida pelo mundo: “o sistema inteligência-mundo é autopoietico, capaz de auto-organização. A inteligência participa da produção do mundo que a produz” (p.73). Não nos propusemos neste trabalho a encontrar a “verdadeira essência” da juventude, dos jovens ou da experiência dos experientes, mas estivemos atentos para percebermos os sinais onde se inscrevem os processos de continuidades e/ou discontinuidades pelos quais os sujeitos passam, que os possibilitam viver os tempos humanos de maneiras específicas.

¹¹⁸Em outras palavras, qual seria a minha postura diante de uso ou abuso de álcool ou outras substâncias, diante do descumprimento de regras acordadas coletivamente, diante da não aceitação de regras específicas da escola como horário de silêncio, diante de casais que interagissem sexualmente?

Contudo, não pretendemos apenas nos ater ao que os diferenciam, mas também a garimpar as continuidades culturais, a investigar com os próprios jovens camponeses o que eles identificavam presente em si como herança dos camponeses experientes. Em outras palavras, estamos atentos a como esses jovens “fisgados” pela agroecologia foram incorporados pelas astúcias da cultura educacional camponesa no universo laboral.

Quando perguntamos aos sujeitos jovens da pesquisa, qual estratégia eles próprios formulam para agregar mais jovens aos coletivos no caminho agroecológico, foram recorrentes as seguintes respostas: primeiro, fomentar encontro eles para a ação, fazer algo junto, “dar tarefa” aos demais, como dizem; segundo, construir a noção de transitoriedade da vida, de se entender como continuidade de um “plano” que começou antes deles e que permanece aberto e em construção; terceiro, igualmente importante, apresentar possibilidades concretas que apontem para o início de uma autonomia financeira. Nesse último caminho, os fundos rotativos solidários autogeridos (habitualmente de animais ou dinheiro) se destacam nas falas dos jovens.

“Ah, a gente vai naquela ideia do jovem se encontrar pra fazer alguma atividade ...a partir daí, junto com os movimentos , vamo inserindo eles nessas atividades com a gente, e começando uma ideia da necessidade da permanência do jovem no campo, sabe.. A princípio, pra comover o jovem, se dizia que se o jovem sair do campo quem vai produzir futuramente com os agricultores que tão na terra agora e falecerem? E é verdade... Então o jovem é quem vai dar continuidade. Então, a partir daí, vai se construindo...”(Jovem A.K., 2019)

“Eu comecei a ser inserida nas atividades (...) e aí quando teve.. eu me lembro como se fosse hoje, no dia trinta e trinta e um de maio de 2016... teve um encontro de comercialização, e aí os meninos me colocaram pra comandar um pouquinho, tipo assim, ser a, como eu posso dizer meu deus? Não me lembro agora. Entre aspas, né, eu estaria comandando... Coordenar! Isso, eu estava coordenando, e eu muito nervosa, não gostava muito do público, assim, eu falo muito com você, mas essa questão com o público, e até mesmo o microfone, eu estava muito tensa... e aí a partir daí que eu fui começando a ... e aí vem.. "ó S., vamo preparar pra marcha", e aí eu me senti mesmo, me senti, que eu disse "essa é a vida que eu quero"... quando na marcha das mulheres, teve uma marcha das mulheres antes, mas foi na marcha da juventude em que eu fui convidada pra fazer a fala final...e eu disse "eu não tenho capacidade", e todo mundo, "você tem sim, você vai fazer" (...) e aí quando eu vi isso, quando eu coloquei ali, e depois quando acabou (...) eu, "eu consegui"! Foi ali, ali eu me empoderei como jovem camponesa.

E agora eu que chamo os jovens... o que que a gente tem trabalhado para que o jovem permaneça? A gente tem trabalhado com o fundo rotativo solidário, pra ver se o nosso jovem continue no campo...”(Jovem S., 2019)

Importante contribuição ao debate sobre juventude vem do reconhecimento da diversidade, para além de classificações etárias, do que decorre que passemos a utilizar o termo juventudes, no plural, a fim de não homogeneizarmos nossa concepção acerca dos jovens. Castro (2009; 2012) e Abramo (2007) nos lembram de como a concepção de que juventude implicaria transição, ausência de responsabilidades, não inserção no mercado de trabalho, pode ser uma concepção excludente em relação aos jovens da classe trabalhadora que, frequentemente, estão inseridos no trabalho, ainda que esta inserção não seja total.

Nesse sentido, fica evidente que a noção de juventude é uma construção social. Em diálogo com os jovens sujeitos desta pesquisa foi possível reconhecer essa diversidade como constitutiva das identidades de tais sujeitos:

“Eu sou...camponesa, agricultora, viveirista, do fundo rotativo... Então, de um modo geral a gente se descobriu, né? Antes, a juventude ela tinha muita dificuldade de se aceitar mesmo, de se assumir, em relação a você tá no campo, de você ter um trabalho do campo... Nasceu e se criou aqui, mas o preconceito muitas vezes é tão grande que as vezes a gente acaba pra minimizar isso não se assumindo que é agricultor, que é jovem, filho de agricultor. E hoje, na verdade, é o contrário; a gente diz que é agricultor, que é filho de agricultor, que tem um trabalho diretamente na agricultura e é o jovem que tá ali, que tá somando, que tá construindo, entendeu? Então hoje muita juventude que tá inserida dentro da apicultura, do fundo rotativo; e eu principalmente, eu sou viveirista, sou agricultora, né? E a gente tá lá todos os dias, ousando, construindo... E não só eu enquanto jovem sozinha, mas também junto da minha família que foram meus primeiros professores e me incentivaram a valorizar a agricultura.”(Jovem G., 2019)

“Eu me sinto agricultora mesmo. Antes a gente não tinha, quando a gente era mais jovem ainda, a gente não tinha essa clareza do quanto é importante o ser uma jovem agricultora, né? E o quanto não é vergonhoso dizer que é agricultor. Na escola, muitas vezes, a gente sentia o preconceito por vir do sítio, por muitas vezes pegar o carro e tá com o pé sujo de lama, chegar na escola e os coleguinhas ficarem zoando com você - “ah, você tá sujo”, mas não sabem o tanto de sacrifícios que você passou pra chegar até ali, né? Hoje a gente tem a ideia de que somos agricultores, somos jovens agricultores, embora que a gente esteja fazendo um trabalho não tão ligado a agricultura; que hoje as pessoas têm o costume de dizer assim: “ah, você não agricultor porque você não faz roçado”, né? Hoje a gente tem uma ideia totalmente diferente do que é agricultura, né? Agricultura não é só você tá todo o inverno lá plantando feijão e milho, não só é isso; fazer agricultura tem um monte de ideias ao redor da nossa casa que a gente pode fazer de diversas formas, né? A gente é viveirista, a gente trabalha com o fundo rotativo solidário de animais, de ovelhas, de galinhas, a gente também trabalha as plantas medicinais. Isso tudo faz parte da agricultura, né? Então eu me sinto uma jovem agricultora.”(Jovem A., 2019)

“Na infância você vai ajudando no campo, mas na juventude é que você mesmo vai construindo a sua identidade de camponês. Mesmo você participando desde sempre das atividades no campo, mas o entendimento de que é camponês vai se

estabelecendo na juventude... Hoje eu me considero um jovem camponês.”(Jovem A.K., 2019)

“Quem eu sou? Sou negra, jovem, camponesa, que mais eu falo?”(Jovem S., 2019)

Outra marca comum no debate é a da transitoriedade. No entanto, ainda que seja uma categoria transitória, a depender das experiências individuais e das identidades construídas social e politicamente, é possível que tal categoria assuma contornos mais perenes.

Podemos afirmar que juventude é uma categoria social que posiciona aqueles assim identificados em um espaço de subordinação nas relações sociais. Paradoxalmente, o jovem é associado ao futuro e a transformação social. Pode-se afirmar que o olhar para determinados indivíduos, informado pela ideia de que estão numa fase de transição do ciclo da vida, ou mesmo biológico, transfere, para aqueles que assim são identificados, a imagem de pessoas em formação, incompletas, sem vivência, sem experiência, indivíduos ou grupo de indivíduos que precisam ser regulados, encaminhados. Isso tem implicações não apenas na dificuldade de se conseguir o primeiro emprego mas também a deslegitimação de sua participação em espaços de decisão¹¹⁹ (CASTRO, 2012, p. 439).

A Educação Popular já nos informou sobre o caráter de incompletude como constitutivo da nossa humanidade, independente de nossa idade cronológica; portanto, compreendemos que ao mobilizarmos juventude para nos referirmos a um grupo, ou movimento sócio-cultural, também estamos mobilizando (para além de uma palavra ou um tempo da vida) relações sociais e de poder entre (e intra) indivíduos, classes e famílias.

Esta pesquisa e o trabalho de Silva (2019) que analisaram as possibilidades construídas pela juventude a partir deste mesmo curso da RAJ-PB, verificaram que tais jovens gostariam de “ter mais voz” (para usar uma expressão bastante utilizada por eles) nos espaços de decisão, tanto nas famílias, como nos movimentos sociais, nos sindicatos, na igreja, nas comunidades, assentamentos, acampamentos.

Na especificidade do campo, ou do rural, o uso da expressão “juventude do campo” (ou juventude rural, entre outras variações similares) é habitual, sobretudo a partir do século XX,

¹¹⁹Uma atitude exemplar de tentativa de deslegitimação nesse sentido foi operado pelo presidente brasileiro Jair Bolsonaro, que se referiu à ativista Greta Thunberg como pirralha quando a mesma denunciou ao mundo a postura antiecológica do governo brasileiro. Greta é uma das maiores referências da juventude ambientalista na atualidade, que inspirou uma greve global pelo clima em 2019, protagonizada pelas juventudes; seu discurso na ONU ganhou repercussão mundial, tendo sido presença constante em assembleias e encontros globais pelo clima (ALVES, 2020).

para nos referirmos aos filhos e filhas dos camponeses adultos que ainda vivem com os pais. Segundo Flitner (1968) o termo está presente ao menos desde o século XVIII em um estudo de Pestalozzi sobre camponeses.

Consideramos, a partir da bibliografia e da nossa vivência no curso da RAJ e nos movimentos sociais que, um dos temas mais latentes na relação entre jovem e campo é a migração, muitas vezes também tratada como êxodo.

Se outrora, tal dinâmica era associada a uma estratégia da família relacionada à transferência de propriedade (que privilegiavam os filhos homens mais velho ou em algumas situações o mais novo), ou a ruptura com o controle e autoridade familiar, sobretudo paterna (CASTRO, 2009), atualmente é habitual que escutemos sobre um desinteresse de tal grupo com a vida no campo. Tal concepção toma o suposto desinteresse como algo dado, que define tais indivíduos a priori.

Algumas pesquisas apontam essa tendência da juventude em sair do campo (CARNEIRO, 1998; CASTRO, 2008; IBGE, 2010), no entanto, dialeticamente, de acordo com Castro (2012) é no início dos anos 2000 que se verifica a crescente organização dos que se identificam como jovens no âmbito dos movimentos sociais do campo que compõem La Via Campesina (LVC) em nosso país, a exemplo do MST, do Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA) e do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). No âmbito das igrejas, também passam a obter mais visibilidade, como a PJR (Pastoral da Juventude Rural). O mesmo movimento também é observado no âmbito das organizações sindicais, como a Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares (CONTAG), e a Federação dos Trabalhadores e Trabalhadoras na Agricultura familiar (FETRAF), destacando-se no contexto paraibano, a juventude do Pólo Sindical da Borborema (SILVA, 2019).

Em diálogo com os jovens, destacamos que tanto a saída quando a permanência no campo fora estimulada, socialmente construída, desparticularizando a relação interesse/desinteresse, conforme nos contam:

“Então... a princípio, quando a gente morava no sítio dos meus avós, que eu morei até os onze anos, a ideia é que a gente fosse estudar para poder sair de lá... mas mudou no momento que a gente foi viver no assentamento da Reforma Agrária e da realidade de todo um trabalho que houve, né, principalmente da permanência do

jovem no campo. Assim, o trabalho pra permanecer no campo, mesmo, veio a partir de quando eu já era jovem, mas no início da infância era estudar pra sair.

Então, [ficar] teve uma influência maior dos movimentos (sociais) do que da família. A família não tinha ainda essa concepção de um jovem ficar. Meus pais ainda tinham aquela ideia de estudar, mesmo que fosse pra trabalhar na comunidade. Foi o movimento que deu mais essa importância da gente se manter no campo.”(Jovem A.K., 2019)

“Eu fui educada pra sair do campo, né? Minha mãe sempre dizia que queria algo melhor pra mim, né? Não era aquilo, embora que eu estivesse ali com ela plantando, ela na frente e eu atrás semeando(?) as sementes, mas ali ela não queria aquilo pra mim. Ela achava, e os meus avós também achavam, que ali não era um lugar bom pra gente, né? No caso de renda, não de sustentabilidade, mas hoje a gente vê totalmente o contrário, né?

Embora que a gente tenha saído do campo pra estudar na cidade numa realidade totalmente diferente, né, de quando a gente estuda no campo, a gente busca e hoje a gente vê que é diferente, a gente hoje é agricultor. E hoje ela [a mãe] tem o maior respeito por a gente ter estudado fora e ter aprimorado no campo o que a gente aprendeu fora (...) a gente trouxe tudo pra lá, a gente não queria trabalhar fora como ela sempre quis “Ah, vão estudar, fazer um curso técnico”, pra fora, trabalhar fora pra outras pessoas. Não, a gente trouxe, eu e meu irmão, a gente trouxe tudo que a gente aprendeu no curso técnico e colocou na propriedade da gente, era isso que a gente tinha ideia. A gente quer fazer uma irrigação, quer plantar, quer ter os nossos produtos sabendo de onde a gente vem.”(Jovem A., 2019)

“Assim, em relação a minha família, sempre valorizaram o estar na agricultura, essa ideia surgiu muito antes porque a terra era dos meus avós e, assim, a gente tinha o prazer porque ele ensinava, ele plantava ensinando. A forma que ele ia plantando era forma dele ensinar, a gente diz que aprendeu matemática até com ele, no 1, 2, 3. E, assim, pela luta que minha mãe teve, a luta pela terra, a gente é assentada da reforma agrária, então foram sete anos de acampamento, então também em relação a isso o valorizar e ela sempre dizia assim “que era nosso. isso ali era nosso”, a gente tava lutando por uma política pública também que ia nos favorecer e que a gente tinha que dar visibilidade aquilo e ao trabalho que, se hoje ela é o que ela é pela a agricultura, foi pelo o que os meus avós passavam e ela passava isso pra gente. E dizia, claro, que a gente tinha que se empenhar muito nos estudos (...), mas pra ficar [no campo].”(Jovem G., 2019)

Especificamente sobre os sujeitos jovens desta pesquisa, é importante informar, portanto, que todos eles já estavam inseridos em dinâmicas e movimentos acima descritos quando foram indicados por suas organizações para a participação no curso. Como alguns deles costumam dizer, eles não eram “jovens soltos”, e um dos principais desafios relatados fora aglutinar os “jovens soltos” dos seus territórios para iniciar a comunicação e o diálogo sobre a possibilidade de realizarem projetos de interesse coletivo, como decorrência do curso¹²⁰.

A aglutinação dos jovens como representação social não se iniciou no início do século XXI; a novidade deste período é que essas juventudes buscam romper o preconceito e a

¹²⁰ Anotações do caderno de campo. Arquivo pessoal.

cristalização da imagem que se tem sobre tais jovens, muitas vezes oriundas dos ambientes urbanos, da academia não entranhada, ou mesmo de um corpo dirigente/burocrático presente em algumas instituições e movimentos sociais que padecem da incapacidade de diálogo com tais grupos.

Esses jovens se apresentam longe do isolamento, dialogam com o mundo globalizado e reafirmam sua identidade como trabalhadores de pequenos produtores familiares lutando por terra e por seus direitos como trabalhadores e cidadãos. Assim, jovem da roça, juventude camponesa, jovem agricultor familiar são categorias aglutinadoras de atuação política. Essa reordenação da categoria vai de encontro à imagem de desinteresse dos jovens pelo meio rural (CASTRO, 2012, p. 441).

Nesse sentido, consideramos importante que miremos as causas que levam os jovens a cogitarem a saída ou a permanência no campo, compreendendo-as como uma questão mais complexa relacionada à questão agrária brasileira; ainda que tenham especificidades, as questões mais latentes apontadas pelos jovens¹²¹ estruturalmente não se diferenciam radicalmente daquelas que empurram também os mais velhos para outras fronteiras.

Assim, compreendemos que abordar a questão da juventude camponesa pelo viés do aspecto subjetivo presente na relação interesse-desinteresse, contribui para aumentar as brumas que escondem a insuficiência (ou ausência) de políticas públicas para o campo baseadas em sua função social.

Nas palavras da autora, "ficar ou sair do campo é mais complexo do que a leitura da atração pela cidade e nos remete à análise de juventude como uma categoria social-chave pressionada pelas mudanças e crises da realidade no campo" (CASTRO, 2012, p.442).

No tópico anterior, pudemos observar a partir do relato da Jovem S. que, sua saída do campo se dera por conta da violência nas áreas rurais em sua região, bem como pela falta de

¹²¹Além da tese de Silva (2019) cujo recorte sobre os jovens participantes do curso se deu a partir do Território da Borborema (PB), o curso da RAJ-PB também teve como fruto uma publicação denominada "Juventudes Camponesas: Resistências, Educação Popular e Agroecologia", organizada por Araújo, Melo e Silva (2021), da qual também participo como autora. Esta publicação detalha os projetos desenvolvidos pelos jovens deste curso em suas comunidades, bem como aprofunda a especificidade de tais jovens, relacionando-os a temas como pluralidades de seus territórios, identidades, gênero, uso de plantas medicinais e cineclube como ferramentas para fortalecimento da juventude. Disponível em: <https://www.assin.org.br/assuntos-gerais/dica-de-leitura-e-book-sobre-juventudes-camponesas-e-educacao-popular/>. Acesso em 01/06/2021.

acesso à internet e telefonia com boa qualidade e pelo “isolamento” decorrente da dificuldade de acesso através de boas estradas.

A questão da violência também emerge na fala de outras jovens, que apontam como uma dificuldade tanto no campo ou na cidade. Além disso, em suas falas, ficam evidentes as pressões sofridas pela juventude como consequências de questões sociais sistêmicas, que extrapolam os limites dessa categoria.

Quando dialogamos sobre as questões mais desafiadoras para o jovem camponês hoje, elas “desabafam”:

“Assim, em si, a violência o campo. E, assim, eu sei que a internet ela é algo importante, mas eu acho que os jovens, em si, ainda não sabem usar o acesso, como eu poder tirar coisas boas daí. A gente vê comunidades que tá totalmente sem ninguém, a violência tomou conta de tudo e as pessoas tiveram que ir pra onde? Pras periferias das cidades, tentar sobreviver lá e onde têm mais violências pra criar os filhos, né? Não resolve. E no campo, porque a violência tá vindo pra lá, dos roubos, os sequestros, de tudo. É traumatizante, foi casos desses que gente acabou não construindo no campo...e a gente fica sem...”(Jovem A., 2019)

“Eu acho que também a violência, mas por outro fato, por outro lado, o que mais dificulta também pra que os jovens ainda sonhem, continuem a sonhar é oportunidade. Tem uma questão muito grande do jovem sair e tá inserido na periferia... se a gente tivesse uma política de fato, a política do nosso Brasil tivesse uma visibilidade a mais pra os cidadãos de um modo geral, mas também principalmente pra juventude, a gente sonharia mais, a gente teria mais espaço, a juventude estaria mais garantida hoje e teria mais confiança. E o que acontece? A gente não tem. A gente tá vendo hoje, tá sentindo. O que foi cortado, principalmente [depois do Golpe]? A educação. A educação ela não é pra ser paga é pra ser de graça, a educação é o primeiro item na vida do jovem, de uma criança (de um jovem, principalmente) que é pra ter e não ser cobrado, sabe? E tá sendo tirado, a juventude não tem mais nem o direito de estudar. Inserido a isso, a gente sente muita dificuldade, as escolas do campo estão sendo fechadas, e quando a gente é agricultor, que a gente é de comunidade e a gente sente que uma escola nossa, do campo está sendo fechada é como se a gente também estivesse morrendo.

Porque a gente acaba tendo que se adaptar a uma nova realidade e essa nova realidade ela vem recheada de desafios, são preconceitos, são discriminações, são olhares tortos porque você está acostumado a viver na agricultura, a entender a agricultura, a estudar na escola no campo sem sair da sua rotina, né? Sem desconstruir a sua vivência... você chega numa cidade pra estudar numa escola urbana e *a agricultura morre ali porque ninguém mais fala...* ninguém pergunta, sabe que você mora no sítio, mas não tem o entendimento, não quer saber, não tem uma aula que venha pra essa reflexão pra juventude dizer assim “olhe, eu sou agricultor e eu tenho uma experiência lá dentro que eu posso repassar pra vocês, não precisa vocês serem agricultores, mas vocês podem entender como funciona”. E, por outro lado, não tem políticas públicas voltadas pra juventude que *faz com que essa juventude não sonhe mais e se tornem prisioneiros dos seus próprios medos, entendeu?*

Quando falo isso? Quando a gente acaba o ensino médio e, pronto, acabou! Terminou ali, a juventude não faz mais nada. Por quê? Porque a gente tem uma

política no nosso país que não tem o olhar voltado pra isso. O que é que a gente vai fazer? Ah, vamos abrir um curso que a juventude pode estar inserida, que a juventude do campo pode estar se inserindo, que possa estar vendo, que estar se enxergando ali e daqui a pouco ser protagonista da sua história? Não né...

A juventude acaba ficando dispersa, se sai do campo e acaba indo morar na cidade, nas periferias, acaba ali morrendo também seus sonhos porque não estuda mais, o mundo vem com muita facilidade das drogas da violência e vai se inserindo. É a juventude? Não.

É o sistema que acaba dando muito fácil, se eu sou de uma periferia, não tenho conhecimento, vejo minha a família morrendo de fome e vem uma pessoa e diz assim “faz isso, você ganha tanto e ninguém sabe de nada”. Eu faço demais, eu vendo a situação da minha família eu vou fazer o que? no momento de desânimo, no momento de... no pior momento da minha vida? Eu vou agarrar. Começa com um “não fala pra ninguém, se fulana vim tu conta pra gente” e daqui a pouco aquilo vai crescendo. E quando a juventude vem se enxergar já está no crime. Porque a juventude quis? Não.

Por que a gente não tem um governo, uma política que veja alguma atividade pra essa juventude tá se inserindo, sabe?

A gente via muito a questão do Projovem, do Agente Jovem, nosso curso... e cadê essas formações agora pra inserir essa juventude e não deixar essa juventude dispersa? Então é aí onde os sonhos acabam morrendo e a família vai morrendo junto porque vai vendo que seus filhos estão... que tá perdendo seus filhos e realmente tá, de fato, perdendo.

E aí gente traz a relação com o homem do campo, quando é que meus sonhos vão acabando? Quando eu vejo que a violência tomou conta, quando eu vejo que não tenho mais oportunidade, quando eu vejo que não tem quem olhe mais por nós. Tem uma juventude que tá mais aberta ainda, tem outros que cansou, que acha que não tem mais jeito e acabou. E a política tá mostrando muito isso, é o poder, só o poder e o poder. E acabou o ‘eu ser’, o que sou, o importante é o ‘eu ter’. Então isso é a principal dificuldade que acaba acabando os sonhos da juventude também. Desculpa o desabafo.”(Jovem G, 2019)

Se os desafios são profundos em suas generalidades e particularidades, por outro lado, é frequente a fala¹²² de que nem sempre estamos tratando de êxodo, que o fato de o jovem ter “vontade de sair”, “vontade de conhecer” é algo positivo. Isso indica vitalidade, que os sonhos não estão mortos, que mesmo longe, acabam escolhendo caminhos que mantêm vínculos com os territórios camponeses, a exemplo da opção pelos cursos de Agroecologia. Uma das jovens que fora morar e atuar com a juventude na cidade nos conta:

“Tem, tem sim uma diferença muito grande, o jovem do campo, a maioria deles têm vontade de crescer, eu vejo isso, eles têm vontade de sair, eu não to dizendo sair do campo, ele quer sair pra conhecer mais, mas eles querem retornar também. Já a juventude da cidade é mais acomodada. Eu fico doente quando eu vejo isso, quando eu vejo o jovem que sai do campo, acorda cedo, amarra as ovelhas, faz um monte de coisa, vem pra escola, estuda, chega em casa e ainda faz outra coisa, ele quer alguma coisa... mas quando eu vejo que o povo da cidade vai pra escola,

¹²² Presente nas redações e nas anotações do caderno de campo, bem como nas entrevistas.

quando chega vai direto pro celular ou vai direto pro computador, ou não está nem aí, e quando você chama "vamos fazer uma atividade?", "Não, não vou. Não, não quero". Não tem essa instiga, esse espírito sabe..."(Jovem S., 2019)

Nesta pesquisa, uma das ausências que ficou evidente, tem relação com a política educacional básica na construção da Agroecologia. A escola que os mesmos frequentaram não é citada por nenhum dos jovens como relevante para tal construção. Quando o assunto emergiu no diálogo com apenas um dos jovens, fora para afirmar que:

“Meu primeiro período na escola do ensino fundamental 1 até foi numa escola do campo (...) quando fui pro ensino fundamental 2 acabei indo pra cidade e pra mim, acabou que a escola não teve uma relação direta da minha permanência no campo, né? Como eu estudei do ensino fundamental 2 até o ensino médio na cidade, não tinha aquela escola voltada pro campo (...)Então, uma escola na comunidade, uma escola no campo, ela é bem importante pra formação do indivíduo, principalmente pela questão dele ficar no campo. Porque aquela educação sendo contextualizada acaba ela voltando e sendo trabalhada pela criança, pelo adolescente, pelo jovem à realidade dele e não traz só aquela perspectiva dele sair daquele local que ele vive. É um processo de formação que ele vive e convive no campo (...).

Aí, como o meu ensino fundamental 2 e ensino médio foi todo na cidade, *minha escola de vida camponês acabou sendo a família*, né? A família podia ter aquele contato direto com o campo, porque quando você vive numa agricultura familiar, onde toda a família tem suas tarefas no campo, os pais acabam tendo as tarefas mais pesadas, *mas o filho começa aguçando uma planta ou cuidado dos animais, as galinhas. Isso vai sendo uma escola da vida, de sua permanência e importância ali no campo.*”(Jovem A.K., 2019)

Tal silêncio se constitui para nós como indicador importante de um espaço no qual é fundamental que as políticas públicas incidam, revelando também a atualidade das pautas da luta pela Educação do Campo como de interesse coletivo, uma vez que, conforme tratamos no segundo capítulo, a Agroecologia se revela como tema importante com rebatimentos em todo o conjunto da sociedade, não se restringindo aos interesses dos povos do campo.

Compreendemos que um caminho explicativo relevante para o silenciamento destes jovens sobre o papel da escola para a transição agroecológica, se relaciona com um modelo escolar centrado “nos modelos docentes discursivos dos que sabem mais”. Para Gonçalves (2019), esse modelo não mais se sustenta, no qual

as propostas educativas tratam os educandos com indiferença quanto ao seu contexto vital, quanto ao modo cotidiano com que eles têm acesso aos saberes de sua vida e de seu interesse, quanto ao grau de amadurecimento de suas capacidades perceptivas e comunicativas. O trabalho educativo voltado para acompanhar o

desempenho dos educandos nos caminhos do aprender talvez seja, no presente, uma das tarefas mais humanamente gratificantes e próximas da nossa extraordinária aventura capaz de desvelar os segredos da terra e do que a vida inventa (GONÇALVES, 2019, p.14).

É nesse sentido que, para o autor, diante dos riscos cada vez mais evidentes, “apreender, agarrar o que importa conhecer e saber fazer, estão na ordem dos novos velhos tempos humanos-sociais” (p.15). Nesse sentido, é elucidativa a continuidade da fala do mesmo jovem que nos contou sobre qual foi sua *escola da vida*, sobre sua experiência como estudante no curso de graduação em Agroecologia.

“A Agroecologia lá da universidade é aquela coisa mais técnica que muitas vezes os professores ensinam coisas que eles não viram, porque muitos professores são a favor do uso dos agrotóxicos, das sementes transgênicas, mas que ensinava agroecologia pra gente. Que é um pouco do que desmotiva estudar agroecologia na universidade (...) e também pela questão teórica que você não tem muito contato com o campo. Você que é agricultor que quer fazer agroecologia é bem mais fácil de você compreender do que alguém que é da cidade e vai estudar agroecologia na universidade. Isso diferencia um pouco da universidade pra os movimentos e pro Pólo [Sindical], porque o movimento trabalha direto com os agricultores e a universidade, não. Parece que se envolvam dentro de uma bolha para trabalhar a agroecologia, poucos professores aqui fazem essa interação da sociedade com a universidade sabe... Eu acho que a universidade deve criar vínculos com os movimentos e com as organizações que trabalham com o campo pra poder ter uma inserção no campo, tanto pra levar a parte mais técnica e teórica pra o campo, mas também pra ter experiência (...) muitas vezes acabamos aprendendo mais no dia a dia no campo do que na sala de aula. Na sala de aula você tem a parte mais técnica e teórica e no campo, não; você vai aprender aprendendo com a realidade e com a prática que acaba sendo bem mais fácil e melhor.”(Jovem A.K., 2019)

Meses após este diálogo com o jovem A.K., nos encontramos novamente durante a preparação de uma atividade para doação de alimentos em João Pessoa e ele me contou que tinha decidido trancar o curso, que no momento tinha outras prioridades para se dedicar. Segundo o jovem, outros cursos eram mais importantes, como o da RAJ-PB; esses cursos sim valiam a pena dedicar tempo e não deixaria escapar quando surgissem outras oportunidades similares. Ele as “agarraria”. Eu sorri, não pensei em algo para dizê-lo no momento, mas pensei que, tão jovem, parecia já ter aprendido o que Gonçalves (2019), afirma estar na “ordem dos novos-velhos tempo humanos-sociais”.

Para compor nossa compreensão de um sentido de juventude do campo, nos inspiramos também na noção que Couto (2009) desenvolve sobre a infância. Segundo o autor, a infância (e aqui pensamos também nas juventudes),

não é uma idade, uma coleção de memórias. A infância é quando ainda não é demasiado tarde. É quando estamos disponíveis para nos surpreendermos, para nos deixarmos encantar (...). A verdade é que mantemos uma relação com a criança¹²³ como se ela fosse uma menoridade, uma falta, um estado precário. Mas a infância não é apenas um estágio para a maturidade. É uma janela que, fechada ou aberta, permanece viva dentro de nós¹²⁴ (COUTO, 2009, p. 07).

Compreendermos as juventudes também como janelas que se mantêm vivas nos fornece uma chave de leitura que nos parece muito relevante quando nos afastamos da nossa lente e enxergamos processos em que essa janela se fechou por completo para alguns grupos de jovens, para os quais, mesmo ainda que a faixa etária informasse sobre a probabilidade de um longo caminho vital a ser percorrido, tornara-se demasiadamente tarde. Tarde até mesmo para viver.

Enquanto reencontrar alguns jovens camponeses sujeitos nessa pesquisa, bem como reencontrar os escritos dos cadernos de campo e as redações produzidas pelos mesmos se constituíam como centelhas vitais de inspiração, esperança, de janelas abertas que ventilam, oxigenam e iluminam nossos abrigos, não pudemos deixar de estabelecer relação com processos ocorridos com juventudes camponesas no nosso mesmo continente e no nosso mesmo país, que informam sobre a complexidade do que é ser jovem camponês no tempo presente.

Ao final de abril de 2020, na cidade de Altamira-PA, não ocorreu ainda nenhuma morte por Covid-19. No entanto, a notícia de que entre janeiro e abril daquele ano, 15 pessoas se suicidaram na cidade de 115.000 habitantes, sendo 10 jovens, representando um aumento avassalador nos índices de suicídio¹²⁵ entre jovens, que vem crescendo nas seis maiores cidades brasileiras conforme indica as pesquisas recentes¹²⁶, fora algo muito marcante.

¹²³Como já observamos, o mesmo processo ocorre com os jovens.

¹²⁴Grifos nossos.

¹²⁵Segundo o Centro de Perícias Científicas Renato Chaves, da Secretaria de Segurança Pública do Governo do Estado do Pará, 09 deles eram jovens entre os 11 e os 19 anos, 01 tinha 26 anos e os outros 05 variavam dos 32 aos 78 anos. A média no Brasil, segundo o DataSus, é de 6 suicídios a cada 100.000 habitantes. Altamira tem uma população estimada em 115.000. O número de mortes de 2020 coloca a cidade amazônica, em menos de quatro meses, com quase o triplo da média brasileira anual de suicídios (BRUM e GLOCK, 2020).

¹²⁶Ver estudo realizado por pesquisadores da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), disponível em: <https://www.unifesp.br/noticias-antiores/item/3803-estudos-detalham-perfil-de-casos-de-suicidio-na-adolescencia-no-brasil>. Acesso em 14/12/2019.

Cada suicídio deve ser tratado particularmente e com profundidade, contudo, uma sequência de atentados contra a própria vida numa mesma localidade, exige que o contexto social também seja profundamente analisado de maneira relacional. Em outras palavras, as particularidades de cada caso deve ser analisadas também em relação ao que os pesquisadores das ciências sociais têm formulado como características gerais. Profissionais, sobretudo da área da saúde e pesquisadores principalmente na UFPA vêm fazendo esse esforço de reunir como cenários de causas tudo o que vêm vivenciando nos consultórios e no cotidiano, e apontam para a urgência de pesquisas mais aprofundadas.

Uma das principais hipóteses gerais levantadas, relaciona o aumento do sofrimento psicossocial, com a profunda e rápida transformação que destruiu os laços comunitários, de vizinhança e o sentimento de pertencimento, com a polêmica construção da barragem de Belo Monte¹²⁷. Nesse processo, cerca de 40.000 pessoas foram retiradas de suas casas à beira do Rio Xingu e levadas para os Reassentamentos Urbanos Coletivos (RUCs). Modos de vida foram destruídos, a exemplo daqueles que “pescavam *sendo* pescadores”.

Tal hipótese também é levantada por uma das lideranças do “Movimento Juventudes do Médio Xingu” formado por jovens da periferia, ribeirinhas e de povos indígenas que organizaram uma campanha batizada de “Devolvam a nossa Esperança!”, que afirma:

¹²⁷Como relatado no primeiro capítulo, minha primeira aproximação mais consciente com a militância foi através dos quilombos no Vale do Ribeira (SP) que se articulavam no MAB para lutar contra a construção de uma barragem em suas terras. Ainda que minha vida tenha percorrido outros caminhos de luta, permaneceu a relação com o tema sobre o qual mantive leituras e atenção. A construção de Belo Monte (ou Belo Monstro, como os atingidos a chamam), foi um processo em que grande parte da população nacional e internacional se posicionou contra. Após me tornar mãe, também passei a ler com mais atenção acerca dos Movimentos Populares de Mães para compreender quais pautas as moviam. Já conhecia alguns como a Mães da Praça de Maio (AR), as Mães da Sé (SP), que tratam de dar visibilidade ao desaparecimento de seus filhos, ou ainda o movimento de mães que se organizam após chacinas, em geral cometidas pelo Estado, a exemplo das Mães de Acari (RJ). São sofrimentos extremos vividos por essas mães, que também lutam para que os assassinos sejam punidos (também há casos em que afirmam não quererem mais polícia e sim políticas públicas). Mas algo me tocou ainda mais profundamente, quando durante uma pandemia, enquanto realizava leituras sobre as juventudes no campo, tomei conhecimento sobre a organização de mães de uma única localidade que se uniram para dar visibilidade ao atentado de seus jovens filhos contra a própria vida. Há muitos indícios aos quais devemos estar atentos de que a responsabilização por esses atentados não é individual. Sobre a complexidade do tema que envolve a construção de Belo Monte e suicídios recomendamos o texto de Eliane Brum e Clara Glock (2020) como partida: <https://brasil.elpais.com/sociedade/2020-04-27/a-cidade-que-mata-o-futuro-em-2020-altamira-enfrenta-um-aumento-avassalador-de-suicidios-de-adolescentes.html>. Acesso em 02/05/2020. Sobre as Mães do Xingu, ver: <https://avozdoxingu.com.br/maes-de-altamira-se-unem-na-prevencao-ao-suicidio/>. Acesso em 25/09/2020.

Belo Monte tem culpa, sim. Quebrou a relação comunitária que a gente tinha quando colocou as pessoas nos RUCs. É muito triste ver que os jovens estão se matando porque é difícil viver em uma realidade sem amanhã. Se não têm esporte, não têm lazer, não têm cultura, a *vida fica cinza*. Eu tive uma infância na periferia, mas ainda conseguia brincar no igarapé. Hoje, viver é um desafio maior, e a pandemia veio agravar essa situação”(...). “A juventude precisa ter vez, voz e lugar. Fechar as torres [de onde saltaram os jovens] não vai resolver. O problema tem que ser resolvido na *raiz*. Temos de transformar o lugar num *espaço de esperança, de olhar para o futuro*. (Daniela Silva, *apud*, BRUM e GLOCK, 2020)¹²⁸.

Estes jovens organizados publicaram em março de 2020, uma carta pública¹²⁹ destinada às autoridades na qual se diziam impossibilitados de ser “o futuro do país”, porque não na realidade “não tinham presente”; nesta carta, também cobram “a efetivação e implementação de políticas públicas e sociais voltadas para as juventudes”. Um dos jovens desta pesquisa com quem dialoguei, também aponta essa ausência como uma das causas da falta de perspectiva para esse grupo, que dificultam seus sentimentos de pertença a um lugar:

“Uma das dificuldades dos jovens é a falta de políticas públicas para os jovens do campo. Ter o direito de acesso ao lazer, à cultura, ao esporte e também das tecnologias (...). A juventude quer espaço pra poder ter lazer, ter cultura e a gente vê muito que é negado, porque o poder público, esses políticos não levam pra muitos lugares dessa cultura (...). Essa negação pros jovens do campo também *dificulta a vida, né?*”(Jovem A.K., 2019)

No mesmo sentido encontramos a fala de uma familiar de um dos jovens de Altamira para o qual a juventude como uma janela viva deixou de existir:

O suicídio em Altamira tem três eixos: Belo Monte é um deles. O outro é como nós, sociedade imediatista, consumista, produtivista, estamos deixando a desejar no cuidado com as gerações futuras. Estamos deixando eles isolados do nosso mundo enquanto estamos ocupados em sobreviver. O terceiro viés é a ausência de políticas públicas que deem a eles o direito a uma vida digna. Para compreender os suicídios em Altamira é preciso entender que aqui, todo dia estamos lutando para sobreviver. Aqui, vivemos todo o peso do sistema capitalista que comanda a economia e não dá condições de humanizar a sociedade. Não estamos sendo dignos de cuidar da nossa juventude. Nós somos sempre bombeiros em Altamira, sempre apagando fogo [muitas vezes literalmente, quando a floresta queimou como em 2019]. Em Altamira amanhecemos a cada dia matando um leão para continuar vivendo. Nossa juventude não está sendo preparada para enfrentar esse leão, e então se descobre impotente. O que estamos colhendo em 2020 é o resultado de tudo o que nos aconteceu no passado e de tudo o que não fizemos no passado. Suicídio é o

¹²⁸Grifos nossos.

¹²⁹Para ler a carta, acessar: <https://brasil.elpais.com/sociedade/2020-04-27/a-cidade-que-mata-o-futuro-em-2020-altamira-enfrenta-um-aumento-avassalador-de-suicidios-de-adolescentes.html>. Acesso em 02/04/2021.

resultado do que estamos fazendo com nossas futuras gerações (*apud* BRUM E GLOCK, 2020).

A chave de leitura que Dunker (2017)¹³⁰ nos fornece indica que não estamos tratando de uma questão localizada; para o autor, quando a causa de um sofrimento é sistêmica, as consequências também serão. No caso de Altamira, ainda que seja complexo quantificar o quanto o projeto de Belo Monte determinou cada sintoma do sofrimento psicossocial, segundo Dunker, fica evidente que o nível de sofrimento geral da população cresceu após a construção da barragem.

Brum e Glock (2020) afirmam que Altamira fora mais uma vez abruptamente transfigurada por Belo Monte (na década de 2010), como já havia sido na década de 1970 pela grande obra da Rodovia Transamazônica. Contudo, esta segunda transfiguração local se dera em um período em que o mundo como um todo (e as relações sociais) também se transfigurara em grande velocidade. Nas palavras das autoras, “uma cidade transfigurada, num mundo transfigurado”.

Por consequência, teríamos também como consequência, forjado uma juventude duplamente transfigurada a quem, segundo Corso (*apud* BRUM e GLOCK, 2020), não fora ensinado “suportar as rudezas de um momento civilizatório complicado”. Portanto, não estamos lidando com uma juventude mais “fraca” ou “mimada” como é comum que escutemos as gerações anteriores se referirem aos jovens atualmente. O mais relevante é que tais juventudes estão “vivendo experiências que nenhuma outra geração viveu - e a estão vivendo num momento muito ruim, o de um planeta corroído pela emergência climática provocada pelo capitalismo e, agora, também pela emergência sanitária mais grave em um século” (BRUM e GLOCK, 2020).

Para Regina Novaes (2019; 2020), sobretudo a partir das décadas de 1980 e 1990, as juventudes vivenciam (e sofrem) com maior intensidade as incertezas de seu tempo, no qual as

¹³⁰Christian Dunker coordena um projeto de extensão chamado Clínica de Cuidado junto à população ribeirinha atingida por Belo Monte que se constitui em “um dispositivo de atenção ao sofrimento psíquico para atender aqueles que, em curto espaço de tempo, perderam as referências fundamentais de organização e funcionamento da própria vida”. Para saber mais sobre esse trabalho, assistir o documentário lançado em 2017, denominado “Eu = 1: uma jornada de saúde mental na Amazônia”. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=IG_DdW4znCE. Acesso em 12/12/2019.

tensões local-global se superlativaram. Se for verdadeiro que nunca houve uma interação global tão intensa, é igualmente verdadeiro que os processos de exclusão foram agudizados.

Assim, compreendemos que o caso das juventudes de Altamira, impõe um novo patamar de desafio não apenas aos pesquisadores, mas à nossa sociedade como um todo. Parece-nos que, se almejamos construir um projeto societário contrário à necropolítica, temos como obrigação escutarmos definitivamente as vozes das juventudes que ainda permanecem como janelas vivas e que gritam de múltiplas formas¹³¹.

Uma dessas vozes aqui no contexto paraibano me confidenciou como sente essa mudança abrupta nos tempos e o que acha mais importante de nos inspirarmos nessa relação intergeracional:

“Menina... eu acho que a *resistência*, visse? Acho que isso é o mais. Porque as pessoas mais experientes, elas são resistentes, Tessy. Que a gente fica olhando no tempo, porque tem que aprender a olhar no tempo né, que o povo comia tripa, que caminhava muito, que tinha maior dificuldade e nunca *desistiu da vida*, é isso que eu tenho carregado. Mas também a gente sabe que “não, mas a vida mudou, os ambientes são outros”... falou certo, são outros. E quando antigamente os pais andavam muito pra ir pra escola e hoje a gente tem um carro, mas antes era mais seguro ir a pé do que ir de carro hoje. São momentos diferentes, muito, muito... mas precisa ter resistência do mesmo jeito.”(Jovem S., 2019)

Compreendemos assim, que além de aprendermos/ensinarmos a suportar vivos as “rudezas de um momento civilizatório complicado”, temos que avançar na construção de instrumentos que alterem o próprio curso civilizatório para o qual as forças dominantes têm nos conduzido. As juventudes de Altamira espernearam, e não foi manha.

¹³¹Podemos considerar a organização das Marchas da Juventude do Pólo da Borborema que ganharam as ruas na Paraíba em 2016 e 2019. Também as Greves Globais pelo Clima que acontece em mais de 50 países desde 2018. Mas também são formas de gritar, a crescente prática de automutilação na adolescência (BOMBONATI, 2020). Mais recentemente, gritos de jovens também ecoam na Colômbia. Ver: https://brasil.elpais.com/internacional/2021-05-06/repressao-a-protestos-sela-divorcio-de-duque-com-os-jovens.html?utm_medium=Social&utm_source=Twitter&ssm=TW_BR_CM#Echobox=1620326225. Acesso em 10/05/2021.

Turino (2020)¹³², fora até Lá Puna escutar algumas vozes e gritos das juventudes locais. Conforme nos descreve: A altitude, os cactos gigantes, a aridez, as pedras, as montanhas tocando o céu azul. Para além das nuvens, a 3.700 metros de altitude, San Antonio de los Cobres”, uma cidade argentina transfigurada pelas minas de cobre, na região de fronteira entre Chile e Bolívia, “reinando soberana em meio ao deserto. Terra alta, desolada e seca. Era necessário chegar lá”. Esta cidade com menos de 10 mil moradores, recebeu uma Jornada da Cidadania¹³³ e o autor vai ao encontro de quatro jovens que participaram de tal Jornada. Quatro jovens mestiças descendentes dos povos atacamenho e qolla.

A juventude local escolheu como tema de trabalho o alcoolismo e o uso de drogas. O uso de tais substâncias fora atribuído a ausência “do que fazer” na cidade e à falta de perspectiva.

Interessante notarmos que bem distante da Argentina, aqui na Paraíba, a preocupação de uma das camponesas experientes quanto às possibilidades do que os jovens podem fazer nos territórios é semelhante:

“Porque na realidade hoje a gente até consegue viver no campo bem e produzir, mas será que os jovens têm essa mesma mentalidade nossa? Que aquilo que a gente ganha ali é o suficiente pra que a gente tenha uma boa vida ou eles pensam em trabalhar fora pra ter uma vida melhor, né? *Tem perspectiva?* Geralmente, o campo, se você olhar direitinho deveria ter mais espaço pra juventude e a gente sabe que quando tem é só um barzinho pra beber, né? Poderia tem uma praça, uma academia popular, um ginásio pra eles jogar bola, espaço de lazer. *Não só um barzinho*, né? Infelizmente, deveria ter mais espaço pra juventude pra que eles se apegassem aquilo, ver que aquilo era o lugar, mesmo que eles saíssem pra o mundo, *mas a casa dele é o assentamento*, o lugar onde eles cresceram, né? *A terra.*” (Dona A., 2019)

¹³²O autor historiador também foi secretário da Cidadania Cultural do Ministério da Cultura entre os anos de 2004 a 2010. Fora dos idealizadores do Programa Cultura Viva, que tinha por objetivo organizar pontos de cultura em comunidades periféricas no país; tal iniciativa inspirou experiências similares na América Latina. Os artigos presentes neste livro, elaborados após a visita de alguns desses pontos de cultura pela A.L. também estão disponíveis em: <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/juventude-pos-capitalismo-e-as-escolas-do-encontro/> . Acesso em 30/03/2021.

¹³³As Jornadas da Cidadania têm sido organizadas sem grande destaque midiático, pelo Programa Pontifício *Scholas Occurrentes* (Escola do Encontro), uma rede mundial de escolas idealizada pelo Papa Francisco que propõe “um pacto educativo com toda a sociedade, buscando abraçar todos os agentes sociais que estejam dispostos a superar os desafios enfrentados na atual crise civilizatória” (TURINO, 2021). As jornadas acontecem em pequenos povoados no interior dos continentes, como também já ocorreu em Buenos Aires, São Paulo, Roma, Barcelona e Dubai. Um dos alicerces de tal iniciativa fora a “Escola de vizinhos” e tem como principal determinação que ela seja auto-organizada pelos jovens participantes. A “Escola de Vizinhos”, por sua vez, tem origem após o maior atentado terrorista da Argentina, em 1984, a partir da reunião ecumênica com jovens para tratar de tal trauma. Ver: <https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/juventude-pos-capitalismo-e-as-escolas-do-encontro/#sdfootnote1sym> . Acesso em 30/03/2021.

Em La Puna, a partir do projeto de intervenção, as jovens criaram um jornal e um cineclube. Além disso, decidiram pintar uma ponte. O autor nos conta que a distração local é ir para a ponte local, onde interagem e fazem uso das substâncias. Tal ponte foi construída a mais de um século toda em estrutura metálica e se localiza a mais de 4 mil metros de altitude. Possui oitenta metros de altura e é apelidada como Ponte das Nuvens. As nuvens a atravessam, assim como a ponte atravessa os Andes.

As jovens relatam como seria pintada tal ponte e mostram uma arte chamada Santa Terra, como denominam “a *Pachamama*” em La Puna. “Uma Santa Terra grávida, com muita luz em volta dela, muitos seres, uma pulsão de vida, espigas de maíz (milho), batatas brotando da terra, aves coloridas. Uma das meninas diz: Somos pedaço da *Pachamama*, somos *pedacito* de terra, *volveremos* a ser terra” (TURINO, 2020).

A postura investigativa de tal autor em relação aos jovens foi o silêncio. Optou por não fazer perguntas diretas aos jovens, até porque ele já estava informado sobre os acontecimentos locais, que motivaram sua longa viagem. San Antonio de los Cobres havia ficado conhecida até 2017 como a cidade dos suicídios. Em apenas um ano, 30 jovens se atiraram da ponte.

Graças à mobilização da prefeitura, junto com lideranças comunitárias e o programa Scholas Occurrentes, foi possível implantar uma unidade de saúde psicológica e terapêutica na cidade. Também realizaram uma Jornada da Cidadania em que jovens apresentavam suas aflições, buscando compreender o sentido de suas vidas, identificar problemas, testar hipóteses e buscar soluções. Foi a partir dessa jornada que decidiram criar o cineclube, sempre às sextas-feiras, dia da semana em que a incidência de suicídios era mais provável. Também decidiram pintar um mural na base da ponte, cuja imagem original apresentaram a mim. Foi uma epopeia até lograrem autorização para a pintura do mural. Queriam pintar de vida, e dar cor à ponte de onde vários jovens, amigos deles, haviam se atirado (TURINO, 2020).

Segundo o autor, as jovens conseguiram a autorização para pintar o painel e desde que tais ações foram implementadas, não houve mais suicídios na pequena cidade. Compreendemos que tanto os casos de Altamira quanto de La Puna não podem ser analisados isoladamente e nos comunicam sobre a urgente necessidade de construirmos e fortalecermos instrumentos que proporcionem religamentos profundos quanto ao sentido da vida.

A jovem de Altamira nos alertou sobre como a vida ficou cinza na cidade. As jovens de La Puna, inseridas em “ações sociais que educam” para seguirmos vivos, frutos de esforços

coletivos que envolveram agentes de diversificadas esferas da sociedade, nos indicam que conseguiram recolorir não apenas a ponte, mas a vida em seus territórios. Tais experiências, se comunicadas, podem extrapolar sua potência local e seguirem inspirando políticas em tantos outros locais que podem estar “perdendo suas cores”, às vezes abruptamente, às vezes lentamente.

Portanto, compreendemos que é necessário mirarmos essas situações-limites das mais extremas para também compreendermos quais os fundamentos que emergiram como essenciais para que a vida (literalmente) pudesse se estabelecer, para que pudesse “ser mais” (FREIRE, 1987). No nosso entendimento, tais fundamentos podem alicerçar as ações sociais para que as juventudes se mantenham como janelas vivas.

Segundo Turino (2020), as Jornadas da Cidadania buscam a integralidade do ser-humano e a relação entre integração e diversidade como fundamentos de uma “cultura do encontro”. De acordo com o Papa Francisco, tal encontro é em sua raiz, o encontro de três linguagens fundamentais do ser: coração, mente e mãos.

E que essas linguagens ajam em harmonia e coerência. Essa proposta pode ser expressa pelo conceito *sentirpensaragir*, praticado pela cultura viva comunitária; assim mesmo, em uma única palavra: *sentirpensaragir*. Algo muito semelhante às três harmonias do *teko porã*, o “modo bom de viver”, do povo guarani, ou, simplesmente, o bem viver (*sumak kawsay* em quéchua, *suma qamaña* em aimará...), presente na cultura de diversos povos originários. A harmonia do indivíduo com ele mesmo, a harmonia do indivíduo com a coletividade, a harmonia da coletividade humana com os demais seres. Igualmente está presente no conceito do *ubuntu*, em que a coletividade, a solidariedade e a harmonia entre os indivíduos se realizam no “eu sou porque nós somos”, em que a humanidade de uma pessoa está intimamente conectada com a humanidade do coletivo (TURINO, 2020).

A relação estabelecida por Turino (2020) encontra vinculação com o que no âmbito da LVC/CLOC se tem chamado de Pedagogia da Milpa. Os principais elementos desta pedagogia seriam: a relação do ser-humano com a Mãe-Terra; a articulação de saberes e conhecimentos, cosmovisão, língua materna desde as comunidades, que extrapolam os currículos institucionais e o espaço escolar; a afirmação do bem-viver como matriz epistêmica da práxis agroecológica em contraposição à (limitada) noção do viver-melhor criada no desenvolvimento do capitalismo; fomento do vínculo harmonioso com as comunidades. Para Barbosa e Rosset (2017), a conjugação desses diferentes elementos por eles sintetizados como cosmovisão, cultura, língua e

identidade, forma um sujeito histórico-político vinculado à própria matriz produtiva praticada nas comunidades.

A relevância desta perspectiva compreendida aqui em sua dimensão pedagógica tem sido afirmada no âmbito da pluralidade das organizações membros da LVC/CLOC como vital para as juventudes:

En la conciencia política de descolonización para la juventud campesinas, indígenas y afrodecendientes del continente Latino Americano y Caribeños. Esta materialización de los espacios formativos, productivos de dignidad forma parte de una ofensiva amorosa, de mística revolucionaria, de humildad, de rescate de la vida comunitaria y los métodos comunicativos ancestrales del cosmos, es una mirada desde la educación crítica de resistencia y de lucha popular para la liberación. (LCV, 2015, *apud* BARBOSA; ROSSET, 2017, p. 713).

O que os autores informam sobre tal pedagogia, vital para a resistência dos povos indígenas em defesa dos seus territórios e de suas vidas, é que o próprio território (a exemplo da Milpa) se torna a referência de identidade indígena/campesina bem como o espaço concreto dos atos educativos que convidam os jovens a vivenciarem os princípios da agroecologia.

Quando a intersubjetividade, a racionalidade particular da cosmovisão que orientou seus ancestrais a permanecerem vivos e o conhecimento linguístico-cultural deixam de orientar o “que-fazer” cotidiano e consequentemente, o próprio sentido da existência, algo se rompe na coletividade; no limite, rompe-se o fio da vida.

Assim, é sintomático que as jovens de La Puna tenham escolhido a imagem da Santa Terra grávida a fim de lembrarem não só aos jovens, mas a todos que se interligam nos Andes pela ponte, que todos são um “pedaço da *Pachamama*”, um “*pedacito* de terra” (TURINO, 2020). Essa foi a forma encontrada de informarem sobre a necessidade urgente da restauração da relação metabólica entre sociedade e natureza. Preocupação central da Agroecologia, que se conecta com o que nos parece estar no centro da demanda das juventudes.

Estamos utilizando o recurso da generalização para chamar atenção para um tema fundamental que emergiu no âmbito desta pesquisa. A fundo, as categorias analisadas, a bibliografia sobre juventudes sob diferentes matrizes epistêmicas, e os próprios sujeitos que deram origem a esta pesquisa com quem pude dialogar ao longo de anos, tratam de religamentos, reconexões, superações de rupturas, construção de pontes, de diálogos, de

integração, de respeito à diversidade, de construção de igualdade de condições. Tratam de reconhecermos potências vitais. No entanto, não estamos alheios aos elementos contraditórios que emergiram nesta investigação.

Compreendemos, como Novaes (2019) que as juventudes não podem ser entendidas de maneira “essencializada”,

generalizações sempre tomam a parte pelo todo. Na verdade, em todas as épocas e lugares, há parcelas da juventude que apenas reproduzem valores e as hierarquias estabelecidas (que poderiam ser classificadas como conservadoras), bem como existem outras parcelas que questionam o estabelecido e propõem mudanças (que poderiam ser classificadas como revolucionárias) (NOVAES, 2019).

Conforme já afirmamos, as juventudes com quem dialogamos no âmbito desta pesquisa já estavam inseridas em dinâmicas e movimentos questionadores do estabelecido, ainda que em diferentes níveis.

Por outro lado, chamou a atenção um vídeo que circulou nas redes sociais no ano de 2018, com apenas 15 segundos de duração. Trata-se de uma gravação feita no campus III da UFPB, localizado em Bananeiras, onde algumas atividades da RAJ-PB foram realizadas. Neste período, conforme relatei, eu estava bastante dedicada à minha bebê que nascera naquele ano (“fechada” na bolha, como se diz no meio popular) o que talvez tenha contribuído para aumentar minha surpresa com o tom e o conteúdo de tal vídeo.

Tratava-se de um jovem que dizia com um misto de indignação e deboche as seguintes palavras (ao mesmo tempo que filmava em segundo plano, uma roda de diálogo com uma bandeira vermelha, cujo símbolo não é possível identificar na filmagem, para além da cor):

Porque assim véi, infelizmente né...
Muitas pessoas aí tão difamando no nosso curso de Agroecologia, um curso massa, fica confundindo com p**** de movimento social.
O Brasil que eu quero para o futuro é:
que a esquerda se f*** e Bolsonaro 2018¹³⁴.

Não era novidade para nós que a Agroecologia é um campo em disputa, no entanto, não tínhamos ainda “presenciado” esse novo patamar de disputa que rapidamente havia se

¹³⁴Arquivo pessoal.

conformando também no âmbito da juventude, sobretudo com tal nível de ódio em relação aos jovens dos movimentos sociais que conseguiram adentrar as Universidades.

Durante a RAJ-PB até o ano de 2017, frequentamos tal campus sem qualquer grau de intimidação explícita ou ofensa, como deveria ser próprio das Universidades Públicas nos regimes democráticos. Algo havia mudado, e sem dúvidas, não poderíamos tratar as juventudes de forma homogênea, nem atribuir a elas um caráter inerentemente revolucionário, nem mesmo num campo do conhecimento genuinamente contestador.

Assim, fora a partir das juventudes na Agroecologia que passamos a estar mais atentos para o acirramento de projetos no campo Agroecológico. Até então, era mais evidente a tentativa de inserir parte das juventudes no ideário do que tratamos no capítulo anterior como capitalismo verde. Jovem defensor da Agroecologia completamente anti movimento social, apoiando a ascensão ao poder de forças com aspirações neofascistas adeptas da necropolítica, fora a primeira vez.

Mas não seria a única. Durante meu reencontro com uma das jovens que participou da RAJ-PB, ela me conta feliz sobre seu ingresso na Universidade Pública, no entanto, confidenciou estar assustada com os posicionamentos de alguns jovens que encontrou no curso de Agroecologia:

“Sabe, o que me deixa mais triste é saber que dentro do meu curso tem muito boicote contra os movimentos sociais... Estão fazendo uma Agroecologia mas os próprios alunos não gostam dos movimentos sociais, não querem atividades ligadas ao movimento sociais (...). MST? “São um bando de arruaceiros, vagabundos”... e isso que me deixa preocupada, eu estava até conversando aqui com as meninas que agora não me lembro o nome.. acho que foi o ano passado, que o MST estava trancando uma pista, aí numa dessas ações o pessoal colocou no grupo [de whatsapp] da turma... eu acho que foi João Pessoa – Campina, que o pessoal tinha trancado a pista. Aí falaram: “ah, são um bando de arruaceiros, vagabundos, não tem o que fazer, tem que meter bala nesse povo e tal”. E tava acontecendo essa mesma ação entre Remígio e Areia... e o que eu foi que eu fiz? Eu tava na coisa e depois tirei uma foto minha e coloquei [no grupo]. Até hoje o povo me diz, “se for pra tacar fogo pode me chamar que eu vou”... então assim, o pessoal não gostam dos movimentos sociais, eu não sei, porque de fato eles não conhecem o movimento (...) Enquanto tem você que preza pelo movimento, preza que atenda a necessidade do povo, que respeita o direito do povo, que quer crescer com o povo, tem um pessoal que não quer que o povo cresça...”(Jovem S., 2019)

De toda maneira, ainda que tenha havido juventudes conservadoras e contestadoras em todos os tempos, Novaes (2019) afirma que:

também, não há como deixar de dizer que, ao longo da história, parcelas de juventude têm tido um papel importante nos embates e transformações sociais. No presente, em tempos de capitalismo flexível, entre os/as jovens há mais chances de (re)invenção da política e de surgimento de novas formas de ativismo. Vivendo mais profundamente as incertezas de seu tempo histórico, produzem ações coletivas que não hierarquizam lutas e pautas entre contradições principais e secundárias, como fizeram jovens de outras gerações. Igualdade e diversidade se misturam em seus ideários e concepções (NOVAES, 2019).

Essa tendência em aglutinar pautas recusando hierarquizações parece encontrar terreno fértil entre as juventudes do campo agroecológico, conforme nos conta um dos jovens nesta pesquisa:

“A agroecologia também vem trazendo a diversidade... já que você precisa de uma diversidade de plantas e animais ali, até para ter um controle de pragas...então a gente também defende a diversidade sexual no campo, entrar mais essa pauta no campo, *junto*... principalmente porque, assim... o campo como vê aquela questão tradicional, do campo de ser um pouco... um pouco, não; de ser conservador no campo, o campo acaba sendo mais machista. E também acaba sendo mais sem entendimento sobre a diversidade sexual, né? E um ponto que acaba sendo mais difícil de entrar, uma pauta que acaba sendo mais difícil de entrar e de conversar com os camponeses, né? Já os jovens, eles acabam tendo a mente mais aberta pra aceitar e entender a diversidade sexual. O curso mesmo, pelas convivências que tem e tudo, ele também serviu pra isso, pra os jovens conviverem e trocarem experiências... e entender que a diversidade sexual é uma coisa normal na sociedade, são várias orientações sexuais que existem e que *não impede nada de ser um camponês também, né?*”(Jovem A.K., 2019)

Neste dia de diálogo com tal jovem, após desligarmos o gravador, seguimos conversando¹³⁵ em direção a um local para lancharmos. Eu, como integrante desta geração que aprendeu a hierarquizar pautas, ainda que esteja operando esforços para realizar algumas desconstruções, frequentemente reproduzo tais ideias hierarquizantes naturalizadas. Nesse sentido, perguntei a ele se então, a agroecologia carregava a bandeira da diversidade sexual. Ele insistiu que elas caminham “juntas”, que uma carrega a outra “quando precisar”. Eu ri da minha dificuldade de compreender. Ele também. Por fim, concluimos que a ideia de transição agroecológica representa uma transição visceral em muitos aspectos, não era só deixar de usar veneno “químico”. O preconceito era também um tipo de veneno. Que também mata.

¹³⁵ Anotações de caderno de campo.

Seguimos conversando sobre o assunto da diversidade sexual, ele riu e disse que percebeu que tinha sido “preconceituoso com camponês” na “conversa gravada”. Disse que pensando bem, não sabia se tinha ou não mais preconceito no campo em relação à cidade. “Preconceito tem é em todo lugar, difícil medir exato”. E seguiu o raciocínio contando da sua experiência particular, fora até engraçado. Disse que um vizinho abordou seu pai, um senhor camponês “de idade”, em pleno roçado, fazendo a fofoca de que o filho dele era “gay”. Para surpresa do vizinho, o pai o espantou da roça com educação: disse que era muito feio fofocar e que não se importava com as práticas sexuais do filho. Nós rimos imaginando a frustração do vizinho.

Despedimo-nos e eu retornei para a casa pensando que era óbvio que (conforme os próprios jovens relatam por diversas ocasiões) o curso fora um “divisor de águas”, um referencial extraordinário para a formação agroecológica de todos os envolvidos no processo. No entanto, parecia haver algo mais profundo no alicerce, que dava suporte a experiência de tais sujeitos em agroecologia. Esta noção e formação de experiência em agroecologia é o tema abordado no próximo tópico.

3.3 O camponês experiente e a experiência em Agroecologia: continuidades e discontinuidades

As reflexões presentes neste tópico são algumas sínteses de questões relativas às noções de experiência que surgiram desde o início do desenho desta pesquisa. Durante minha participação no curso da RAJ, a curiosidade em conhecer como se davam os processos educativos que inspiravam aquelas juventudes na Agroecologia, sobretudo na relação entre elas e camponeses de gerações anteriores, ficou latente.

Ao elaborar o projeto de pesquisa, surgiu a necessidade de aprofundar na conceituação sobre os sujeitos com os quais construiríamos o trabalho. Para nos aludirmos a tais jovens do campo, tínhamos aportes teóricos que nos davam sustentação para nos referirmos a eles como juventudes do campo.

Já sobre os camponeses de gerações anteriores, percebíamos que ficava uma lacuna, afinal, não estávamos tratando de quaisquer camponeses. Interessava-nos dialogar com alguns daqueles camponeses e camponesas que seriam indicados pelos jovens como suas inspirações no caminho da Agroecologia. Essa era uma especificidade; eram camponeses de gerações anteriores cuja vivência no caminho agroecológico havia se transformado em referência para sujeitos camponeses mais jovens. Aguçou nossa curiosidade em encontrar indícios de como se deu esse processo.

Assim, passamos a tratá-los quase “intuitivamente” como camponeses experientes. Experientes em Agroecologia. E estabelecemos naquele momento inicial da pesquisa, uma “quase oposição” entre jovens camponeses e camponeses experientes.

Como recurso didático essa diferenciação entre tais sujeitos nos serviu, mas não sem suscitar novas questões que não estavam presentes inicialmente em nossa relação; conforme caminhávamos juntos na pesquisa, terminamos por complexificar e transformar nossa compreensão acerca de tais noções sobre as quais teceremos algumas considerações.

É relevante destacar que no projeto de pesquisa, tivemos como aporte importante, o conceito de camponês experimentador (PETERSEN e DIAS, 2007), conforme abordamos no capítulo primeiro¹³⁶. Verificamos nesta pesquisa que, sobretudo nos territórios rurais paraibanos em que o Pólo Sindical da Borborema exerce influência, tal conceito tem capilaridade e constrói a identidade dos camponeses experientes com os quais dialogamos direta e indiretamente¹³⁷.

Também pudemos participar durante o XI Congresso Brasileiro de Agroecologia (CBA), ocorrido em Aracajú no ano de 2019, e do Encontro de Agricultoras e Agricultores Experimentadores que encerra um espaço denominado Terreiro da Inovação Camponesa, anunciado como uma inovação metodológica na referida edição do CBA, definido como um espaço onde “Agricultoras e agricultores familiares e urbanos, assentados e assentadas da reforma agrária, indígenas, quilombolas, povos e comunidades tradicionais poderão partilhar suas **experiências**¹³⁸”.

¹³⁶Ver ítem 1.2 Relevância e Definição da Pesquisa.

¹³⁷Consideramos como diálogo indireto, os vídeos que assistimos acerca das experiências desenvolvidas pelos camponeses indicados pelos jovens com os quais não pudemos conversar presencialmente devido à deflagração da Pandemia de Covid-19, mas que pude conhecer em outras ocasiões. Um dos exemplos de registro audiovisual se encontra disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Oc1espwRTXg> . Acesso em: 30/03/2021.

¹³⁸Grifos nossos.

A definição presente na programação do CBA, define o Terreiro como “um ambiente de expressão de saberes populares centrais na construção da agroecologia que compartilha as inovações protagonizadas por agricultores e agricultoras em interação com o universo científico-acadêmico” (CBA, 2019)¹³⁹.

As expectativas geradas acerca de tal espaço, com protagonismo camponês no interior de um congresso acadêmico eram que “as trocas de *saberes* ¹⁴⁰proporcionadas por esse espaço podem dar” (CBA, 2019) “um salto de qualidade na reflexão sobre as formas de construção do conhecimento através da ecologia de saberes” (PETERSEN, 2019).

É habitual e nos chamou a atenção na pesquisa que, tanto na bibliografia, sistematização de experiências, ou nas falas nos eventos referentes à agroecologia, esteja presente essa variação entre experimentos, experiências, saberes, que seriam, partilhados, trocados, compartilhados, entre outras expressões correlatas. Tais variações muitas vezes são tomadas como sinônimos.

Apesar de estarmos conceitualmente apoiados na noção de camponês experimentador, o fato de nós mesmos passarmos a “intuitivamente” nos referirmos aos camponeses como experientes, também nos chamou atenção. Quais eram os aportes que nos faziam pender para a noção de experiência? Essa mudança “intuitiva” na forma de expressar guardaria algum incômodo teórico ainda não tão explícito? E o que na experiência de tais camponeses, gostaríamos de destacar? Afinal, o que nos faz experientes?

Estas questões tornaram-se frequentes e não soltaram a mão da pergunta central da pesquisa. A “pulga atrás da orelha fez coçar ainda mais” quando, ao encontrar uma das referências apontada pelos jovens, ela se definiu:

“Bem, meu nome é A. B., moro aqui no assentamento Oziel Pereira [Remígio-PB], sou assentada desde o início, desde o início do acampamento eu estou aqui, viu? Sou mãe, sou mulher, agricultora experimentadora, mas principalmente, agroecológica.”(Dona A.B., 2019)

Outros sujeitos já haviam se definido como agricultores experimentadores, inclusive eu participei de um Encontro no XI CBA com diversos deles. Após o diálogo com Dona A.B.,

¹³⁹Ver: <https://agroecologia.org.br/2019/10/25/terreiro-da-inovacao-camponesa-vem-junto-terreirar-com-a-gente/>. Acesso em 12/01/2021.

¹⁴⁰Grifos nossos.

fiquei me perguntando: se as agricultoras e agricultores experimentadores o são, justamente porque reinventam práticas de manejo e, além disso, as comunicam a outros sujeitos camponeses, articulando experimento e comunicação como “funções indissociáveis na gestão do conhecimento agroecológico” (PETERSEN e DIAS, 2007), porque se afirmar “principalmente” agroecológica? Infelizmente não notei esse “detalhe” no momento do diálogo, apenas reescutando alguns dias depois. Também não pude reencontrá-la pelos motivos já expostos; ainda assim, fora um importante estímulo para nos aprofundarmos nas questões que ficariam latentes acerca do que poderíamos pontilhar como a noção de “experiência em agroecologia”.

Nas citações referentes às definições apresentadas pelo XI CBA, os saberes e as experiências estão no escopo teórico frequentemente utilizado. Em Educação Popular, estas categorias aparecem articuladas, através da síntese realizada por Freire (1993) que passa a utilizar a expressão “saber de experiência feito” para refletir criticamente sobre as relações entre saber e ignorância, senso comum, curiosidade espontânea e científica.

Chamando a atenção para certo elitismo presente em educadores progressistas que ao não considerar como relevante o saber dos educandos “elaborados na experiência existencial, na dialógica da prática da vida comunitária em que estão inseridos, no circuito dialógico “homens-mulheres-mundo” (FISCHER; LOUSADA, 2019, p 422), tenderiam a impor uma lógica de “ascendência dos conteúdos formais sobre o saber dos educandos” (idem), terminaram por desrespeitar o “saber de experiência feito” dos mesmos.

É nesse sentido que “o educador ou a educadora progressista, ainda quando, às vezes tenha de falar ao povo, deve ir transformando o **ao** em **com** o povo. E isso implica o respeito ao saber de experiência feito” (FREIRE, 2008, p.25).

O respeito ao saber de experiência feito não significa no pensamento freiriano a idealização do mesmo. Esse respeito, que toma esse saber como ponto de partida, se traduz em diálogo, investigação, problematização e, sobretudo, articulação de uma nova síntese relacional. Tal síntese investiga “o que há de bom senso” no “senso comum” (FREIRE, 2008), desvelando a razão de ser de tais saberes, a fim de problematizar a realidade, desmistificando-a, sem deixar de desmistificar a própria ciência (FREIRE, 1993). Nesta concepção (dialógica e relacional), os diferentes tipos de saberes não são hierarquizáveis.

A partir da problematização acima referida, Freire (1979) questiona “qual seria este núcleo captável a partir de nossa própria experiência existencial” (p.27) que daria sustentação aos processos educativos com finalidades transformadoras. Compreende-se que,

experiência é para o pensamento freiriano mais que uma categoria de análise. Foi documentando e relatando suas experiências em educação que Freire produziu sua obra e imprimiu nela sua profunda convicção de que “a leitura da palavra é sempre precedida da leitura de mundo” (FREIRE, 1970). Ler e escrever, para Freire, são práticas e experiências que ocorrem ao mesmo tempo, porque entende que o “ato de conhecer” ocorre em tempos e espaços indissociáveis do saber (MOLINA, 2019, p. 211).

Assim, experiência, bem como diálogo, esperança e utopia, “são categorias estruturantes da obra de Freire, que podem ser sintetizadas como uma perspectiva de leitura e de inserção no mundo concreto” (idem).

Também podemos refletir sobre a experiência no pensamento freiriano, recuperando seus sentidos primeiros, que se construíram a partir da noção de experiência política. Se buscávamos (e ainda hoje buscamos) a “prática da liberdade” e a transformação social, era devido a “inexperiência democrática” que constituía a sociedade brasileira (FREIRE, 1996).

Melo Neto (2015), que compreende a EP como um “sistema educativo aberto, caracterizado por um conjunto de elementos que fundamentam ações educativas, relacionadas entre si, ordenados segundo princípios e experiências” (p.99), também analisa os múltiplos sentidos de experiência para Freire e em EP.

Partindo da ideia freireana de que teríamos no país uma “experiência negativa” que é a nossa experiência societária de antidemocracia, com a qual temos que prestar contas, Melo Neto (2010) compreende que nessa formulação, experiência

aparece com significado de tradição. Mas adquire sentido de elemento responsável e ‘gerador de cultura’, pois arrasta consigo ritos, vocábulos e a própria ‘experiência’ particular do grupo. Manifesta-se, então, um novo aspecto conceitual e para além da visão prisioneira unicamente do indivíduo. Para o seu modelo de educação –educação popular – exigirá a construção de uma ‘experiência’ de grupo, além de instalar a da instituição com a ‘experiência de escola’. Freire também firma o significado de ‘prática’, com o sentido de ‘experiência’, por meio da prática do ‘círculo de cultura’, ou as ‘práticas educativas’. Nele podem ser encontradas referências de ‘experiência’ a indivíduo, mas sempre com um forte reforço, a do grupo. Assim é que poderão os oprimidos, em sua caminhada, chegarem à superação da opressão, eliminando o ‘cordão umbilical’ que tem caráter mágico e mítico em seus mundos. Nesta perspectiva, adotou mais um novo significado ao assumir a

dimensão pautada pela história, e, portanto, uma ‘experiência histórica’ (MELO NETO, 2010, p. 08).

Fica evidente também que a experiência em EP¹⁴¹ se distancia radicalmente das perspectivas empiristas, para as quais o conhecimento está dado, afastando-se também da noção de experiência como experimento¹⁴² que pode ser replicável, bem como também não corrobora com as formulações idealistas, nas quais “só há experiência da consciência” (MELO NETO, 2010); o sentido de experiência em EP transcende elementos empiristas e idealistas, para no limite, construir um conjunto de definições coletivas que se traduzem como instrumentos políticos para sua própria classe social, no intuito de instigar as “centelhas da utopia” (CALADO, 2000).

As relações entre experiência, história, classe, socialização e coletividade também são presentes nas obras de Thompson¹⁴³, cujas contribuições para a pesquisa em educação têm sido destacadas por pesquisadores¹⁴⁴.

O percurso de vida deste autor, tal qual Freire, é marcada por sua vinculação extra-acadêmica com as questões que emergiram como problemáticas para a sociedade de seu tempo; são exemplos, o trabalho que desenvolvia como educador de adultos, trabalhadores atuando em escolas sindicais, bem como sua militância no movimento antinuclear europeu. Dizia, com os trabalhadores adultos, aprendemos que

O que é diferente acerca do estudante adulto é a experiência que ele traz para a relação. A experiência modifica, às vezes de maneira sutil e às vezes mais radicalmente, todo o processo educacional; influencia os métodos de ensino, a seleção e o aperfeiçoamento dos mestres e o currículo, podendo até mesmo revelar pontos fracos ou omissões nas disciplinas acadêmicas tradicionais e levar à elaboração de novas áreas de estudo (THOMPSON, 2002, p. 13).

¹⁴¹Compreendida neste trabalho permanentemente como uma síntese-força de potencial inspirador e constitutivo da Agroecologia.

¹⁴²O autor utiliza a imagem do experimento de laboratório, imagem que eu também associo quando leio a palavra experimento (conjuntamente associando com a visão empirista) e talvez esteja aí uma das origens dos motivos “intuitivos” que me fizeram deixar de pensar nos camponeses sujeitos da pesquisa não mais como experimentadores (que me remetia a experimento), mas como camponeses experientes, ainda que as fundamentações do conceito camponês-experimentador também se afastem profundamente da visão empirista.

¹⁴³Edward Thompson nasceu na Inglaterra em 1924 e faleceu em 1993. Iniciou seu trabalho com educação de adultos na década de 1950 como professor de história e literatura. “As aulas, como o próprio Thompson lembrava, reafirmavam seu compromisso político com os “de baixo”, com sua cultura, suas tradições, suas visões de mundo” (PUREZA, 2020). Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/08/a-historia-vista-desde-baixo/>. Acesso em 02/02/2021.

¹⁴⁴Ver (MORAES e MULLER, 2003; VENDRAMINI e TIRIBA, 2014; MARTINS, 2014; CARMO, 2007; VENDRAMINI, 2004).

Embora tenha se dedicado a trabalhos para além das cercas acadêmicas, a preocupação com o saber “formal” é presente em seu pensamento, traduzindo-se, por exemplo, na crítica às Universidades, sugerindo que as mesmas fossem “uma porta de saída para o conhecimento e as competências, uma porta de entrada para a experiência e a crítica”, pois estas “precisam do contato de diferentes mundos de experiência, no qual idéias são trazidas para prova da vida” (THOMPSON, 2002, p. 45).

Tais formulações nos levam a compreender que, historicamente, a relação entre educação formal e experiência se constitui mais como divórcio do que como casamento. Essa união para nós tem se demonstrado fundamental para o campo da Agroecologia, que conforme já afirmamos, está em construção e disputa.

A obra dos dois autores são testemunhos do que Freire (2008) denomina como “prática reflexiva”, ou seja, práxis, e se constituem também como sínteses construídas a partir das próprias experiências vividas traduzindo-se como fundamentos teóricos que inspiram novas experiências (sociais, educativas, políticas e, sobretudo, humanas). Thompson, assim como Freire, eram genuinamente educadores populares.

Em outras palavras, a experiência humana de tais autores possibilitou a formulação conceitual de suas noções de experiência, que alimentam teórica e praticamente (ou praxisticamente) novas experiências humanas em diferentes tempos e espaços, a exemplo deste trabalho. O movimento no qual se insere esta categoria, que em sua circularidade cultural se mostra viva, é que a posiciona como fundamento neste trabalho. Assim, aos poucos, denominar os sujeitos desta pesquisa como camponeses experientes, foi deixando de ser algo apenas “intuitivo”.

Para Vendramini (2004), fora esta vinculação de Thompson que “lhe proporcionou elementos suficientes para pensar a realidade social de forma menos rígida e estruturalista” (p.29).

Na obra freiriana, a relação dialética entre pensamento e matéria possibilita que ocorra o diálogo entre o ser social e consciência social; este diálogo implica no processo de conscientização que se conforma à experiência humana. Esta noção é central também na obra de Thompson para quem

A experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo” (...) O que queremos dizer é que ocorrem mudanças no ser social que dão origem à experiência modificada; e essa experiência é determinante, no sentido de que exerce pressões sobre a consciência social existente, propõe novas questões e proporciona grande parte do material sobre o qual se desenvolvem os exercícios intelectuais mais elaborados (THOMPSON, 1981, p. 16) (...) “assim como o ser é pensado, também o pensamento é vivido” (THOMPSON, 1981, p. 17).

Para o autor, não se trata de valorizar apenas a esfera do pensamento; assim, compreende que os sujeitos também “experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esse sentimento na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas” (THOMPSON, 1981, p. 189).

No entanto, o autor não concebe a articulação entre experiência e cultura de maneira apartada da materialidade social; para o autor, os fenômenos socioculturais e a esfera econômica estão “imersos no mesmo nexo relacional” (THOMPSON, 1998, apud MARTINS, 2014). Assim, ambas conformam “um ponto de junção entre estrutura e processo, entre as determinações objetivas do ser social e a possibilidade do agir e da intervenção humanos” (MORAES e MÜLLER, 2003, p. 12).

Assim, é no entrelaçamento entre os fenômenos socioculturais com a vida material que nossos valores sociais são forjados, resultantes da nossa experiência. Tais valores

não são “pensados”, nem “chamados”; são vividos, e surgem dentro do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que surgem nossas ideias. São as normas, regras, expectativas etc. necessárias e aprendidas (e “aprendidas” no sentimento) no “habitus” de viver; e aprendidas, em primeiro lugar, na família, no trabalho e na comunidade imediata. Sem esse aprendizado a vida social não poderia ser mantida e toda produção cessaria (THOMPSON, 1981, p. 194).

Como nossas necessidades materiais e culturais possuem caráter contraditório, a experiência também se insere nesse movimento conflituoso a partir das quais, “velhos sistemas conceituais podem desmoronar e novas problemáticas podem insistir em impor sua presença” (VENDRAMINI, 2004, p. 29). Por esse motivo, Thompson (1981) distinguiu dois tipos de experiência: a experiência vivida (I) e a experiência percebida (II). O autor afirma que:

A experiência I está em eterna fricção com a consciência imposta e, quando ela irrompe, nós, que lutamos com todos os intrincados vocabulários e disciplinas da experiência II, **podemos experienciar alguns momentos de abertura e de oportunidade**¹⁴⁵, antes que se imponha mais uma vez o molde da ideologia. (THOMPSON 1981a, p. 406 *apud* MORAES e MÜLLER, 2003, p.341).

Moraes e Müller (2003), ao investigarem tais sentidos da experiência na obra thompsoniana, afirmam que o autor

observa que as regularidades no interior do ser social, com frequência, resultam de causas materiais que ocorrem de forma independente da consciência ou da intencionalidade. Tais causas inevitavelmente dão ou devem dar origem à experiência vivida, à experiência I, mas não penetram como “reflexos” na experiência II. No entanto, a pressão dessas causas sobre a totalidade do campo da consciência não pode ser adiada, falsificada ou suprimida indefinidamente pela ideologia (MORAES e MÜLLER, 2003, p.340).

Para os autores, ao compreender a experiência como uma categoria que estabelece mediações, como um processo de formação de identidades (como de classe, gênero, geração e etnia), é que Thompson, assim como Freire, também se distancia do “conceito vulgar de experiência que estabelece sua equivalência com a empiria” (idem).

Nesse sentido, a constituição dos sujeitos não é obra exclusiva das circunstâncias sociais. O nosso “fazimento” é produto da nossa história política, econômica, cultural e social, articuladas. A noção de experiência contribui então para pensarmos que somos tanto formados na relação com influências externas, como formamos a nós mesmos. Estamos tratando, portanto, da formação humana, no sentido complexo. Para Vendramini (2004), que analisa os sentidos de experiência humana e de coletividade em Thompson,

Ao refletir sobre a formação humana, toma assento a palavra coletividade. Há diversas formas e espaços de vivenciar experiências, de aprender com elas e de lhes dar sentido, mas é indiscutível que o coletivo, pensado aqui como coletivo que reúne as pessoas em torno de objetivos comuns, em torno de algo que os identifica, permite a vivência de experiências que podem vir a se tornar emancipadoras (p.35).

¹⁴⁵Grifos nossos.

A noção de coletividade acima descrita e os exemplos utilizados por Thompson (1981), nos parecem oportunos para pensarmos construções no tempo presente, inevitavelmente, já marcado por crises, colapsos e catástrofes.

A experiência **chega sem bater na porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerras, desemprego, inflação, genocídio. Pessoas passam fome: os que sobrevivem**¹⁴⁶ pensam o mercado de outra forma. Pessoas são presas: na prisão meditam sobre a lei de novas maneiras (...) (p. 17).

Neste trabalho, temos mirado os sujeitos da pesquisa como sobreviventes, da revolução verde, mas que também passaram por crises de subsistência, desemprego, inflação, e agora, também pelo que se tem chamado de genocídio, processo no qual estamos completamente imersos, tentando escapar vivos, e que ainda necessitaremos de muitas explicações para conseguirmos compreender as racionalidades que estão operando.

Tomarmos a experiência no sentido elaborado por Thompson permite que possamos sentir/pensar uma experiência coletiva com marcas tão profundas ainda incomensuráveis, como possibilidade, cujos sobreviventes, podem repensar o próprio sentido da humanidade. De forma alguma, estamos romantizando ou relativizando mais de 500.000 mortes ocorridas durante pouco mais de um ano em um só país. O que destacamos aqui, é que a experiência vivida, nem sempre permanece passiva, submissa no interior dos seres sociais.

Interessa-nos a compreensão de que as experiências podem chegar sem anúncios, sem “bater na porta”, “sem educação”, usando aqui uma expressão popular para se referir a quando alguém não “pede licença” para ocupar algum espaço. Igualmente nos interessa a possibilidade das forças dessas experiências se agitarem em coletividade, desde o interior dos seres sociais. Interessa-nos ainda mais quando tais agitações proporcionam mudanças, transformações, questionamentos que anunciam o inédito viável (FREIRE, 1987), o “vir a ser”, o ser mais.

Interessados nesses sentidos é que passamos a investigar quais as experiências comuns no caminho da agroecologia agitaram e transformaram aqueles aqui denominados experientes?

Em contato com os jovens da RAJ-PB durante o curso e posteriormente durante a pesquisa, analisando as redações e materiais por eles produzidos, ficara evidente que havia sujeitos inspiradores da Agroecologia nas próprias comunidades. Ao final do curso, eles as

¹⁴⁶Grifos nossos.

identificavam. A minha expectativa e hipótese inicial era que eu encontraria nas comunidades, os “guardiões dos saberes agroecológicos”, que durante gerações foram transmitindo e reelaborando tais conhecimentos.

Eu ainda não percebia que carregava uma visão idealizada sobre tais sujeitos e uma compreensão linear do processo agroecológico. Já tinha compreensão de que o país fora envolvido no processo da revolução verde e que esse envolvimento era encarnado, afetava diretamente a vida dos sujeitos no campo; mas o meu idealismo residia no fato de achar que eu encontraria sujeitos “limpos” no sentido de pureza, que não se “sujaram” na experiência da revolução verde. Imersa numa visão dicotômica, imaginara que havia os sujeitos que aderiram aos “pacotes” e aqueles que sobreviveram à “tentação”. Em diálogo com tais sujeitos, meu caminhar como pesquisadora, começava a se tornar também uma experiência.

Uma das hipóteses iniciais, a de que os conhecimentos elaborados, foram inspirados nas práticas das gerações anteriores, encontrava correspondência nas falas de tais sujeitos.

“na realidade nós somos uma família de agricultor que já vem de muitas gerações, desde a época dos meus avós, meus pais também continuaram a ser agricultores, tanto meu pai por parte de pai como de mãe, *então a gente tinha aquele vínculo com a terra*. Então a gente sempre trabalhou desde criança a gente sempre trabalhou junto com a família, junto com meu pai, com meus irmãos, minha mãe. Então nós era *agricultor já de muitas gerações*, né? Minha mãe era de família branca e meu pai era de família negra, meu era descendente de escravo, mas também era agricultor, entendeu? Sempre foram agricultor.”(Dona A., 2019).

“Eu cheguei aqui no início do acampamento, nós viemos pra cá através do meu pai, meu pai tinha um amigo que morava aqui em Remígio e se acampou na época do acampamento e falou para o meu pai que isso aqui era uma oportunidade para os jovens que tinha casado há pouco tempo, que *a gente morava numa propriedade do meu pai*, mas era uma propriedade muito pequenininha e todos os filhos moravam com ele, *trabalhavam com ele*. Só que não dava pra gente viver só de agricultura naquele espaço, né? Os companheiros da gente sempre tinham que sair pra trabalhar fora, então em 2000... em 2000, não, em 1999; a gente veio – eu não vim diretamente no início no mesmo mês que acampou porque eu tava de resguardo, com um bebezinho novo não teve como vim pra ocupação. Então depois de dois meses foi que eu vim conhecer o acampamento, conhecer tudo e tô até hoje.”(Dona A.B., 2019)

“Sempre trabalhei no campo, minha profissão. **Foi o que a vida proporcionou pra mim, foi o campo**, eu nasci no campo, trabalhando mais meu pai, e não estudei muito porque...estudei até a sexta, não tinha condições de estudar, que antigamente não oferecia as vantagens que oferece hoje, a educação né, então estudei a sexta série e aí muito novo tive que trabalhar para ajudar o meu pai, e foi isso, até hoje a minha vida é trabalhar, **aprendi com ele**.”(Seu F., 2019)

Tais camponeses destacaram que o vínculo com a terra se deu no aprendizado cotidiano que “vem de muitas gerações”. Dona A., após a “conversa gravada”, enfatizou que tanto o “lado branco” quanto o “lado negro” da família era agricultor e destacou que então, agricultor não era só uma profissão, era algo que “tava no sangue”.

Essa síntese nos fez refletir novamente sobre o sentido da “unidade da diversidade” em Freire (2008), para quem se fazia necessário diferenciarmos dois caminhos sobre tal conceito:

Por um lado, “não há como negar que as diferenças interculturais existem e apresentam cortes: de classe, de raça, de gênero, e como alongamento destes, de nações” (FREIRE, 1993, p.31). Mas essas diferenças “geram ideologias, de um lado, discriminatória, e, de outro, resistência”. Para Freire, contudo, “não é a cultura discriminada a que gera ideologia discriminatória, mas a cultura hegemônica a que o faz. A cultura discriminada gesta a ideologia de resistência que, em função de suas experiências de luta, ora explica formas de comportamento mais ou menos pacíficas, ora rebeldes” (FREIRE, 1993, p.31). Aqui o ponto crucial: no calor da luta, na constatação da opressão, os grupos discriminados se esquecem de que, se é verdade que são diferentes, eles têm de encontrar o que os unifica, que é a superação da opressão (GUARESCHI e FREITAS, 2019, p.476).

Encontrar pontos de unidade continua sendo um desafio na atualidade, sobretudo nas classes populares. Para Freire (2008), não se trata de uma visão idealizada de união. “A unidade na diversidade tem de ser a eficaz resposta dos interditados e das interditadas, proibidos de ser, à velha regra dos poderosos: dividir para reinar” (p. 116).

Nesse sentido, para Dona A., um dos pontos que a unifica e a vincula historicamente com seus antepassados em sua experiência de diversidade, é o “DNA camponês” de seu povo.

No diálogo com tais sujeitos, quando passaram a dar exemplos de aprendizados e memórias mais latentes, ganhou destaque a questão das sementes e os valores que são construídos nesta prática, que envolve solidariedade, provisão, disciplina, capacidade de antecipar cenários, respeito ao sagrado e o sentido complexo de cuidado com a memória biocultural (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015) e com as futuras gerações. Também foi marcante a memória do não uso dos agrotóxicos pelos antepassados, bem como a diversidade de culturas.

“Sempre tive, esse é um hábito desde o meu pai, a gente lucra o milho, o feijão, o jerimum, sempre a semente... **a gente guarda a melhor semente**, se tira um jerimum grande na roça, a gente parte ele pra comer, mas semente a gente bota pra secar e

guardar. O milho quando a gente está colhendo o grão seco, aquelas espigas maiores a gente separa para debulhar e guardar também, eu tenho o milho zabatão, eu tenho o milho aracajú, têm esses outros milhos que quer seja o nome, a variedade, mas a gente guarda tudo separado, quando é no começo das chuvas, a gente vai plantando aqueles milhos que são mais tardão, que a gente planta e ele só dá com três meses, quando vai chegando lá pra frente, já vai plantando um milho mais ligeiro que é o milho safrinha, mas a gente tem a semente, tem a semente da gente plantar, a gente tem, eu guardo muito, eu tenho muita semente em casa, eu tanto planto quanto **dou para os amigos**, os amigos também me dão, **nós têm aquela troca de semente pra não faltar**. [Meus filhos] **eu ensinei pra eles tudinho**, e eles têm, do mesmo jeito que eu tenho, eles têm em casa. Agora o que o guardião de semente mãe sou eu, porque tendo na minha casa, eles acham melhor levar da minha do que mesmo da própria que eles têm em casa, mas aquilo eu **me sinto feliz** porque eu sei que eles estão acreditando no que eu faço né?”(Seu F., 2019)

“Agroecologia assim [com esse nome], a gente veio, eu vim conhecer a agroecologia aqui mesmo no assentamento, *mas* o meu pai ele tinha um hábito de guardar as sementes, guardar mesmo as sementes, **ele sempre foi um guardião das sementes que já aprendia com o pai dele, que já vinha de outras gerações**. Então, assim, ele era aquele homem que quando chegava a época da colheita ele selecionava todas as sementes pra plantar e separava, e as de comer deixava em outro espaço. Então, se faltasse na de comer, ele não mexia na de plantar, **porque aquela era sagrada, era de plantar mesmo**; então ele já tinha esse hábito...”(Dona A., 2019)

“Eu tenho muito como exemplo a questão de guardar as sementes, *ai eu pego muito o meu avô e o meu pai, né?* Os cuidados que eles tinham de pegar essas sementes, de guardar, *muitas vezes, nem precisava de ajuda, mas eles pediam pras crianças ajudar, pra né....* Era tempo da gente tá embalando as sementes pra que a gente guarde pra o próximo plantio, e a gente tá ali debulhando o milho junto com eles, o feijão macassa, guardado, que na época não era em garrafa, era em silos. Então, assim, eu aprendi muito isso com ele, então quando a gente chegou aqui que surgiu os bancos de sementes, aí eu disse: isso pra mim a única novidade é guardar em um local todo mundo junto, *mas guardar a semente a gente já guarda desde sempre..* Que até quando apresentou o banco de sementes, as sementes que a gente tinha, que é aquele lugarzinho, aí o pessoal disse “A., você já tem o hábito de guardar sementes individual, agora tem que aprender a guardar *a semente coletiva*”. Então, *assim, foi meu pai e meu avô*.

Agora, nas outras coisas, foi realmente *na caminhada junto com os mais velhos* – Seu João, Seu Paulo, Seu Chico Caxias que era um senhorzinho que tinha aqui, um pequeno agricultor também e ele ensinou muita coisa a gente, mas ele já partiu esse ano, já teve a partida dele, mas ele deixou muitas experiências boas, muitos frutos.”(Dona A., 2019)

“Eu me lembro do meu avô. *Na época do meu avô, da minha avó quando eu aprendi agroecologia com eles* eu não lembro de ver eles usando veneno, não lembro de ver meu avô pulverizando o roçado, não tenho essa lembrança. Trabalhava e comia tudo que produzia no roçado, que eles tinham a diversidade no roçado, a maioria dos produtos eram deles lá do roçado...”(Dona A. B., 2019)

“Na agroecologia, eu acho que uma coisa que a gente aprendeu muito naquela época é que você tem diversidade, se tem a diversidade você tem a mesa cheia, né? Você não só tem aquela cultura, só de um alimento que pode ser produzido, você tem a fartura em casa, **então isso foi que eu aprendi com meu avô, com a minha avó**.

Minha avó foi quem me ensinou a trabalhar na roça, foi quem me ensinou a plantar, foi quem me ensinou tudo. Ainda lembro do sabor do feijão dela, o cheiro (...)lembro da farofa que ela fazia pra gente comer no roçado.

Então o aprendizado foi esse, e você ter todo o cuidado com a sua semente, né? Isso aí vem do tempo deles, de ter o **cuidado**, que aí, quando a chuva bater no telhado que molhar a terra você tá com as suas sementes garantida, pronta esperando pra ser plantada. **É isso, isso é uma previsão que vem de longe.**”(Dona A. B., 2019)

Assim como as “minorias extranacionais” resistiram à completa “dissolução pelo liquidificador modernizante da racionalidade ocidental” e não sucumbiram à “deficiência mental-espiritual mais marcante dos brancos”, que é ter a “cabeça cheia de esquecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), a memória sobre tais experiências, sobretudo porque profundamente vinculadas com suas atuais práxis agroecológicas, passam a significar mais que meras lembranças.

Essas práticas e valores, compreendidas por Dona A.B. e por nós como “previsões que vem de longe”, como projeções de futuro que permanecem vivas e conectadas com as memórias e com a consciência desta capacidade projetiva, evidenciam a relação entre memória e inteligência; relação esta que, para Viveiros de Castro (2015) muitos de nós perdemos. Essa relação, presente em tais camponeses, também conforma a nossa noção de experiência.

No entanto, não se trata de apenas projetar. Esse projeto “que vem de longe” dos experientes, foram apostas que se mostraram consistentes, posto que os mesmos consideram como ganhas. Tais sujeitos sentem orgulho, entendem que prosperaram, e que este é um caminho próspero também para as próximas gerações.

Essa é uma preocupação dos experientes verificada na pesquisa, que esse caminho continue sendo trilhado, o que também representa a satisfação com seus projetos de vida. Em outras palavras, não se arrependem “de jeito nenhum” (Seu F., 2019) e entendem que “venceram na vida” (Dona A.B., 2019).

Vencer na vida é uma expressão corriqueira que escutamos desde criança e que durante essa pesquisa se ressignificou para nós. Passamos a considerá-la em seu sentido mais literal possível. Para nós, os sujeitos experientes venceram na vida. Através da vida. Muitos que se consideram vencedores, venceram (na concepção hegemônica, seja porque estão ricos, seja porque ocupam espaços de decisão, de poder), mas venceram na morte de tantos outros.

Compreendemos, portanto, que tais práticas rememoradas pelos experientes, conformam sistemas vivos de conhecimento “alimentados pelo alimento”, pela comida, entre outros elementos.

Testemunhar a emoção de Dona A.B.¹⁴⁷, falando com tanto afeto sobre o feijão da avó, do cheiro, do sabor, nos permitiu compreender a comida (como fruto do trabalho agroecológico) como elemento vital que pode, tanto nos levar ao passado, à nossa infância, quanto nos conectar ao futuro, na medida em que seguir cultivando o feijão em seu lote e ensinando valores a práticas não apenas aos filhos, mas aos diversos sujeitos que participam de suas redes, fazem os conhecimentos circularem. E por consequência, se projetarem.

E também nos permitiu compreender que o afeto cultivado pela avó de Dona A.B., a quem ela se refere com carinho e a quem ela atribui o ensinamento de “tudo”, de fato está na base das práticas agroecológicas. Quando conversei com Dona A.B. me lembrei da frase que vi na camiseta de um desconhecido que participou do XI CBA que dizia: “cultivar afetos também é agroecologia”.

Desta forma, compreendemos que essas são experiências e processos educativos de longa duração que remontam a tempos imemoriais; no entanto, qual seria a “experiência que chega sem bater na porta e anuncia mortes”, em comum entre tais sujeitos e que tivera relação com o fato de hoje tais sujeitos serem inspirações no caminho agroecológico?

Desmontando minha idealização inicial, o “anúncio de morte” chegou para tais sujeitos através de rupturas produzidas no processo da revolução verde. Tais sujeitos não se fizeram como referências na Agroecologias à maneira de seus avós e de seus antepassados.

Os sujeitos desta pesquisa se construíram como sujeitos da agroecologia após vivenciarem um modelo ao qual aderiram através de mediações¹⁴⁸; tais sujeitos foram da segunda ou mesmo da primeira geração a aderirem aos pacotes da RV, e, ao sofrerem na pele literalmente as consequências, passaram a negá-lo com veemência. Vejamos alguns trechos deste caminho percorrido pelos camponeses experientes bem como as astúcias que os fizeram transformar suas práxis:

¹⁴⁷Relembrar da emoção de Dona A.B. que venceu na vida, nos fez pensar que os que “venceram na morte”, incentivaram a propagação de uma doença que, quando não leva a própria vida por completo, tem dentre os sintomas, justamente o sequestro do cheiro, do sabor, ou seja, de parte profunda de nossa possibilidade de estabelecer conexões com o passado e com o futuro.

¹⁴⁸Abordaremos o papel de alguns sujeitos de mediações no próximo capítulo.

“O meu pai não usava... mas ao mesmo tempo, como ele plantava muita batatinha, ele foi *inserido nele aquela cultura que o agrotóxico era remédio*.

Então, chegou agrotóxico pra batatinha, batata doce, feijão macassa; então ele virou um *usuário constante*, nada no roçado dele era sem veneno, tudo tinha remédio. *Mesmo a gente vendo que ele adoecia por causa dos venenos, a gente não pensava que um remédio vai fazer mal, né?* Ele tem um problema no olho até hoje porque ele foi desentupir uma bomba, bateu no olho, ele quase cegava, ele tem problema de pele.

Então a gente tinha algumas sequelas, *a família toda tem sequela de doença devido ao agrotóxico*.

Num tem aquele que dizem que é mais de cem anos pra sair da terra? Então esse a gente conhecia, ele usava ali com nós no meio, só que a gente achou que nunca fosse fazer mal, até que um dia eu pensei: “*como é que produz o veneno e produz o remédio?*” *Porque eu vi a Bayer, né?* Então os nossos antibióticos, quando a gente adoecia, ele era feito pela Bayer, e eu olhava no veneno que painho usava, também era a Bayer...aí ficava me questionando: por que eles fazem veneno e ao mesmo tempo faz um remédio?

Quando eu conheci a agroecologia aqui [no assentamento] foi que eu entendi que era uma forma de... eles eram quem tinha o antídoto pra muitos venenos que intoxicava o povo, então eles ao mesmo tempo davam o antídoto pra curar. Mas a gente não tinha essa consciência (...) então aqui foi que gente veio conhecer e eu percebi. A maioria de nós tem problema de coração, tivemos AVC muito novas, as mulheres têm problemas de tireoide, têm problemas nos ossos. Então, tudo doença que a gente tem certeza que foi devido o grande uso de agrotóxicos.” (Dona A., 2019)

“Porque, assim, eu mudei, eu já me preocupava, eu ainda me preocupo, *qual vai ser o nosso destino no futuro?* Porque a gente só vê dizer que o câncer tá aumentando, a gente tá vendo que o desmatamento tá fazendo os mosquitos se aproximar mais das cidades, das casas das pessoas porque eles não tão mais na mata tão voltando pras casa, as doenças vão aumentar, os alimentos vão acabar porque as terras não vão mais produzir. Lá no meu irmão ele ainda tem o hábito de plantar com agrotóxico, e a gente tem espaço que ele teve que mudar totalmente as culturas porque não tava dando porque a terra já tá sofrida e não tá conseguindo produzir. Então, *a terra vai morrer*, a falta de alimento vai ser muito grande. E outra coisa boa, a questão de você produzir sem gastar muito, se você praticar agroecologia tudo que você vai produzir e você vai colocar lá naquela plantação vem da sua própria propriedade, então você vai gastar menos.” (Dona A., 2019)

“Sabe, a partir do momento que a gente começa a trabalhar a agroecologia a gente *começa a ter amor pela terra*, começa a ter amor pela natureza, a gente começa a valorizar mais o espaço da gente, aprende a cuidar mais, *porque eu conheço o outro lado da moeda*. Hoje eu sou agroecológica, mas *eu venho daquele outro lado do uso do veneno, do desmatamento, das queimadas e hoje, graças a Deus, os meus filhos todos eles foram criados, e eu me orgulho de dizer isso, de maneira totalmente diferente do que eu fui*. Eles hoje sabem o que é a agroecologia, eles sabem que não pode desmatar, eles sabem que não pode botar fogo em nada, eles têm o cuidado com a terra, eles amam a natureza, não pode tá pegando passarinho, nem matando as lagartixas, que na época da gente a gente fazia tudo isso... e hoje eles não fazem. Então eu me orgulho de dizer que eu criei meus filhos dentro da agroecologia.” (Dona A. B., 2019)

“Porque quando a gente chegou aqui, geralmente quando o movimento¹⁴⁹ assentou a gente ele sempre trabalhou isso, que em área de assentamento é proibido se usar veneno, é proibido se usar veneno. Isso em 1999...

Não se usa veneno em área de assentamento, então a gente já iniciou aqui assim, né? Aí, a partir do momento que eu fui conhecendo, que eu fui aprendendo, e fazendo visitas de intercâmbios a outras comunidades agroecológicas, fomos conhecendo a agroecologia lá fora é que incentivou a gente a mudar, a seguir de uma maneira diferente pra ter qualidade de vida e, como disse, a gente tava numa propriedade agroecológica, *a gente via a diferença da propriedade pra que a gente viva, né?* E na época eu usava veneno quando trabalhava pra o meu pai, *mas nunca gostei*, nunca gostava que a gente sempre... e também na época eu peguei uma alergia muito grande, eu peguei uma alergia muito grande e até hoje eu ainda me queixo que essa alergia foi daqueles venenos que pulverizavam os animais com carrapatos. Eu *tive um problema de pele horrível e isso foi o que me motivou muito mais a não usar mais veneno, de maneira nenhuma*. Aí, o trabalho foi só aumentando, só crescendo, *a gente vê a diferença*, a gente vê como é gostoso trabalhar dessa forma.” (Dona A. B., 2019)

“Meu pai não usava não, *trabalhava em outra cultura*, quem trabalhou com veneno mesmo foi eu, porque essa coisa de trabalhar com veneno no município de Teixeira foi nos anos 70 pra cá.

Veio através de plantio de verdura, de hortaliça, que foi implantado em Teixeira, que começou a usar veneno, aí a gente trabalhava com veneno. Trabalhava pros outros, nos plantios dos produtores, e era veneno mesmo, veneno e adubo. E isso a gente trouxe pra casa, como se diz, e estava fazendo a nossa roça do mesmo jeito. Não podia plantar um canteiro de coentro que era veneno e adubo, eu achava que só tirava se botasse veneno e adubo (...) Naquele tempo, a gente trabalhava com veneno, 100% veneno, produto químico e adubo. O pessoal plantava cenoura, batata doce, cebola, tomate, tudo isso era veneno, pimentão, repolho. Sempre usei, até esse período aí [de 1971 à 2008].

Então quando o pessoal do MST veio trabalhar com a gente lá, aí veio os técnicos articulando para que a gente não usasse veneno. Isso foi o mesmo que dar um tiro no pé da gente, aí a gente: “como nós vamos produzir sem veneno? O que a gente vai fazer?” Mas no decorrer do tempo com as reuniões, fazendo visita de intercâmbio, vendo que produziam agroecológico, então com isso aí não foi muito difícil a gente aderir a produzir o agroecológico. Isso aí eu devo a eles, hoje eu ser uma pessoa 100% agroecológica. Desde o ano de 2008, que já faz aproximadamente doze anos, que eu não trabalhei mais com produto, com produto da roça, do campo com veneno, a gente produz tudo lá na base da agroecologia.

Eu acho mesmo que se eu tivesse trabalhando do jeito que eu trabalhava com veneno, eu já teria até morrido com problema de veneno né, e hoje graças a Deus eu me sinto bem, graças a Deus o veneno hoje não me atinge não, que a gente faz questão é de trabalhar a base da agroecologia. **Escuta uma coisa**, o que eu gosto de falar sobre a experiência na agroecologia é que aquele que não experimentou ainda experimente que é muito bom, só gera saúde, prazer, satisfação, cidadania, a gente se sente bem com esse trabalho de agroecologia.” (Seu F., 2019)

A partir de tais considerações, podemos pontilhar algumas sínteses que nos auxiliam a constituir o desenho da experiência para os sujeitos desta pesquisa.

¹⁴⁹Dona A.B. se refere aos militantes do MST.

Podemos perceber através das preocupações com o futuro reveladas por Dona A, do orgulho em criar os filhos de maneira diferente descrito por Dona A.B. e da gratidão de Seu F. pelo trabalho desenvolvido por agentes mediadores, bem como sua vontade de encorajar aos que ainda não estão no caminho agroecológico a “mudarem de rumo”, que tais camponeses são experientes talvez mais pelas redes que os fizeram e que estão recriando, do que pelas performances individuais dos mesmos¹⁵⁰.

Gilberto Velho (1976) afirma que na sociedade ocidental-moderno-contemporânea a noção de indivíduo, que tem prevalência, “está intimamente associada à desagregação da família extensa, das redes de sociabilidade mais amplas e diversificadas e ao desenvolvimento da família nuclear que, com todas as suas ambiguidade, seria individualizante por natureza” (p.14).

Para o autor, uma limitação teórica, seria não concebermos que “os dois fenômenos estão associados- a exacerbação da individualidade e o caráter coercitivo e repressor” (VELHO, 1976, p.14) que a família nuclear pode assumir. Nesse sentido, quanto mais as redes de sociabilidades permanecem vivas, menor é a tendência de a individualidade prevalecer frente aos interesses da coletividade, posto que as próprias noções de indivíduo se complexificam, ao se tornar mais relacional.

Desta forma, o camponês experiente aqui é entendido também a partir da capacidade de pensar, organizar, ou mesmo, ser, em coletivo. A experiente Dona A., quando vai destacar uma característica importante de outro camponês experiente que ela tem como inspiração, menciona:

“Eu lembro muito de Seu Paulo (...). Seu Paulo foi um guerreiro porque na época nós tinha um conflito com o sindicato e o sindicato era muito junto com a AS-PTA¹⁵¹ e Seu Paulo foi quem aos poucos trazendo a AS-PTA pra dentro do assentamento, assim, sempre nas brechinhas, conversando... Meio que de atravessado, mas ele foi trazendo e a gente foi vendo que aquela experiência era uma coisa boa, que aqueles meninos ali não vieram pra brigar com ninguém, eles vieram pra ajudar. Então, Seu Paulo também é uma referência.” (Dona A., 2019)

¹⁵⁰É comum encontrarmos “relatos de experiência” que dão ênfase à performance individual. Pudemos notar certa tendência nesse sentido, no próprio XI CBA, quando dialoguei com alguns camponeses experimentadores que participaram de espaços em comum aos que estive. Em alguns momentos, o sucesso particular e o acúmulo de conhecimento individual parecia prevalecer, ainda que não possamos afirmar que seja uma postura majoritária.

¹⁵¹Importante organização que atua no território paraibano desenvolvendo ações com enfoque agroecológico. Ver Faria (2017) e ver: <https://aspta.org.br/quem-somos/>. Acesso em 14/03/2021.

Também podemos destacar a atuação da experiente Dona A.B. como exemplo de inserção e fomento de redes de sociabilidades:

“E eu me orgulho hoje, eu me orgulho em dizer que sou coordenadora da EcoBorborema, que é a Associação das Agricultoras e dos Agricultores Agroecológicos da Região do Pólo da Borborema, onde a gente tem uma rede de feiras agroecológicas que tem doze feiras agroecológicas situadas em onze municípios, você pega de Solânea até Areial, Campina Grande, Lagoa Nova, Esperança; por aí tem essa rede de feiras espalhadas e eu sou a coordenadora executiva da EcoBorborema que é essa associação que acompanha todos esses agricultores em toda essa região. Não só na feira agroecológica de Remígio, mas em outros municípios (...) e isso veio através do processo que a gente teve de formação, e também, como você conheceu um pouco, vivenciou um pouquinho na vida da gente aqui, nós aqui no assentamento temos esse grupo de mulheres – As Margaridas¹⁵².” (Dona A. B., 2019)

Da mesma maneira, verificamos a formação de redes na experiência de Seu F. que me explicou sobre o fundo rotativo que fomentam:

“O fundo rotativo é uma coisa bem agroecológica, porque a gente trabalha com horta (...) do fundo rotativo tudo é agroecológico, nós temos uma central de associações no município de Teixeira, onde tem dezessete associações que faz parte, da qual eu estou como presidente, e a gente tem um trabalho de capacitação, de reuniões, de troca de ideias, e a gente tem esse fundo rotativo, onde a gente trabalha tudo na base da agroecologia, todos. Se a gente faz uma horta para o fundo rotativo, se a gente faz um pomar de frutas pelo fundo rotativo, tudo isso é agroecológico. E se a gente souber que uma pessoa daquela está trabalhando com veneno, a gente vai chamar ele, vai conversar e vai explicar pra ele porque não pode, e vai botar ele no caminho da agroecologia. Mas também nunca houve isso, porque todos que entram, que estão juntos, já sabe qual é o encaminhamento. Então a gente tem a cisterna da segunda água, que é a cisterna de cinquenta e dois mil litros d'água, tem a cisterna de enxurrada e a cisterna calçadão, e é pra captar água para produção, onde a gente vai plantar aquelas coisas que a gente planta, tudo a base da agroecologia. Só na nossa comunidade, nós temos trinta e duas cisternas dessa. Toda a base da agroecologia, a gente... tudo isso pelo fundo rotativo, onde aquela implementação vem, a gente devolve para o fundo rotativo, aquele dinheiro que a gente devolve para o fundo rotativo é gerenciado pela comunidade, não só por mim; é criado comissão onde a gente faz prestação de conta, é aquele dinheiro emprestado aos associados sem burocracia, eles devolvem como pode, pra emprestar aos outros, e tem aquela rotatividade boa, nós nunca têm dinheiro em caixa.

O nosso, da nossa comunidade, está com quatro anos, mas ele vem funcionando muito bem. Hoje nós estamos trabalhando com uma base de uns sessenta, setenta mil reais no fundo rotativo só pra incentivar essas famílias. Aí esse dinheiro que a gente trabalha no fundo rotativo é pra uma série de coisa, o que a família que estiver no fundo rotativo com a gente tiver necessidade entendeu, através de um exame, uma compra de medicamento, de uma cirurgia, de uma viagem, de uma reforma da casa, de um emplacamento de um carro, de uma moto, essas coisas todas a gente está trabalhando no fundo rotativo.” (Seu F., 2019)

¹⁵²Nome escolhido em homenagem à Margarida Maria Alves, liderança sindical paraibana natural de Alagoa Grande, assassinada em sua casa, em frente ao filho e ao marido, a mando de latifundiários da região.

Além de manterem as redes de sociabilidades vivas, outro elemento que destacamos em relação à formação dos experientes, diz respeito ao fato de que, mesmo tendo sido educados em um modelo que veio na esteira da revolução verde, intencionalmente, passam a educar os filhos e a coletividade em outro modelo.

Tal constatação é relevante à medida que costumamos atribuir ao campesinato um suposto conservadorismo, como vimos no tópico anterior em relação ao jovem A.K., que se autocriticou na fala que fizera acerca dos camponeses. Ainda que sejam verificados elementos conservadores nos povos do campo, experiências como as encontradas nesta pesquisa que rompem radicalmente com um modelo aprendido, deixam abertas a janela da possibilidade de transformação, por mais dolorida que tenha sido a experiência vivida.

Assim, compreendemos que tais camponeses se tornaram experientes ao reconhecer com o corpo os equívocos do modelo hegemônico. A experiência da imersão nos agrotóxicos é uma tatuagem comum na pele de tais sujeitos que não permanece passiva em seus corpos. Ao contrário, tais experiências em suas particularidades se irromperam contra a lógica dominante, propondo novos desafios em coletividades.

É notável a presença de agentes mediadores que animaram tais processos, no entanto, nem todos os sujeitos podem “experienciar alguns momentos de abertura e de oportunidade” (THOMPSON, 1981), da mesma forma. Constituem nossa noção de camponês experiente aqueles que conseguem compreender tais momentos de aberturas e oportunidades relativas que surgem no contraditório dos processos sócio-históricos.

Quando Viveiros de Castro (2015) se refere ao “coma étnico” que teria ocorrido com os povos indígenas da região amazônica ele afirma que se denominam

‘populações tradicionais’ (‘ribeirinhas’, ‘caboclas’) aquelas comunidades camponesas e extrativistas da bacia amazônica cuja consciência da relação com os povos indígenas que as precederam parece ter sido, em alguns casos, abolida. A cultura trazida pelos imigrantes “brancos” (de origem principalmente nordestina) que se fundiram com o “substrato” autóctone recalcou toda memória nativa e se orientou mimeticamente para o Brasil oficial. Na maioria dos casos, porém, a relação apenas entrou em situação de latência, exprimindo-se vestigialmente por automatismos práticos e idiomatismos simbólicos. Essa aparente perda de consciência, assim, tem se mostrado cada vez mais frequente, como sendo não tanto uma ruptura definitiva mas antes um longo desmaio – uma espécie de coma étnico do qual a Amazônia “cabocla” começa a despertar (...). O fenômeno é geral no “Brasil profundo” e parece ainda mais paradoxal quando se constata que ele vai se

tomando mais intenso à medida que esse Brasil profundo “vem a superfície”, isto é, se moderniza, inserindo-se nas redes por onde circulam os fluxos semióticos-materiais que atravessam o planeta, do dinheiro à internet (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.21).

Esta síntese nos abre caminhos para compreender os camponeses experientes como os sujeitos que também estiveram em situação de latência, na qual não houve uma ruptura total ou definitiva na relação sócio-metabólica e que agora, assim como os “caboclos amazônicos” despertam para reencontrarem suas raízes indígenas, também operam um despertar agroecológico; ainda que por ora não signifique esse reencontro com a matriz profunda, talvez represente um passo da caminhada ao encontro de consciências abolidas¹⁵³.

Tais camponeses experientes compreendem que nem todos “despertam do desmaio” ao mesmo tempo, nesse sentido, a paciência e o diálogo, tornam-se grandes aliados para lidar com os despertares desiguais.

Em relação às estratégias que desenvolvem para “despertar” os mais jovens, verificamos algumas apostas nas quais se destacaram o incentivo à participação em processos formativos “fora” da comunidade; facilitação de intercâmbios para a troca de experiências entre os próprios jovens de outras localidades e intergeracional; inserção dos jovens nas políticas públicas até então mais consolidadas, com destaque para os programas de compra pública; fomento da auto-organização de iniciativas articuladas com a geração de renda com destaque para os fundos rotativos solidários.

Neste último ponto é interessante notar que aparece nas falas dos jovens como uma estratégia desenvolvida por eles para agregar mais jovens. Para os sujeitos de geração anterior com os quais dialogamos, os fundos rotativos aparecem como uma estratégia dos mais experientes, pensada para inserir os jovens nas dinâmicas mais coletivas. Compreendemos que tais falas não são contraditórias, mas revelam o potencial que a auto-organização têm na consolidação do sentimento de pertença e de protagonismo nos processos, independente de quem tenha sido o “plano inicial”, atribuído tanto para os jovens como para os experientes, aos

¹⁵³Nesse caso mais recente do processo que envolveu a revolução verde, abolidas nem tanto pela presença de imigrantes brancos, uma vez que os idealizadores de tal sistema não necessitaram se deslocar para outro país ou continente; bastaram os agentes mediadores nacionais forjados na episteme colonizada trabalharem para conformar tal ideologia.

parceiros e ao exemplo vivo do plano em ação nas outras comunidades que organizaram os fundos rotativos anteriormente e comunicaram os bons frutos.

Sobre a estratégia do incentivo à participação em processos formativos externos, Dona A. nos conta:

“Eu incentivei eles a participar das formações, porque era aquele ditado: “santo de casa ele não obra milagre”, né? Aí, eu disse: não, então eu tenho que botar eles pra fora pra ele ver as outras pessoas praticando, e ele ver os resultados. Então, eu acho que isso foi o diferencial de tudinho, mesmo a [filha] que tá morando na cidade, mas ela fica braba quando vê uma queimada. Então, assim, ela tem aquela consciência e os meninos também, mas todos passaram por um processo de formação junto com a AS-PTA e o Pólo [Sindical da Borborema] em relação à convivência com o semiárido, as práticas agroecológicas. Então, a partir daí foi que eles vieram, voltaram, foram se adaptando e hoje eu tenho certeza que, pode um dia usar veneno, mas só se for em outro caso, mas eu acho que nunca, nunca. Eles têm consciência que o veneno não faz bem a ninguém.” (Dona A., 2019)

Dona A.B. destaca seu incentivo à inserção dos jovens nas políticas públicas que foram efetivas:

“Eu acho que, o que poderia melhorar pra incentivar mais a juventude, uma coisa que eu tenho feito ultimamente, que precisa, é fazer política pública pra juventude, que incentivasse. Pronto, como a gente que tinha o PAA, quando a gente tinha o PAA a gente inseria vários jovens produzindo pro PAA porque eles tinham a venda garantida, saber pra onde entregava os seus produtos. O maior gargalo da juventude que eu acho hoje é a comercialização, como eu trabalho muito com a comercialização, eu tento inserir... é eles produzir e não acha mercado que tenha mais facilidade pra eles vender, porque nem todo jovem quer ir pra feira, nem todo jovem quer ter o trabalho de tá ali vendendo, prefere a lida... Se houvesse uma coisa voltada pra o comércio, pra comercialização, que eles tivessem a oportunidade de produzir, de chegar ali já tá vendido, eu sei que isso aí já melhorava muito, muito, muito mesmo.” (Dona A. B., 2019)

Em relação ao fomento de intercâmbios, os parceiros aparecem como animadores do processo, com apoio dos experientes para a participação dos jovens:

“Esse diálogo com os jovens é o seguinte, a gente tem reuniões.. nós temos também lá em Teixeira uma ONG que contribuiu um pouco com essa parte, chama-se Centro de Experiência Popular e Formação Social, é o CEPFS. Eles têm uma área de experiência e lá feito reuniões onde eles convida os jovens, a gente convida, não só do assentamento Poços de Baixo, mas do município de Teixeira, Maturéia e Imaculada, que é três municípios, pegaram três municípios abrangentes, pegaram um pertinho do outro, e com isso é feito lá essas reuniões, essas visitas de intercâmbio, feito essas que trabalham na prática também e com isso os jovens estão muito entusiasmados pra que também... que trabalham na base da agroecologia. Então ele [o jovem] vai ver a produção do outro e como está sendo feito, e vai levar também os nossos conhecimentos, é uma troca de ideia, o que a gente está fazendo,

o que eles estão fazendo e tem aquela troca de ideia. Onde a gente, através do MST também, já visitamos muitas experiências da base da agroecologia, e com isso a gente levou pra lá e também levamos também levamos a nossa experiência para os outros, e tem aquele diálogo com eles [os jovens] e vai dando certo.

Mas olha, pra mim podia melhorar mais era o trabalho de capacitação desse jovem, **porque a gente acha que sabe de tudo e nunca sabe de tudo, a agroecologia hoje ela tem muitos fatores pra gente dizer: "hoje eu trabalho 100% agroecologia, agroecológico", tem muito caminho a andar, a gente acha que sabe de tudo mas não sabe, então o que poderia incentivar muito e ajudar muito seria um trabalho de capacitação, com jovens e adultos que queiram trabalhar agroecológico."** (Seu F., 2019)

A síntese deste camponês também nos dá uma demonstração de uma consideração experiente, não apenas no campo da Agroecologia, mas em qualquer campo da atividade humana básica. Entendermos que “temos muito caminho a andar”, que não sabemos tudo, que somos incompletos, informa um dos motivos pelos quais consideramos ser adequado compreendê-los como experientes.

Os fundos rotativos auto-organizados também são estratégias eficientes da cultura educacional camponesa para a inserção dos jovens no universo laboral, a fim de obterem maior autonomia financeira e também política. No diálogo com Seu F, eu ficara curiosa para saber de onde surgiram os primeiros aportes financeiros para formar o fundo, e ele me relatou que:

“Esse dinheiro inicial, a gente tinha essa vontade, que a gente via as comunidades vizinhas, todas com fundo rotativo, trabalhando bem, ganhando cidadania, os jovens ganhando independência. É diferente de você hoje vai para o médico e aí tem uma receita médica que o medicamento, vamos dizer, custe uma quantia de dinheiro que você às vezes você não tem o dinheiro em casa, aí vai pedir a um político, vai ficar refém dele por causa de um medicamentozinho que ganhou. Aí a gente tem esse dinheiro no caixa pra isso né, então com isso a gente vai ganhando cidadania do fundo rotativo, através do fundo rotativo. Então, já existia nas comunidades vizinha articuladas pelo Centro do Experiência Popular e Formação Social, e com isso foi gerando aquela expectativa, a gente começou de um nada mesmo, a gente preparou a lista de pessoas que queriam participar do fundo rotativo e chamou também os jovens né, começamos a fazer uma contribuição de dez reais para o fundo rotativo, cada um da gente contribuía com dez reais por mês.

Aí começamos com vinte e uma família, todo mês cada um dez reais, quando foi no terceiro mês, a gente já tinha quase setecentos reais. Aí fizemos o primeiro empréstimo já deu um pontapé, e aí a gente tem também no município de Teixeira, uma campanha que a gente faz todo ano pra que seja arrecadado recurso para construir cisterna de quem não tem ainda, isso é gerenciado pelo CEPFS, e com essa campanha nós já ganhamos duas cisternas, no valor de dois mil e oitocentos reais cada uma, e esse dinheiro que é devolvido é tudo para o fundo rotativo e com isso a gente está só crescendo, aí os jovens participam (...). Eles são muito satisfeitos, eles acham bom demais.” (Seu F., 2019)

Embora a experiência escolar básica dos jovens não tenha sido mencionada pelos mesmos como relevantes na construção de seus caminhos na Agroecologia, a importância da escola como estratégica é trazida por uma camponesa experiente, que pouco frequentou uma:

“E eu sempre foco muito na escola, né? As escolas do campo eu acho que elas têm um papel fundamental nessa de multiplicar a agroecologia, no papel dos pequenos aos jovens pra que a agroecologia ela só faça crescer e não se acabe. porque a partir do momento que você ensina a respeitar o meio ambiente, que ali é um espaço onde não só vive só pessoas, mas vive animais, plantas, todos os tipos de seres vivos, então você tá no caminho certo. E aí eu conheço umas escolas que ensina isso, que também eu participei no primeiro ano que fazia parte do Mais Educação, então eu sempre tava trabalhando, eu trabalhava nessa área ambiental com os meninos, então eu tava sempre conversando com eles, plantando alho, fazendo horta. Então, assim, tava sempre conversando com os jovens... se o trabalho continuou esses jovens aí já estão conseguindo ver que a agroecologia é uma solução...e eu já vejo até nas apresentações que tem na cidade, num 7 de setembro ou nas atividades coletivas que de vez em quando a gente participa, eles estão levando adiante sabe.. porque eu vejo isso, nos cartazes dos jovens, nas apresentações faladas, nas poesias que eles fazem, eles tão conseguindo sim...” (Dona A., 2019)

Os elementos do que estamos elaborando como um sistema de vida camponês que se articula imerso nas contradições do sistema hegemônico chama nossa atenção não apenas pelas estratégias desenvolvidas por tais sujeitos; é possível também identificarmos manifestações aparentemente mais sutis que compõem o que alguns autores conceituam como cosmovisão camponesa (CARDOSO, et al., 2019).

Destacamos como exemplo a fala de Dona A.B., que ao nos contar sobre o período em que era “usuária frequente” dos agrotóxicos enquanto trabalhava com seu pai, afirma que “não gostava” de tal prática. Primeiramente, ela afirma sobre os efeitos que sentiu na própria pele e relata as consequências que tal uso teve em seu corpo. Porém, ao longo do dia que passamos juntas, ela retoma o tema para me dizer que não era só uma questão de saúde, que se sentia mal fisicamente sim, mas também se sentia mal porque não gostava de jogar veneno na terra. Ela sofria em seu íntimo por isso.

Como no período, afirmava-se hegemonicamente que o produto que ela estava utilizando era “remédio”, a princípio, “racionalmente”, pra ela não havia incoerência. No entanto, alguma conexão em seu ser a informava que algo não ia bem naquela relação. Ela não soube me explicar em palavras, mas disse que “não gostava” de usar o agrotóxico, mesmo antes

de os primeiros malefícios se instaurarem com mais vigor em seu corpo. Segundo ela, ela “só sentia” que estava errado.

Compreendemos que elementos desse nível coadunam com a ideia de que o sistema de vida camponês se constitui de um tipo de racionalidade que o modo de produção capitalista não comporta, tal como também não comporta o nível de emancipação que tais camponeses experientes almejam, cujos elementos, alguns estão presentes neste trabalho, a exemplo da emancipação política e financeira fomentada por Seu F., ou da emancipação patriarcal buscada por Dona A. Nesse sentido a senhora experiente afirma que, mesmo tendo onde morar, precisava de um espaço próprio para trabalhar e para “se fazer”.

“eu vi pra o acampamento aqui em Remígio pela necessidade de trabalhar, eu tinha onde morar, mas eu não tinha onde trabalhar. Eu tinha uma casa que era o terreno do meu pai, onde morava todos os filhos dele, mas era muito pequeno, então dava só pra nós morar, nós não tínhamos como trabalhar. Então, meu marido trabalhava em diária, mas não tinha o espaço dele. Então quando surgiu o acampamento que a gente soube, aí a gente veio pra cá, sem nada. Isso foi em 99, então pra nós era uma oportunidade de mudar a vida, de criar os nossos filhos num espaço que fosse nosso e que ali a gente fosse se fazendo, construindo a nossa identidade. Então, por isso que hoje eu estou aqui... Antes eu era auxiliar de serviço (...) só que meu pai ainda deixava nós plantar pra comer, não muito assim pra você vender ou a sobra, não. Só pra você guardar o seu feijãozinho, seu feijão verde, sua farinha, mas, além disso, nada. Nem onde criar nós tinha, criar os animais”. (Dona A., 2019)

Outro elemento que desponta no sentido de busca pela emancipação é em relação ao controle do tempo. Algumas reflexões emergiram tanto nas falas dos mais jovens quanto nas falas dos mais experientes. Uma maneira de abordarmos o controle do tempo (e, portanto da vida), é através do controle do próprio trabalho. Como tais camponeses lidam com essa questão? Almejam um emprego “formal”, com controle das horas de trabalho?

Quanto ao trabalho assalariado, Cândido (1987) ao realizar um estudo da cultura e da sociabilidade dos caipiras paulistas, ou “sociologia dos meios de vida” dos denominados parceiros, camponeses que na década de 1950 viviam às margens do Rio Bonito, identifica que, entre eles, o trabalho assalariado significava a perda total de suas identidades; nelas, a gestão do tempo que implicava no deixar a natureza agir e no sossego para o descanso dos corpos, mostrou-se como dimensão inegociável da vida.

O parceiro elaborou “formas de equilíbrio ecológico e social e se apegou a elas como expressão da sua própria razão de ser, enquanto cultura e sociabilidade” (p.82). Segundo o autor, o caipira era “senhor do seu destino, graças à independência precária da miséria, e refugou o enquadramento do salário e do patrão” (p.82). Cândido também evidencia em sua obra que “ser caipira” não se restringe ao tipo de trabalho que se realiza, ou seja, ser caipira é mais que exercer a profissão “agricultor” e conclui seu trabalho apelando para reforma agrária que, diga-se, não ocorreu.

O autor analisa que os caipiras estavam irreversivelmente em processo de extinção pelo modelo de desenvolvimento em São Paulo da época. Tal constatação nos convidou a indagar os sujeitos da pesquisa no sentido de perceber se os mesmos consideravam que a projeção de futuro seria mais promissora para os jovens que atualmente apostam no campo da Paraíba como espaço de vida e como eles percebiam o trabalho assalariado. Destacamos aqui alguns indícios.

“Então, essa questão do trabalho assalariado hoje em dia, pelo avanço do capitalismo mesmo, acaba sendo um sonho para os jovens também, né? Que também tá no campo, de poder trabalhar e ter um salário pra poder ter sua estabilidade financeira. Acho que hoje em dia acaba sendo um sonho, mas se sabe que também é uma dificuldade grande, porque grande parte da juventude da cidade, do meio urbano ainda não consegue acessar esse meio de trabalho. E pela falta de experiência, de profissionalização... mas é um sonho de muitos jovens que tão no campo, né? Mas, eu acho assim, que é um pouco de perder as suas características, suas raízes. Acho que o jovem ainda precisa compreender um pouco mais disso, de se manter no campo, de ter meios de ter sua renda e de ter sua tranquilidade né? Que a gente acaba conseguindo administrar o tempo, a gente acaba sendo o dono da nossa força de trabalho, não vamos vender a nossa força de trabalho. A gente acaba tendo essa autonomia de poder gerenciar o seu tempo, a sua vida.” (Jovem A.K., 2019)

“Ai... eu ainda não tinha feito essa reflexão pra mim, sabia? Só que, assim...eu digo eu, né? É complicado você se colocar assim. Creio que, nós e todo mundo, infelizmente o capital fez, e não tem como a gente sempre viver no mundo que nasceu. Só que se a gente falar do tempo, ser cronometrado com aquilo que você quer trabalhar, um trabalho fixo assim...é complicado, viu?(...) Acho que não cai muito pra agroecologia não, não cai, porque na agroecologia é você manter o contato com... tá, eu sei que vários leques de aberturas de como você pode trabalhar a agroecologia, mas você ter contato com a terra não tem hora, a gente sabe que precisamente não tem hora. É muito complicado. Eu até agora tô sem palavras... Mas não rola. Não rola. Não rola porque é muito complexo. É muito complexo.... Você diz assim: “não, eu sou uma futura agroecóloga, eu sou agroecóloga” e aí você vai se fincar ali naquele posto de trabalho? Eu não vou conseguir, porque, talvez seja uma questão minha, preciso ter contato com o povo e da natureza tá em contato com tudo. Acho que precisa ter um círculo ... tem que ser uma cultura, tem que ser tudo envolvido, acho que é preciso, necessário, fazer isso. Uma mandala.” (Jovem S., 2019)

No caso de tais jovens essa questão aparece em aberto, em elaboração: ao mesmo tempo em que identificam, a partir das suas vivências em coletivo com outros jovens, que, para alguns deles o trabalho assalariado é um objetivo a ser alcançado, os próprios jovens com quem dialoguei diretamente sobre o tema já pontuam a existência de limites e complexidades nesta gestão do tempo. Já ao questionar o senhor experiente que, segundo ele, “já tá mais pra lá do que pra cá”, identificando que sua trajetória tem “mais passado que futuro”, ele analisa sua percepção sobre o trabalho assalariado em perspectiva. E é enfático:

“Jamais eu trocaria, não teria trocado, eu não sou arrependido de estar do jeito que eu estou hoje não. Eu não teria trocado... porque hoje a gente tem a base da família de uma forma muito diferente daquilo que a gente adquire tendo um emprego. O emprego hoje pra quem estudou e se formou, até vai, que tem emprego federal ou estadual, ou mesmo privado, mas que oferece um salário que dá pra ele sobreviver. O agricultor feito eu que vive da roça, o conselho que eu dou é que não procure ser empregado de patrão. Porque ele só vai ter valor enquanto ele estiver produzindo, quando ele for se sentindo um pouco doente e não puder mais produzir ele leva o nome de preguiçoso e é expulso da fazenda, e se ele não tiver uma propriedadezinha, não tiver um meio de sobreviver, ele vai passar fome, pode ver. E hoje é como eu digo, eu não tenho dinheiro e sou muito feliz porque eu tenho de tudo na minha casa, sou guardião de semente, guardo essa semente para plantar no ano que vem, guardo os grãos pra me alimentar, eu tenho uma casa hoje com tudo que um agricultor precisa, graças a Deus eu tenho, através desses trabalhos sociais, através da agricultura que venho desenvolvendo com a minha família. E eu não tenho mais de enfrentar qualquer desafio ligado a uma seca porque eu hoje estou preparado para conviver com a seca, nós têm muita cisterna, muita água, pra se manter naquela fase de verão, que o sertão tem três meses chuvoso no ano e o resto é seca, mas a gente não passa precisão de água, nem para produção e nem para se alimentar, nem pra beber, porque nós têm cisterna, e tudo adquirido com esses trabalhos sociais da gente...”(Seu F., 2019)

Autores como Mazalla Neto (2014) identificam na construção da agroecologia, elementos emancipatórios. Ao analisar a percepção de liberdade e autocontrole do ritmo de trabalho presente na práxis de sujeitos camponeses, o autor afirma que:

Não se pode construir emancipação sem conhecer as implicações das relações anteriormente estabelecidas. O aprendizado desta experiência de opressão camponesa torna-se importante na constituição das relações de trabalho renovadas. É exatamente essa experiência do trabalho subordinado em confluência ao trabalho autônomo, que confere esse par dialético: dominação e resistência, que confere à Agroecologia seu caráter emancipador. Podem estar aí as dificuldades em construir identidade social e pertencimento com as práticas da Agroecologia, se elas forem abordadas como pacote tecnológico verde fechado, como um conjunto de práticas apresentadas aos agricultores, que pouco dialoga com suas experiências de vida,

principalmente, se estas práticas foram pré-concebidas em outro contexto (...). Não se pode pensar nenhuma construção agroecológica que não considere essa mescla de experiências de trabalho, no campo e na cidade, pois é partir dessa experiência de opressão a que foram submetidos os camponeses, como a sensação de injustiça pelo baixo salário, pela falta de direitos trabalhistas, o controle externo no trabalho, de ter que seguir ordens pré-determinadas, com horário controlado, que se pode construir um trabalho emancipador”. (MAZALLA NETO, 2014, p.126).

Nesse sentido, compreendemos que outro fator fundante do acumulado dos experientes reside nas percepções que os mesmos formulam sobre trabalho e gestão deste tempo de trabalho (que é tempo de vida). Quanto mais a noção de tempo-trabalho-fruição é relacional, nos parece que o autocontrole do tempo se torna cada vez mais inegociável. A noção de que tempo, trabalho e fruição pode fazer mais sentido se relacionada à vida quando descarta a lógica fundante do sistema societário vigente que se expressa pela máxima (generalizante) “tempo é dinheiro”.

É interessante notar que os sistemas de conhecimentos agroecológicos formulados por camponeses experientes no contexto do interior paulista analisados por Mazalla (2014), proferem sínteses muito semelhantes, em alguns casos idênticas, às realizadas pelos experientes no contexto paraibano. Um dos camponeses assentados com quem o autor dialoga, afirma que fora “liberto da escravidão do trabalho” (MAZALLA NETO, 2014, p.120), referindo-se aos trabalhos que realizara anteriormente à ocupação da terra. Tal sujeito associa liberdade a decidir os momentos que vai ou não trabalhar, descansar, retomar as atividades, se alimentar.

Pude escutar a mesma frase durante esta pesquisa, proferida por um camponês da região litorânea, que já trabalhara no corte de cana, durante a infância. Tal sujeito (G.) ainda completou o raciocínio dizendo a diferença entre o discurso dele e o discurso da Uber. Tal empresa utiliza argumentos semelhantes sobre o controle do tempo/trabalho, no entanto, o camponês G. diferencia: “se este trabalhador precisar parar de trabalhar ele passa fome”. E afirma: ¹⁵⁴“quando eu trabalho, eu recebo da terra o alimento, não o dinheiro. Ninguém come dinheiro, não é?”.

A noção de trabalho assalariado e escravidão se complexifica ainda mais quando este camponês, que é negro, me diz que produzia só agroecológico porque já bastava as chibatadas do passado (referindo-se aos seus antepassados), que ele se recusa a receber as chibatadas do agronegócio na própria pele.

¹⁵⁴ Anotações do caderno de campo realizadas durante o curso “Educação em Agroecologia” no Centro de Formação Elizabeth e João Pedro Teixeira, julho de 2018.

Tais noções desta cosmovisão camponesa, aberta, que se reelabora contemporaneamente e que podem se traduzir em experiência em agroecologia, representam para nós uma revitalização das resistências que podem qualificar um projeto societário mais consciente sobre a necessidade de desmercantilizar o tempo, a direção do trabalho e da vida.

Alguns vão constituindo sua experiência a partir de situações dramáticas e críticas, como os que sentiram na pele os efeitos dos agrotóxicos. Mas a experiência também pode se conformar a partir do exemplo, este como integrante de uma pedagogia.

Os camponeses experientes com os quais dialogamos, demonstravam a preocupação com a coerência entre o que dizem e fazem (afastando outra máxima do sistema hegemônico: “faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço”); seus corpos nesse sentido, são testemunhos vivos de um jeito de aprender e ensinar, ou seja de uma pedagogia.

Da mesma maneira, os jovens com quem dialogamos também se mostram estimulados pelo que Barbosa e Rosset (2017) denominam no âmbito da LVC/CLOC como pedagogia da experiência. Segundo tais autores,

O maior aporte das organizações de identidade camponesa tem sido a elaboração e implementação das metodologias de socialização horizontal do conhecimento. São metodologias sociais para a construção de processos territoriais que permitem massificar ou levar escala à agroecologia (ROSSET, 2015), no sentido de que sejam muitas as famílias que desenvolvam uma produção agrícola de matriz agroecológica, com uma expansão territorial e dos sujeitos da *práxis* agroecológica (MACHÍN *et al.*, 2012). Trata-se de uma metodologia baseada na *Pedagogia da Experiência*: a de visitar outra família camponesa que esteja praticando, com êxito, uma solução agroecológica a um problema comum a outras famílias, as quais aprendem na visita de intercâmbio, ao ver a alternativa com os próprios olhos. Inspira-se em um princípio que, em Cuba, se expressa com o ditado popular “quando o campesino vê, tem fé (MACHÍN *et al.*, 2012)” (BARBOSA e ROSSET, 2017, p.714).

Esta pedagogia, também denominada como pedagogia do exemplo, tem como atividade principal as visitas de intercâmbio, mencionado como relevante por todos os sujeitos desta pesquisa nas falas já expostas. Um dos jovens sugere que para fortalecer o caminho da agroecologia é necessário que os jovens participem de mais formações, mas destaca:

“Não é só formação e fala, é importante ter esse intercâmbio de camponês a camponês. Ver produções concretas de produções agroecológica pra poder acreditar, que só falando também não resolve e nem faz a pessoa acreditar, tem que ter essa experiência de camponês a camponês”. (Jovem A. K., 2019)

Outra síntese possível para refletirmos sobre os camponeses experientes a partir de tais intercâmbios é também compreender os experientes como genuínos educadores populares. Tais camponeses articulam os intercâmbios, são anfitriões, utilizam seus lotes como salas de aula, comunicam suas experiências, fortalecem redes, mediam pedagogicamente tais espaços. Ainda que intercâmbios ocorram espontaneamente no cotidiano camponês, à maneira como tratamos aqui diz respeito às atividades vinculadas a movimentos e organizações de trabalhadores planejadas como “ferramenta para a luta e a transformação coletiva da realidade rural” (BARBOSA e ROSSET, 2017, p.717).

Compreendidos como educadores populares experientes, talvez tenha sido essa postura e esse “jeito popular de educar” que tenha conferido destaque a estes sujeitos durante o curso da RAJ-PB, despertando as juventudes e também esta pesquisadora.

O fomento deste tipo de iniciativa se mostra relevante, pois quando apreendidas, proporciona aos jovens que eles possam partir de outro patamar para a caminhada agroecológica sem que tenham que viver “experiências anunciadoras de morte” (THOMPSON, 1981) com seus próprios corpos.

À medida que os contornos do que estamos formulando por experiência, para melhor fundamentar nossa noção de camponês experiente foram ficando mais nítidos com o desenvolvimento da pesquisa, novas questões foram surgindo. Dentre elas, o que não seria experiência? Refletirmos sobre isso talvez contribua para nos afastarmos de práticas que apontem para o sentido diverso do que estamos buscando, muitas vezes sem nem percebermos.

Em Bondía (2002, p.21), encontramos que experiência “é o que **nos**¹⁵⁵ passa, o que **nos** acontece, o que **nos** toca. Não o que se passa, não o que acontece ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que se passa está organizado para que nada aconteça”. A partir desta concepção, o autor define quatro pontos que, se não anulam as possibilidades de experiência, de fazer com que algo **nos** aconteça, tornam a experiência cada vez mais rara.

Primeiramente, aparta a informação da experiência. O excesso de informações e a obsessão por elas, marcante do mundo contemporâneo, não deixa lugar para a experiência

¹⁵⁵Grifos nossos.

acontecer. Assim, o “saber de experiência” é substantivamente diferente de “saber coisas”. O segundo fator que torna a experiência escassa é o excesso de opinião. Opinião e informação converteram-se em imperativos; sobre qualquer assunto que nos sentimos informados, teríamos a obrigação de opinar. A situação torna-se mais crítica ao notarmos que “esse opinar se reduz, na maioria das ocasiões, em estar a favor ou contra” (p. 23), e assim vamos desenvolvendo a “competência” de responder questões socialmente relevantes como quem responde a uma pesquisa de mercado. Em síntese, passamos a vida nos informando e opinando...e “nada **nos** acontece”.

O terceiro elemento que nos afasta da experiência é a falta de tempo, posto que tudo que acontece, acontece em um ritmo cada vez mais acelerado.

“A velocidade com que nos são dados os acontecimentos e a obsessão pela novidade, pelo novo, que caracteriza o mundo moderno, impedem a conexão significativa entre acontecimentos. Impedem também a memória, já que cada acontecimento é imediatamente substituído por outro que igualmente nos excita por um momento, mas sem deixar qualquer vestígio. (...). Por isso, a velocidade e o que ela provoca, a falta de silêncio e de memória são também inimigas mortais da experiência” (BONDÍA, 2002, p.23).

O tempo, então, se converte em uma valiosa mercadoria que não se pode perder sob quaisquer circunstâncias, mas que não é mais nosso (nunca “temos tempo”, estamos sempre correndo). Além de estarmos acelerados, o quarto aspecto trabalhado pelo autor, diz respeito ao excesso de trabalho. A confusão entre experiência e trabalho comum da sociedade contemporânea, tem nos levado a querer conferir créditos e, no limite, converter a experiência em mercadoria, tomando por experiência num sentido limitado, concebendo-a como atividade, coisas que fazemos. O sujeito moderno seria então aquele que estabelece relação com o acontecimento através da ação, do incessante fazer coisas. Os créditos valem mais nessa sociedade se conseguir demonstrar que o que fez, fora por esforço próprio, sozinho. Então, “porque sempre estamos querendo o que não é, porque estamos sempre em atividade, porque estamos sempre mobilizados, não podemos parar” (BONDÍA, 2002, p.24). Por consequência, se não podemos parar, novamente, “nada nos acontece”.

Parece-nos que o imperativo é então, a pausa, a interrupção, é nos darmos tempo-espço, para a possibilidade de algo “nos” acontecer. A lentidão nesse sentido se

configura como estratégia; ao “pararmos” para realizar nossas atitudes mais orgânicas, como escutar, respirar, olhar, pensar, e ao fazê-las, cultivarmos a atenção nos detalhes, também os encontros se tornam mais possíveis, bem como a aprendizagem da paciência, já identificada por nós como importante recurso na sobrevivência.

Para Bondía (2002), o sujeito da experiência, então, não é o mesmo que sujeito de informação, opinião, do julgar, do fazer. Se experiência é o que nos acontece, nos toca, esse sujeito da experiência é principalmente “um espaço onde têm lugar os acontecimentos”, que não se define apenas por sua atividade, mas, sobretudo por sua “receptividade, sua disponibilidade, sua abertura” (p.24). A paciência assim, não assume o sentido de passividade, de espera, mas o sentido de “disponibilidade fundamental”, de receptividade, do sujeito da experiência. É essa receptividade que permite que algo “nos aconteça”; quando “nos tocamos”¹⁵⁶, podemos nos transformar. Para o autor, “somente o sujeito da experiência está, portanto, aberto à sua própria transformação” (BONDÍA, 2002, p. 26).

Se pensarmos ainda sobre o sentido radical, etimológico¹⁵⁷, da palavra experiência, ela tem origem latina, é *experiri*, que significa provar, ou seja, em seu sentido etimológico, pressupõe o encontro com aquilo que se prova. Essa relação de provar algo é, por excelência, sempre permeada de incertezas, de imprevistos ou mesmo de perigos. Daí que o sujeito da experiência não pode ser completamente impávido, inabalável, constituído sempre pelo sucesso; ele é interpelável pela própria experiência, ele padece, constitui-se também de sofrimento.

Assim, notamos que a experiência de alguns sujeitos dessa pesquisa se conformou por estes caminhos; na visão hegemônica, o sujeito sofredor é o coitado, o ser passivo, digno de

¹⁵⁶Outra expressão popular do cotidiano, que passei a perceber com profundidade na pesquisa. Ainda não tinha “me tocado” nesse sentido.

¹⁵⁷“A palavra experiência vem do latim *experiri*, provar (experimentar) (...) O radical é *periri*, que se encontra também em *periculum*, perigo. A raiz indo-europeia é *per*, com a qual se relaciona antes de tudo a idéia de travessia, e secundariamente a idéia de prova. Em grego há numerosos derivados dessa raiz que marcam a travessia, o percorrido, a passagem: *peirô*, atravessar; *pera*, mais além; *peraô*, passar através, *perainô*, ir até o fim; *peras*, limite. Em nossas línguas há uma bela palavra que tem esse *per* grego de travessia: a palavra *peiratês*, pirata. O sujeito da experiência tem algo desse ser fascinante que se expõe atravessando um espaço indeterminado e perigoso, pondo-se nele à prova e buscando nele sua oportunidade, sua ocasião. A palavra experiência tem o *ex* de exterior, de estrangeiro (em espanhol, escreve-se *extranjero*) de exílio, de estranho (em espanhol, *extraño*) e também o *ex* de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “*ex-iste*” (...). Em alemão, experiência é *Erfahrung*, que contém o *fahren* de viajar. E do antigo alto-alemão *fara* também deriva *Gefahr*, perigo, e *gefährden*, pôr em perigo”. (BONDÍA, 2002, p. 25).

residir na esfera do lamento. A concepção que aqui refletimos entende como possibilidade, seu reposicionamento social para a esfera da transformação.

Os quatro aspectos aqui fundamentados podem nos fornecer pistas que qualifiquem nossa atenção no sentido de construirmos currículos¹⁵⁸ nos mais variados processos em EP e Agroecologia, que cuidem de nos afastarmos dessa lógica hegemônica que nos empurra para a destruição generalizada da experiência. As respostas para os interpelamentos do agronegócio, por exemplo, não prescindem de experiências e por consequência, de possibilidades de transformação.

Diante dos aportes desenvolvidos até aqui para compreendermos o que tomamos por camponeses experientes, passamos a compreender os sujeitos da pesquisa de outra maneira em relação ao início da pesquisa.

Minha visão idealizada do camponês puro, que passou ileso pela RV e por isso inspiraria novas gerações, se desmanchou. Surgiu como potência, o camponês sobrevivente porque fora invadido culturalmente (FREIRE, 1987) e a partir da experiência que não ficou passiva em seus corpos, transformou seus rumos, estando disponível para agarrar as oportunidades de construções de redes e coletividades e de identificar os mediadores com potencial para se converterem em aliados políticos¹⁵⁹ em suas lutas e projetos de vidas.

Outra concepção ingênua que se transformara, fora a quase oposição que estabeleci inicialmente na relação juventude, campesinato e experiência. Referir-me aos sujeitos da pesquisa como jovens camponeses, diferenciando-os da noção de camponês experiente se mostrava insuficiente e de certa maneira, até injusto.

Se, para nós, configura a noção de experientes:

¹⁵⁸ Aqui estamos nos referindo ao currículo em seu sentido amplo, como orientador de projetos, de vida, de ações sociais que nos eduquem. No entanto, há que aprofundarmos as reflexões acerca destes elementos também no currículo nas instituições educacionais.

¹⁵⁹ Viveiros de Castro (2015) afirma que o “etnógrafo deve estar preparado para compreender que o objetivo principal de seus interlocutores indígenas- e o fundamento de sua cooperação – é o de converter o pesquisador em um aliado político, em seu representante diplomático ou intérprete junto à sociedade de onde ele provém, invertendo assim, tanto quanto possível, os termos da ‘troca desigual subjacente à relação etnográfica’” (ALBERT, 2015, p. 521 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 33). Tal astúcia indígena pode servir de inspiração aos camponeses que lidam intensamente com múltiplos mediadores.

- comportarem-se como educadores com o povo;
- se importarem menos com as performances individuais e mais com a construção de redes, inclusive de afetos;
- estabelecerem mediações através das quais identidades e sentimento de pertença são construídos;
- fomentarem e se inserirem em coletividades; possuírem paciência com os diferentes ritmos de descobertas de cada semelhante;
- reconhecerem-se como continuidades de uma “previsão que vem de longe”;
- buscarem a unidade na diversidade;
- reconhecerem-se como guardiões de saberes aprendidos com seus antepassados, a exemplo do cuidado com as sementes;
- desenvolverem estratégias flexíveis para agregar mais sujeitos aos projetos de vida, entre outros elementos destacados neste trabalho.

Assim, os jovens com os quais dialogamos e para os quais, o curso da RAJ-PB é compreendida como a experiência em comum, que se agitou em seus corpos, irrompendo-se e proporcionando mudanças, passamos a enxergar tais jovens como sujeitos camponeses experientes.

Para chegar a essa nova síntese, contei também com uma pista fornecida por Sr. F. Em nosso diálogo, eu perguntei a ele, se ele também aprendeu com os jovens algo que quisesse compartilhar. Ele foi rápido em sua resposta e afirmou: “Não, com os jovens eu ensinei mais do que aprendi, a verdade é essa”. Nós rimos juntos, e então ele complementou o raciocínio, afirmando que o tempo no qual ele só ensinava já passou: “agora os jovens são jovens muito experientes”, referindo-se aos que participam dos coletivos que ele conhece.

Uma distinção importante entre esses jovens e os sujeitos apontados por eles como suas referências em agroecologia, é em relação à experiência do uso dos agrotóxicos e o convívio com a fome como algo ordinário. Podemos afirmar que suas referências se tornaram experientes ao reconhecerem os equívocos do mundo com seus próprios corpos. Já estes jovens de certa maneira, se tornaram experientes por terem tido condições de se recusarem a isso.

Significa para nós, que, as apostas nas “ações sociais que educam” em Agroecologia proporcionam experiências no seu sentido genuíno, não como um elemento de um método que proporciona segurança à ciência, mas como um meio do saber que pode transformar as vidas em suas singularidades. Assim, os sujeitos dessa pesquisa passaram a ser compreendidos como “sujeitos da experiência” (BONDÍA, 2002) de gerações camponesas diferentes.

Para Bondía (2002), a experiência também se afasta da noção do experimento, posto que aquela é singular e que informa sobre a nossa disposição em lidar com o desconhecido, sendo uma aprendizagem diretamente vinculada ao que nos acontece (ou seja, à vida) e a todas as incertezas que isso pode implicar. A experiência pode ser compreendida, portanto, como um tipo de mediação entre conhecimento e vida.

Essa concepção da experiência como abertura para o desconhecido e não como uma caminho pré-determinado para atingir uma meta nos parece muito oportuna, à medida que os jovens atravessam um momento de múltiplas crises, sem precedentes, incluindo a sanitária, lidando com o retorno de uma velha conhecida de suas referências: o retorno da fome para ampla parcela da população no país.

Com o aumento da fome¹⁶⁰ e a deflagração da pandemia de Covid-19, não pude deixar de acompanhar, ainda que, precariamente, através das redes sociais, o que tais jovens estavam fazendo. E lá estavam alguns deles inseridos nas novas redes de solidariedade que se formaram. Rapidamente, alguns se transformaram em agentes populares de saúde, em organizadores de cestas de alimentos para entrega em casa, em articuladores de cozinhas comunitárias, em entregadores dos alimentos doados pelos produtores camponeses para as periferias, entre tantas outras atitudes do esperar (FREIRE, 2008), encarnada em seus corpos.

Se, parafraseando Couto (2009), compreendemos que juventude é “quando ainda não é demasiado tarde”, compreendemos que ser um jovem experiente, informa sobre a disponibilidade de construir instrumentos para que nunca seja tarde para ninguém.

Assim, consideramos que a potência vital do diálogo entre camponeses de gerações diferentes, articulados também com mediadores aliados, parceiros interessados, está em

¹⁶⁰Ver texto de Bárbara Zen, uma das articuladoras da campanha “Quarente por Direitos” sobre a situação da fome no contexto paraibano. Disponível em: <https://www.brasildefatopb.com.br/2021/04/12/o-que-nos-diriam-nossos-ancestrais-sobre-o-brasil-descomandado-por-bolsonaro>. Acesso em 15/04/2021.

transformar mais jovens em jovens experientes. Explícita ou implicitamente, o que faz a experiência é o projeto que permite escolhas e horizontes.

Por sua vez, dialeticamente, um sistema de conhecimento que aponte este caminho, pode devolver um pouco da juventude, no sentido de “estar disponível para se surpreender e se deixar encantar”, àqueles que tiveram esse tempo-humano roubado por ausência de melhores condições materiais. Quanto mais jovens camponeses se tornarem experientes nos sentidos aqui desenvolvidos, talvez mais camponeses de gerações anteriores consigam deixar as janelas das juventudes abertas dentro de si.

3.4 Os lugares de produção da vida dos sujeitos da pesquisa: alguns aspectos históricos.

*“No pé da Jurema, tem uma flor,
no pé da Jurema, tem uma flor”¹⁶¹*

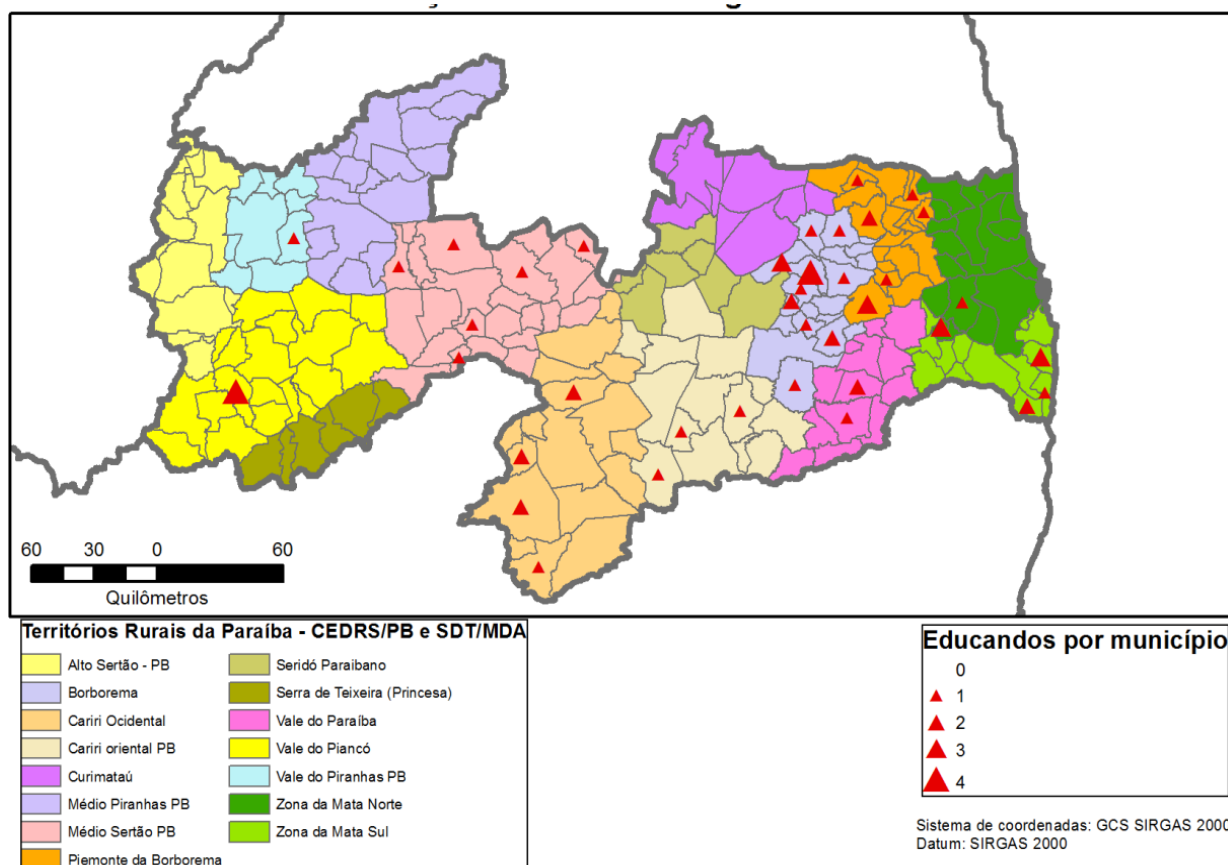
Neste tópico localizaremos espacialmente os sujeitos da pesquisa identificando seus territórios e aspectos históricos relevantes para aprofundarmos achados desta pesquisa, com ênfase na região do semiárido¹⁶².

Sobre a distribuição dos sujeitos da pesquisa nos territórios rurais paraibanos, elaboramos um mapa com a localização dos municípios onde estão os assentamentos, acampamentos, comunidades, sítios e quilombos, nos quais produzem suas vidas.

¹⁶¹Música e letra tradicional do Catimbó. Regravada por Alessandra Leão. Ver e ouvir em: <https://www.youtube.com/watch?v=penp6tV85js>.

¹⁶² Um dos instrumentos metodológicos que utilizamos na pesquisa foi a entrevista. Inicialmente o trabalho de campo foi planejado em três fases. A primeira concentrada na região do semiárido, e ocorreu no segundo semestre de 2019. As demais fases foram impossibilitadas pela pandemia de Covid-19 em 2020. Sendo assim, todos os sujeitos entrevistados em nossa pesquisa são camponeses desta região. Pude também vivenciar os territórios camponeses do litoral durante o período que trabalhei no curso da RAJ-PB, posto que o acompanhamento de educandos destinados a mim, era todo concentrado na região litorânea, onde vivo.

Figura 01 - A Territorialização da Residência Agrária Jovem na Paraíba



Elaborado por Lucas Gebara Spinelli (2021).

Durante a pesquisa analisamos 44 redações produzidas pelos jovens egressos da RAJ-PB inseridos no caminho agroecológico. Nestes textos, oito deles diziam não conseguir identificar, em suas comunidades, camponeses experientes em agroecologia. Outros 36 jovens identificaram um ou mais camponeses experientes em seus territórios que os inspiravam neste caminho, o que nos permite afirmar que, apenas no recorte desta pesquisa identificamos nos territórios rurais paraibanos, ao menos oitenta camponeses e camponesas de gerações diferentes inseridos nesse sistema de conhecimento, com diferentes níveis de inserção e de especificidades quanto aos manejos dos agroecossistemas.

Conforme o mapa, a região litorânea teve menos jovens participantes no curso. Era comum escutarmos falas como a do jovem A.K.:

“Lá na minha realidade (Assentamento Oziel Pereira/ Remígio-PB¹⁶³) quem constrói a agroecologia são os próprios camponeses, aqueles camponeses que já produziam

¹⁶³Município que se inclui na área de abrangência do semiárido brasileiro.

sem agrotóxico, já em harmonia com a natureza, mesmo sem saber que era agroecologia...E os movimentos têm uma importância muito grande de poder divulgar e também formar outros camponeses, porque na Paraíba acaba tendo realidades diferentes. Principalmente dentro dos assentamentos, na região do Brejo, Curimataú, sertão, é bem forte essa questão da agroecologia, de não produzir com veneno e não usar adubo químico, de ter esse respeito. Mas já pela questão do litoral, que hoje já é uma cultura do agrotóxico, já vem ruim desde as plantações de cana, lá dos donos de engenho... Já vem de geração essa cultura, e o agrotóxico.. e acaba sendo mais difícil, então o movimento do MST acaba tendo uma importância de formar esses assentamentos pra produzir a agroecologia.” (Jovem A.K., 2019)

Intrigada com as falas nesse sentido, eu, caíçara do litoral paulista recém-chegada na Paraíba à época, ficava me perguntando: quais seriam os lastros sócio-históricos e ancestrais que poderiam fundamentar tais diferenças?

Se refletirmos que a invasão e exploração do litoral brasileiro se ergueram sobre as bases dos genocídios indígenas, roubo e exportação de todos os tipos recursos (vidas), inclusive humanas, e do sequestro e tráfico de povos africanos escravizados para trabalhar nos engenhos, e que esses processos produziram feridas abertas na sociedade brasileira que não estão cicatrizadas e que estão nas bases das desigualdades sociais de nosso povo, faz sentido compreender que a cultura camponesa do litoral tenha sido expropriada e subjugada. Como manter plenamente viva a relação metabólica entre homem-sociedade-natureza quando tentam nos roubar a própria humanidade, através dos mais profundos graus de exploração, operados, sobretudo pelo regime escravocrata?

Mas quais características compunham o suposto sentido de maior conexão sociometabólica verificada nas falas dos jovens sobre o campesinato do semiárido paraibano que eu tão pouco conhecia? Ainda que não fosse o tema principal deste trabalho, não pude deixar de investigar alguns nexos¹⁶⁴.

Um pressuposto sobre tais questões é tratarmos agroecologia e semiárido sem desvinculá-los da questão agrária de maneira mais ampla.

Existe uma face do processo de violência relacionada à questão agrária que não é a violência física diretamente; atingindo-nos de um jeito mais silencioso, diz respeito à falta de conhecimento sobre nós mesmos, sobre o território onde moramos, trabalhamos, vivemos.

¹⁶⁴ Assim, o intuito deste tópico é também contribuir, ainda que de forma sintética, para minimizar o desconhecimento sobre tal processo e principalmente, instigar o leitor a dar prosseguimento nessas investigações.

Assim, temos duas ordens de problemas: a forma como a terra está distribuída entre quem trabalha na terra (proprietários e não proprietários), incluindo não somente aspectos jurídicos ou econômicos, mas também das dimensões sociais e culturais; o segundo ponto diz respeito às formas de organização social que têm como objetivo a luta pelo acesso à terra.

Sobre a especificidade do Semiárido (SAB), podemos defini-la basicamente¹⁶⁵ como tipo climático caracterizado por forte insolação, temperaturas relativamente altas, regime de chuvas marcado pela escassez e irregularidade. No Brasil, abrange principalmente o Nordeste, exceto o Maranhão, incluindo o Norte de Minas. No nordeste, ocupa uma área total de 62,4%, o que representa 65,3% dos 1133 municípios da região. Sua população residente na RSA (Região Semiárida) é 43,6% rural e 56,4% urbana¹⁶⁶.

Contudo, é relevante lembrarmos que a maioria dos municípios definidos como urbanos pelo IBGE (67%), possuem o número de habitantes inferior a 20 mil; nesse sentido, um olhar dicotômico entre a relação urbano/rural pode apagar o fato de que parte significativa dessa população considerada urbana, identifica-se culturalmente com o modo de vida mais atribuído ao campo. Araújo (et al., 2013) apontam que a principal atividade econômica praticada no SAB é vinculada à agropecuária.

Mas também o semiárido é habitualmente definido pela seca, a migração, a indústria da seca, a vegetação de caatinga, o vaqueiro, as festas, os costumes, a poesia de Patativa do Assaré, a religiosidade¹⁶⁷, o culto ao Padre Cícero, ao Frei Canindé, ao Bom Jesus da Lapa. Comumente, quando não vivemos no semiárido, escutamos nas primeiras vezes a respeito das características climáticas que estão nos livros de geografia, ou nas músicas de Luiz Gonzaga, por exemplo. Os educadores e educadoras populares têm muitas possibilidades para tratar de cada aspecto listado acima.

Com os jovens da RAJ-PB, escutamos com frequência a definição do semiárido como território de resistência, representado, por exemplo, pelas cisternas, como um dos símbolos materiais da luta por terra e água.

¹⁶⁵“A demarcação atual do semiárido brasileiro (SAB) foi estabelecida pela Lei Complementar nº125, de 2007, atendendo basicamente os seguintes critérios: Precipitação pluviométrica média anual inferior a 800 mm; índice de aridez de até 0,5 calculado entre 1961 e 1990; e risco maior que 60% de estiagem, tomando-se por base o período entre 1970”. É um tipo climático presente em vários países do mundo (COSTA, 2016).

¹⁶⁶IBGE, 2010.

¹⁶⁷Aqui não nos referimos a uma de suas formas atuais, a saber, a forma da religiosidade como uma empresa cuja mercadoria é a fé dos sujeitos.

Nesse sentido, ações sociais que educam no caminho agroecológico, não prescindem da memória sobre a vida cotidiana antes daquela construção hoje presente e comum nas casas e escolas da região, compreendendo a memória como um dos aspectos essenciais na construção das identidades, ao passo que estas, acompanham e refletem as mudanças que ocorrem no percorrer histórico.

Importante aporte histórico para nós é que o capital e seus interesses chegaram mais devagar nesse semiárido (MOREIRA, 1990). Os povos camponeses da região litorânea sofreram antes e mais rápido o que podemos chamar de “decomposição” do campesinato. Considerando que a invasão do território brasileiro se deu a partir do litoral, entendemos o porquê de os empreendimentos do capital chegarem ao interior tardiamente.

No sistema que alguns autores denominam comunismo primitivo, os povos que habitavam a caatinga (bioma cujo clima é o do semiárido) já tinham desenvolvido um conhecimento que hoje consideramos essencial para lidar com as questões da região: estes povos estocavam comida para o período da seca. Esse sistema vigorava antes da invasão. No entanto, esse poder não emanava da acumulação de riquezas. O poder se legitimava internamente a um povo ou entre povos diferentes, pela sabedoria, coragem, força ou capacidade de liderança, por exemplo.

Podemos afirmar, de maneira resumida, que a Zona da Mata viveu períodos de apogeu econômico (sempre concentrado nas mãos de poucos senhores) e de crises. Foi nas crises dos ciclos da Zona da Mata que evasões populacionais para o interior se consolidaram. O sertão, até então, visto como território “bárbaro” passava a ser visto como um possível território com riquezas minerais a serem exploradas.

Mas não apenas minérios. Os povos que viviam na caatinga viviam numa mata. De origem tupi, a palavra caatinga significa “mata branca”, composta originalmente não apenas por arbustos retorcidos, mas também por árvores de grande porte que, em época de estiagem, compunham uma paisagem alva, mas que no período das chuvas se esverdeiam de esperança. Tal mata fora sistematicamente devastada, e suas madeiras, algumas delas consideradas “de lei”, eram utilizadas na construção civil (VANDEZANDE, 1975).

A história que agora se reinventa em suas versões pantaneiras e amazônicas, mostra que, com a destruição das matas, chegaram os gados (novamente para atender aos interesses de

poucos senhores). Junto com as matas, a história mostra que se destruíram também, modos de vida dos povos originários.

A chamada “conquista do interior” foi acompanhado do rastro de muito sangue nativo, durante uma guerra na qual os indígenas do semiárido lutaram contra a colônia por quase um século; já no litoral, a forte resistência durou menos tempo, porque os colonizadores conseguiram se beneficiar das disputas já existentes entre tribos ou muitas vezes jogaram uma tribo contra a outra.

No sertão, houve um extermínio quase total da Confederação dos Cariris. Esta luta pode ser considerada a primeira luta pela terra na região do semiárido e a resistência dos Cariris retardou a conquista da terra na região semiárida por quase dois séculos (PIRES, 2007).

Uma das atividades que se desenvolveu fortemente no sertão fora a pecuária, justificado pelo fato de que os gados precisariam ser deslocados do litoral, porque pisoteavam a cana-de-açúcar, principal atividade econômica da Zona da Mata. Outra característica relevante da região foi sua forma de povoamento, chamado de povoamento de Ribeira, devido à penetração no território ter ocorrido através dos rios.

Assim, a população que vivia no semiárido era formada principalmente por pessoas sem-terra, que eram os vaqueiros com suas famílias e os chamados fábricas, subordinados aos vaqueiros que cuidavam dos rebanhos mantinham roças de subsistência. Recebiam, às vezes, uma pequena remuneração anual. Eram homens livres, indígenas, mamelucos, mestiços e negros libertos. Guimarães considerava acerca da atividade pastoril nordestina que, "os vaqueiros e fábricas são trabalhadores socialmente mais independentes, economicamente melhor retribuídos, em comparação com a extrema miséria dos demais trabalhadores ‘livres’ e escravos dos Engenhos" (GUIMARÃES, 1968, p.70).

Nesse contexto, a fazenda foi a unidade fundamental da organização social, econômica e cultural, na região semiárida. A fazenda tinha como uma de suas características formar latifúndios com baixa densidade populacional e econômica. A pobreza que resultara da devastação na pastagem natural, a irregularidade das chuvas, com uma estação seca muito prolongada combinada à utilização de técnicas rudimentares de criação resultava na necessidade de se obter muitos hectares necessários para alimentar uma rês. Além disso, a grande disponibilidade de terras, já que se considerava a terra dos povos indígenas como terra passível

de apropriação, contribuiu para que a atividade pecuária no sertão se desenvolvesse em grandes propriedades de três léguas de comprimento por uma de largura, sem cercas e separadas por uma légua de terras que permaneciam sem donos.

Outra característica que marcou essa ocupação foi o baixo nível de capitalização exigido para implementação e reprodução do capital: “Era suficiente construir uma casa e os currais para ocupar 18 km de terra (PRADO, 1958:39, *apud* MOREIRA, 1990). Uma vez instalada, a fazenda se expandia pelo crescimento vegetativo da população animal.

Além disso, Moreira (2016) destaca como fundamental para a compreensão das características históricas do campesinato do semiárido, a organização do trabalho combinando trabalho livre e escravo. A criação se desenvolveu com base num sistema ultra-extensivo (gado criado solto em áreas muito amplas). Era impossível ao proprietário controlar diretamente a produção, o que é apontado como um elemento inibidor do predomínio do trabalho escravo no Semiárido. Além disso, a atividade pastoril não exigia uma mão-de-obra numerosa para fazer uma grande fazenda funcional, do ponto de vista dos senhores. Daí a importância assumida pelo trabalho livre na organização das fazendas.

Os trabalhadores se dedicavam concomitantemente, aos cuidados do gado e do roçado à beira dos rios, ou mesmo em seu leito quando se dava o período de estiagem, além de cultivarem a própria comida, eles tinham portanto, acesso ao leite e à carne, além de aproveitarem o couro dos animais para confeccionarem diversos utensílios, prática ainda atual entre tais camponeses.

Moreira (1990) destaca ainda, que o sistema de pagamento dos vaqueiros, também é relevante para nós. Tal trabalhador era responsável por administrar as fazendas, contudo, só recebia seu pagamento após cerca de quatro anos de trabalho, que correspondia a cerca de $\frac{1}{4}$ da produção; como recebia de uma só vez, acumulava animais suficientes para arrendar e comprar terras próprias.

Como decorrência desses fatores, a atividade pecuária praticada nas fazendas não só permitiu o acesso à exploração como também possibilitou o surgimento das pequenas propriedades dos homens pobres livres.

Entre fazendeiros de gado, desde os primeiros tempos, predominavam os proprietários de extensões intermináveis de terras, que eles mesmos não poderiam

controlar. A propriedade pecuária, deste modo, seria forçada a subdividir sua exploração, dando lugar, antes de qualquer outro tipo de latifúndio, ao aparecimento do arrendatário. Apesar de manter muitos pontos de contato com o engenho, (...) A fazenda adotava um sistema de arrendamento mais próximo da renda agrária capitalista. Com isso, inevitavelmente, o modo de produção da pecuária permitia o acesso à exploração e mais tarde o acesso à propriedade, de homens de menores posses. Nesse sentido, a fazenda se opunha ao engenho como força desagregadora dos privilégios absolutos da nobreza territorial (GUIMARÃES, 1968, p.69).

Além da invasão do território da caatinga com práticas de extermínios dos povos originários, da formação de grandes latifúndios, das especificidades da fazenda e do estabelecimento da pecuária, à formação do complexo gado-policultura-alimentar-pequenas unidades de produção, soma-se o cultivo do algodão, que dentre outros reflexos, possibilitou o surgimento de novas relações de trabalho, a exemplo da parceria e do arrendamento.

Na parceria, o trabalhador paga a renda da terra com uma parte do algodão e vende o restante ao próprio fazendeiro (que estabelece o preço), em troca da permanência precária por um pedaço da terra. No arrendamento, paga-se a renda da terra em dinheiro, para ter acesso precário a uma parcela da terra. Neste período que data da primeira metade do século XX, considera-se que houve uma expansão do campesinato, subjugado, derivado da expansão de pequenos estabelecimentos agrícolas que através do cultivo do algodão, possibilitou aos camponeses obterem uma pequena fonte de renda.

Tal sistema organizado no tripé gado-algodão-policultura sobreviveu à “modernização” da agricultura, até por volta de 1985 (MOREIRA, 1990).

Contudo, tal sistema fora alterado a partir da década de 1970, fruto das políticas implementadas durante a ditadura militar principalmente através da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE)¹⁶⁸ em consonância com a RV. Alguns efeitos destas políticas, os sujeitos desta pesquisa já nos informaram no tópico anterior.

Na especificidade do semiárido a intervenção do Estado se intensifica, sobretudo após o ano de 1877, quando uma grande seca dizimou a vida de aproximadamente dois milhões de

¹⁶⁸Criada em 1959, como proposta para “estancar a fuga de capitais, estimulando o capital a investir na região e promover o desenvolvimento industrial local, da agricultura familiar e um forte setor de serviços contemplando um audacioso programa de desenvolvimento científico e tecnológico, contextualizando as possibilidades e potencialidades específicas, com os recursos naturais e humanos do semiárido”. Tinha à frente Celso Furtado, que fora banido após o golpe de 1964, bem como os propósitos iniciais foram desfigurados. (COSTA, 2016, p. 120).

nordestinos. Porém, o investimento na construção de açudes se concentrou em grandes propriedades privadas. Essa “solução hidráulica” existe por parte do estado desde o século XIX, no qual durante e após as secas, o Estado investe recursos públicos na construção de barragens para a irrigação de maneira privatizante, contribuindo para que a água se tornasse mercadoria (COSTA, 2016).

Desde 1850 a terra já havia se tornado mercadoria. Quando a água também passou a pertencer a poucos donos (com investimento do Estado), os conflitos por água aumentaram e os donos da terra e da água, com seus jagunços, começaram a expulsar (e matar) os sertanejos. O sertanejo pobre - que poderia ser o parceiro, o arrendatário ou o pequeno proprietário- sem alimentos e água, era obrigado a migrar. Os fluxos migratórios ocorreram para a Amazônia, no início do século XX, posteriormente para São Paulo, Rio de Janeiro e Brasília.

Um dos imigrantes que fugiu da seca de 1877 do sertão para a capital, foi o pai de Josué De Castro, que então, cresceu num bairro às margens do Rio Capibaribe em Recife. Crescer na relação com o mangue possibilitou ao autor descrever o mangue como o lugar dos excluídos sociais. Lá pôde observar os homens-caranguejos¹⁶⁹, cujo ciclo produzido da fome consumia homens, e caranguejos, amalgamando-os e os aprisionando em tal ciclo.

Ao desnaturalizar o ciclo da fome e passar a pesquisá-la como consequência de relações sociais e econômicas, Castro (1980) estabeleceu uma diferenciação entre fome endêmica e fome epidêmica. O primeiro tipo se refere a uma área geográfica em que ao menos metade da população apresentava notáveis carências nutricionais perenes. Já às áreas de fome epidêmica,

¹⁶⁹Josué de Castro assim descreve a reprodução desse tipo de homem frente ao ciclo vital do caranguejo, que em seu ambiente ecológico, se transfiguram na lama do mangue e na lama social: “Se a terra foi feita para o homem com tudo para bem servi-lo, o mangue foi feito essencialmente para o caranguejo. Tudo aí é, ou está para ser caranguejo, inclusive a lama e o homem que vive nela. A lama misturada com urina, excremento e outros resíduos que a maré traz, quando ainda não é caranguejo, vai ser. O caranguejo nasce nela, vive dela, cresce comendo lama, engordando com as porcarias dela, fabricando com a lama a caminha branca de suas patas e a geléia esverdeada de suas vísceras pegajosas. Por outro lado, o povo daí vive de pegar caranguejo, chupar-lhe as patas, comer e lambe os seus cascos até que fiquem limpos como um copo e com sua carne feita de lama fazer a carne do seu corpo e a do corpo de seus filhos. São duzentos mil indivíduos, duzentos mil cidadãos feitos de carne de caranguejos. O que o organismo rejeita volta como detrito para a lama do mangue para virar caranguejo outra vez” (CASTRO, 1967, p. 28). “os habitantes dos mangues, depois de terem um dia saltado para dentro da vida, nesta lama pegajosa dos mangues, dificilmente conseguiriam sair do ciclo do caranguejo, a não ser saltando para a morte e, assim, se afundando para sempre dentro da lama. A impressão que eu tinha era que os habitantes dos mangues — homens e caranguejos nascidos à beira do rio à medida que iam crescendo, iam cada vez se atolando mais na lama” (idem, p.13).

referia-se a uma área geográfica na qual ao menos metade da população apresentava manifestações de carências nutricionais transitórias.

Esse modo de produção relativamente mais autônomo do campesinato que vivia no semiárido proporcionou notadamente uma dieta nutricional mais consistente que a situação verificada nos trabalhadores litorâneos. A fome do sertanejo seria epidêmica, intimamente vinculada aos períodos agudos de seca ou estiagem. No entanto, as relações sociais no “nordeste açucareiro” produziam uma fome endêmica que se manifestava de forma mais generalizada.

Além de destacar as deficiências nutricionais, o autor chama atenção para o desequilíbrio que se estabelecia em tal região. Se por um lado, havia uma possível relação entre a permanente deficiência, sobretudo de proteínas na dieta dos trabalhadores, por outro, verificava-se que os senhores de engenho e suas famílias ingeriam em excesso, sobretudo carboidratos e o tão cobiçado açúcar.

Sobre tal desequilíbrio, em suas diferentes esferas, sintetiza que:

O açúcar em excesso de sua dieta desequilibrando as trocas metabólicas, como a cana desequilibrou de maneira tão nociva o metabolismo econômico da região. É como se a terra se vingasse do homem, fazendo-o sofrer de uma doença semelhante à sua - o organismo todo saturado de açúcar (CASTRO, 1980, p. 155).

A expulsão do pai de Josué de Castro, do sertão para o mangue, é a expressão de um fenômeno descrito por Costa (2016). Para o autor, o semiárido se tornou “presa fácil na estratégia de transformá-lo num sistema de produzir gente, mão-de-obra, de produzir braços e cérebros para outras áreas do Brasil, onde o capital em sua dinâmica mais intensa necessitava explorar e gerar uma mais-valia extra” (p. 124).

Em síntese, considera-se que o campesinato do semiárido surgiu com pecuária e se consolidou com o algodão. As relações permaneceram assim até por volta de 1970 e se alteram com a nova política do Estado para a região, implementada a partir do Golpe Militar, que passa a expandir o que eles chamaram de “pecuária melhorada”. Uma das “melhorias” desta política teve como consequência a substituição de quase toda a vegetação nativa pelo pasto plantado; outro exemplo de invasões no bioma fora a importação de gados, não adaptados ao clima semiárido, exigindo que se construíssem as condições de adaptação dos animais, ou seja,

fossem plantadas novas variedades de capim, entre tantas outras ações que destroçaram o único bioma exclusivamente brasileiro (COSTA, 2016).

Essa “modernização da agropecuária” implementada pelos militares teve como foco as políticas de irrigação, que em suma, reproduziram a lógica da estrutura fundiária brasileira, disponibilizando grandes porções dos perímetros irrigados às empresas e pequenas parcelas, ou nenhuma, às famílias (MOREIRA, 2016) que ainda assim, resistiam transitando no sistema gado-algodão-policultura.

A reprodução desta lógica de reprodução da estrutura fundiária é contestada por autores como Malvezzi (2007), que aos pensar o semiárido a partir de uma concepção holística, afirma sobre a questão hídrica que:

O nosso Semiárido é o mais chuvoso e populoso do planeta (...) caem por ano 750 bilhões de m³ de água sobre o nosso Semiárido e só temos infraestrutura para armazenar 36 bilhões, dos quais ficam expostos ao processo de evaporação. Portanto, o problema não é a falta de água, mas o seu aproveitamento inteligente (MALVEZZI, 2007, p. 106).

Entretanto, em 1985 viria a “pá de cal” nesse sistema. A praga do bicudo se expandiu por todo o semiárido nordestino e destruiu os algodoais, que praticamente desapareceram da paisagem. No entanto, não podemos “culpar” as pragas. Somos ensinados a fazer isso e desresponsabilizar o capital pelos impactos na natureza.

Neste caso, é preciso compreender que as sementes de algodão que vieram (foram trazidas pelo Estado e por empresas) dos EUA e de SP mataram nosso algodão nativo, presentes no semiárido até 1955. O Bicudo atacou esse “algodão novo” e o ecossistema daqui, desequilibrado por essas sementes, não conseguiu controlar os insetos (COSTA, 2016). Com o sistema desmantelado pelo fim dos algodoais, os sertanejos iniciaram um novo processo de migração. Desta vez não era mais a migração em que os homens iam e quando chovia voltavam para plantar. Agora eles iam para conseguir dinheiro e voltavam uma vez por ano, para fazer alguma reforma na casa. Nesse período, surgiu no meio popular a expressão “viúvas de maridos vivos”.

Síntese sagaz que, a fundo, questiona o quão vivos estavam os corpos trabalhadores, do ponto de vista de suas redes mais vitais. Já para os que exploravam suas forças de trabalho, tais corpos não apenas estavam vivos, quanto serviam para reproduzir o próprio capital.

Por algum tempo, um desses maridos foi o Sr. F. (2019). Relembrando o que nos disse sobre essa época temos que:

Durante essa época todinha da minha vida toda, em decorrência da seca dos anos oitenta, oitenta e dois, oitenta e três que o sertão foi seco, eu morei quatro anos ali no Recife, ali em Igarassu, ali na entrada do Recife. Mas trabalhando para o mesmo dono da fazenda lá (...) mas sempre em casa a minha mulher mais meus filhos, que era tudo menor, estudavam, mas sobrava um espaçozinho de botar uma roça né, e o ganho que eu ganhava não dava pra a gente se manter, e lá eles botam a roça, e eu ganhava um dinheirinho, mandava pra casa, ia em casa, levava, pra ir inteirando as coisas, uma coisa ajudava a outra, mas a gente vivia uma vida muito difícil nessa época, eu não quero mais viver aquele tempo.

Ainda que Sr. F. (2019), segundo o próprio, morava relativamente próximo da família, comparado aos camponeses que foram para a colheita da laranja no Vale do São Francisco, para o corte da cana no interior de SP, ou transfigurando-se em trabalhadores da construção civil, entre outras ocupações, morando em extensos vilarejos, integrando e formando às periferias das grandes cidades. Portanto, não foi a seca que expulsou tantos Srs. Fs. de suas terras, senão uma estrutura agrária perversa, cujas políticas executadas pelo Estado beneficiavam poucos coronéis e empresários.

No entanto, nem todos os camponeses saíram e alguns, a exemplo de Sr. F. (2019), retornaram. De maneira geral, podemos perceber ao menos três caminhos trilhados pelos sujeitos camponeses desse território, e tais caminhos, muitas vezes se entrecruzavam. Alguns buscaram o trabalho assalariado tanto no contexto rural como no contexto urbano, outros enfrentaram, de maneira mais dramática, a fome e o desemprego e outros ainda, passaram a se articular de maneira mais coletiva na luta pela água e pela terra.

Diante de tal contexto é que os conflitos agrários retornaram (sem nunca terem ido embora) com mais vigor ao final da década de 1980, também na especificidade do semiárido. Moreira (2016) identifica dois tipos primordiais de luta forjadas pelos camponeses para defenderem suas existências: uma delas foram as “lutas de resistência”, que basicamente, eram lutas para permanecer nas terras dos fazendeiros (na década de 70 lutavam pelo pagamento da

“renda justa” e na década de 80, intensificou a luta para poder cultivar nas terras de vazante dos açudes), com apoio destacado de alguns setores da igreja católica, como a CPT e as CEBs. A outra forma de luta foram as “lutas de ocupação”, organizadas principalmente pelo MST, STR, CPT e MAB.

Um exemplo vivo do entrelaçamento dos caminhos é o Sr. F. que nos contou como sua família vivera “desde sempre” as relações descritas nesse tópico:

“se eu for analisar de quando a gente começou no assentamento (2001) até hoje, **nós mudamos muito**, quando a gente começou no assentamento, a fazenda era de um dono que se a gente plantasse um pé de milho, no caso duas espigas, uma era dele, a outra era nossa, o pasto era dele, a gente só plantava aonde ele queria e quando ele queria, o nosso tempo era trabalhando pra ele, ganhando diária, e hoje a gente não depende mais disso. **Hoje nós ganhamos cidadania e luta para que seja mais independente**. É tanto que a gente criou o fundo rotativo também para ganhar independência de muitas coisas.

Minha mãe trabalhava também na roça, isso aí é desde os meus avós, **nossas origens é tudo agricultura**, a gente chamava agricultura, hoje tem agricultura familiar né, esse nome eu conheci do ano dois mil pra cá, mas eu conhecia como pequeno agricultor, às vezes era um agricultor que só trabalhava para o patrão, não tinha nem tempo de botar um roçado que desse pra se manter o ano, botava um roçadinho bem miudinho, miudinho mesmo, porque não tinha tempo, **o patrão sugava as horas dele trabalhar, era morador do patrão**, ficava dependendo só do patrão.

E meus avós também era essa mesma coisa, sempre foi assim, uma propriedadezinha pequena e o resto... se fosse ganhar um dinheirinho tinha que estar no patrão, na época eu trabalhava em motor de agave, teve muito na Serra do Teixeira, depois mudou para o plantio de hortaliça, mas não tinha uma casa pra morar e tudo que fazia era orientado pelo patrão, era dominado por ele.

Eles eram de lá [Teixeira-PB] também, da mesma região, tudo de lá também, de lá também... E lá era daquele jeito, a gente tinha que ir pelo o que o patrão mandava, qualquer coisinha que surgisse, um aborrecimento, já saía, já ia procurar morar na propriedade do outro. **E a gente foi ter cidadania mesmo, de verdade, através do MST, do Incra** também, porque eu não vou tirar o Incra, ele faz parte também da conjuntura né? Mas eu vim ter cidadania depois daí, depois desses trabalhos”. (Sr. F., 2019)

“Esses trabalhos” aos quais Sr. F. se refere, fazem parte de uma série de programas e políticas conquistadas pelos trabalhadores no alvorecer do século XXI, que no contexto do semiárido, reorientaram a compreensão de “combate à seca” para a convivência com o semiárido. Compondo o quadro de uma política de assistência técnica mais adequada às necessidades da maioria do campesinato, destacamos as cisternas de bica, cisternas de calçadão, cisternas fora do chão, tanques de pedra e caldeirão, barreiro tradicional, barreiro de trincheira, barreiro de lona, açudes, barragens, barragens subterrâneas, barragens sucessivas, barramento

de pedras, cacimbões, poços tubulares, cacimbas, irrigação de salvação, mandalas, o projeto “Um milhão de cisternas”, entre outros (MALVEZZI, 2007).

Tais políticas que apontam para o caminho agroecológico, foram formuladas no seio dos movimentos sociais, e implementadas junto ao governo federal no contexto da disputa com o agronegócio, conforme destacamos no segundo capítulo. Assim, entendemos que

O campesinato brasileiro historicamente ocupou as áreas mais longínquas e marginais do latifúndio como forma de resistir e criar alternativas à opressão, violência e miséria a que são submetidos secularmente no Brasil, e se organizam para produção de alimentos e a reprodução familiar como forma autônoma do trabalho na agricultura. Ao mesmo tempo, outro traço marcante desse campesinato brasileiro está nas experiências de peregrinação, de mobilidade, de estabelecimento precário e temporário dos agricultores e agricultoras brasileiras. Esse movimento, às vezes, deslocava o camponês de suas raízes, do lugar onde cresceu e “aprendeu a ser gente”, mas também, possibilitou, o contato com inúmeros biomas e culturas diferentes e, o aprendizado de uma forma de organizar a vida provisória. Esse conjunto de saberes, também, delineiam uma configuração, genuinamente nacional, de manejo dos recursos naturais de forma anticapitalista, traço fundamental para se pensar qualquer intervenção em Agroecologia” (MAZALLA NETO, 2014).

Assim como devemos estar atentos aos elementos mais gerais relacionados à formação e transformação do campesinato em determinado contexto, também é imprescindível que estejamos atentos às “sutilezas” que emergem na organização da “vida provisória” cotidiana.

Nesse sentido, uma das falas da Jovem G, foi reveladora. Dialogávamos sobre a reação de sua mãe diante dos conhecimentos que tal jovem aprendia no curso da RAJ-PB e tentava praticar no lote da família. De início, ela contou que sua mãe ficara um pouco desconfiada, mas que sua mãe se convencera da eficiência de tal técnica, quando vira ressurgir uma espécie que andava rara na região.

“Eu fui fazer um curso pra buscar melhorias fora, mas eu sempre dizia pra ela que queria fazer o curso pra ajudar ela na agricultura. E eu achava que o curso de agroecologia ou de agronomia ia favorecer (...) quando eu entrei no Residência Jovem, eu lembro como hoje, a gente foi pra trabalhar num espaço que tinha abaixo da escola, né, num Centro de Formação. E era um campo muito, muito cheio de mato...E aí o professor ensinou a deixar algumas plantas, não tirar tudo, que na verdade ia favorecer a terra. E eu cheguei dizendo pra ela, mas ela ficou meio assim...mas agora tá muito satisfeita, porque, é tanto que hoje ela diz assim, que não tinha todas as juremas pretas que tem na comunidade, porque o que fizemos também vem a ajudar, e também foi um incentivo, né?” (Jovem G., 2019)

O ressurgimento da jurema-preta em tal contexto, não recebeu minha primeira, nem segunda ou terceira atenção. Talvez fosse eventualmente citada a título de breve exemplo, ou fosse parar em algum rodapé, talvez como algo secundário da pesquisa.

Porém, relendo os apontamentos do trabalho de campo, e curiosa com a aceitação da mãe¹⁷⁰ para novas práticas em seu lote frente à presença de tal planta, decidi aprofundar um pouco sobre tal espécie no contexto paraibano e tal incursão me possibilitou mais uma caminhada agroecológica “para trás”.

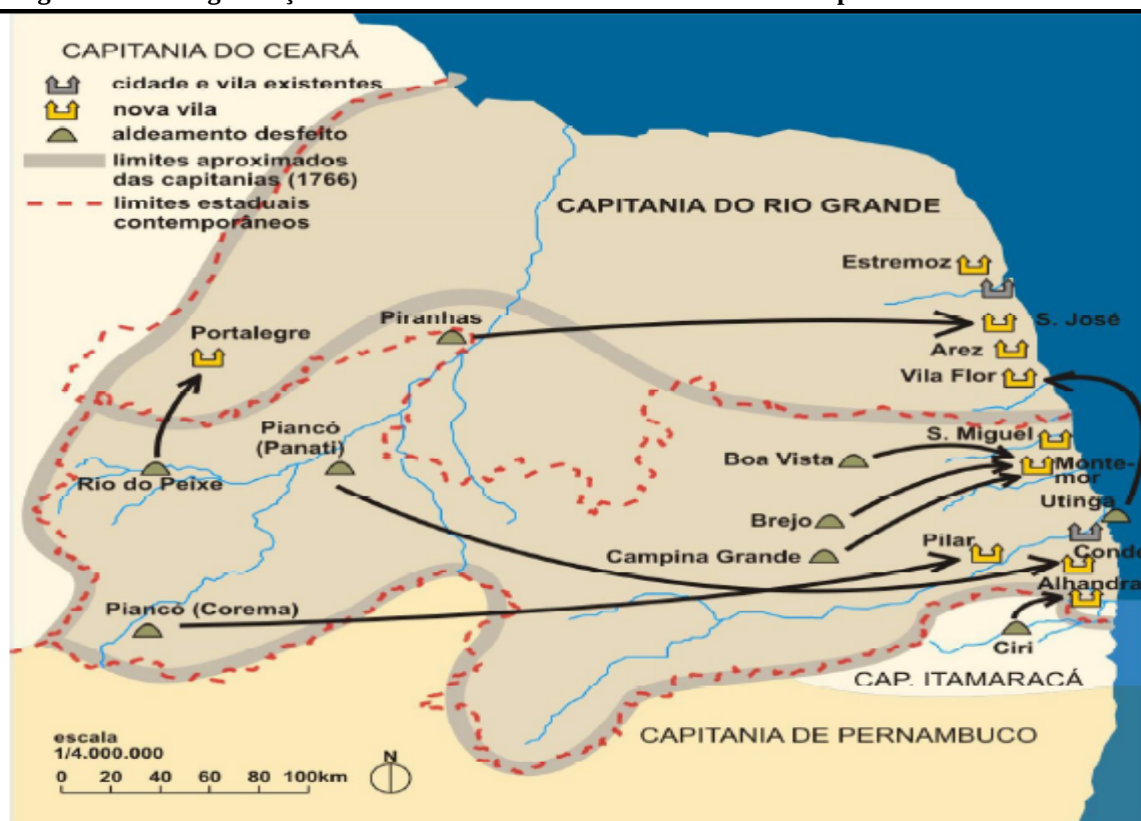
No século XVIII, após as seguidas investidas dos colonizadores e das terras de criação gado rumo sertões no início do século¹⁷¹, populações indígenas sobreviventes ao desterro, ofereciam um desafio ao processo de catequização, mantendo-se fiéis às suas práticas culturais. A partir de meados daquele século, durante a administração pombalina, aldeias indígenas inteiras foram deslocadas do litoral para o interior e do interior para a capital, dentro de uma política de domesticação da força de trabalho e de aumento da eficácia no uso da terra.

Na Paraíba, surgiram ao longo do litoral novas vilas da coroa, formadas basicamente por aldeamentos extintos, frutos dessa tentativa de disponibilizar corpos dóceis ao trabalho nos engenhos e nas terras das ordens religiosas da zona da mata. Dentre tais vilas destacamos: São Miguel da Baía da Traição, Monte-Mór, Pilar, Conde e Alhandra.

¹⁷⁰ O processo em andamento de me fazer mãe concomitante com o processo em andamento de me fazer pesquisadora, despertou ainda mais minha atenção sobre os caminhos por onde passam as astúcias maternas, que outrora eu não me atentava.

¹⁷¹ Tal processo teve seu início a partir de 1650 na chamada Guerra dos Bárbaros, quando os colonizadores mobilizados pela caçada ao quilombo dos Palmares, pela criação de campos para criação de gado e pela extração de madeira, enfrentaram a Confederação dos Cariris até 1720. Maiores informações sobre as novas vilas da coroa em Carvalho (2008).

Figura 02 - Reorganização do território. Transferências de aldeamentos para vilas. 1761-1763.



Fonte: Carvalho, 2008, p.124.

A presença de populações indígenas dos sertões junto às originárias do litoral, foi ressignificada ao longo dos séculos através de práticas culturais proporcionadas pelos encontros.

Dentre essas práticas destacamos o culto à jurema como símbolo de resistência de longa duração, mediada pela integração com elementos da religião afro-brasileira e do catolicismo popular, que serviram como pé de apoio à sobrevivência de uma linha contínua de conexão ao sertão. Em fins do século XIX e início do XX, teria início uma perseguição policial e midiática à prática da jurema, justificada por uma caça das autoridades à feitiçaria e pela condenação de seus praticantes à vagabundagem, dando conteúdo ideológico e religioso ao saque e a expropriação das terras indígenas ocorridos no litoral sul e norte, desde 1850.

Mesmo com a repressão, a prática da jurema permaneceu nas casas espíritas e nos terreiros de umbanda, como uma entidade. A partir dos anos 1970, o culto à jurema seria objeto de estudos e reconhecido cientificamente como parte do patrimônio imaterial dos povos indígenas originários da região (VANDEZANDE, 1975). Alhandra seria reconhecida como o grande centro espiritual da jurema e guarda, até os dias de hoje, importantes sítios tombados

pelo IPHAN, dentre os quais as chamadas cidades da jurema, com suas espécies de jurema-preta seculares.

Não podemos afirmar aqui que a Jovem G. ou sua mãe conhecem tal história, nossas investigações não chegaram a estabelecer esse diálogo. Todavia, podemos afirmar que o brotar de tal espécie está muito distante de ser “pouca coisa”.

“Tirar do rodapé” os acontecimentos aparentemente fortuitos do cotidiano camponês, pode contribuir para nos reposicionarmos frente ao processo de amnésia biocultural (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2015), efeito profundo da chamada modernização agrícola. O contexto brasileiro é ainda mais dramático se pensarmos que o “memoricídio cultural” (PETERSEN, 2015) não se inicia com a referida modernização.

Para nós, o caso envolvendo o diálogo entre camponesas experientes de diferentes gerações relacionados à jurema, que ocorreu após a articulação de diversos sujeitos individuais e coletivos, com objetivos comuns de manutenção das vidas e contra a necropolítica instaurada, informa sobre como o incentivo às práticas agroecológicas podem ser a nossa vacina contra o memoricídio aqui praticado, que produz nossas “cabeças cheias de esquecimentos”, ou nossa “amnésia biocultural”.

Para Toledo (2015), “o primeiro sinal de esquecimento é o fato de os indivíduos modernos já não admitirem que são membros de apenas mais uma espécie biológica desse planeta” (p.17) e assim, passamos também a ignorar outras maneiras de nos relacionarmos com o que não é humano. A “cegueira da modernidade” tem dificultado que enxerguemos os elementos materiais e imateriais que compõem a memória da espécie humana. Para o autor, esta memória é genética, linguística e cognitiva. As duas primeiras nos informam sobre como nossa espécie se expandiu pelo território diverso do planeta, ao longo de milhares de anos. A cognitiva “menos explorada, revela as maneiras como as sociedades humanas foram se adaptando a cada uma das condições desses habitats” (TOLEDO, 2015, p.19).

Portanto, recuperar nossa memória biocultural, passa por estabelecermos a intimidade entre memória, história e identidade, a partir dos saberes agroecológicos reinventados e praticados na atualidade. Contudo, “onde” e como devemos procurá-la?

Para Walter Benjamin (1983) essa busca pela memória é alimentada pelo ato de narrar, consistindo em um complexo trabalho que intenta reencontrar no tempo presente “o lugar exato

em que guarda as coisas do passado” (...) “Assim, o trabalho da verdadeira recordação deve ser menos o de um relatório, e mais o da indicação exata do lugar onde o investigador se apoderou dessas recordações” (BENJAMIM, 2013, p.101).

É evidente o crescimento da importância da ancestralidade para a Agroecologia, no entanto, parece-nos essencial que vinculemos mais substancialmente as práticas agroecológicas a esse tempo que foi construído para ser apagado da memória, para não nos deixar vestígios. Compreendemos que mesmo diante de tantas violências, os vestígios permanecem.

Em outras palavras, o que significa a fundo o “vir de muitas gerações” à que todos os sujeitos desta pesquisa se referiram? O que significa o “sempre estiveram lá” que Sr. F., diz sobre seus antepassados? O que a satisfação da mãe da Jovem G. nos informa sobre nossa memória coletiva? Como a identidade negra, tão silenciada historicamente, se construiu em alguns sujeitos e emergiu em algumas falas, a exemplo da Jovem S. ou de Dona A.? E por que nenhuma menção, nem oral, nem nos materiais escritos, aos povos indígenas? O que faremos para cada vez mais, recriar vínculos tão brutalmente rompidos na história?

Se na história oficial ainda prevalece a narrativa de que o marco zero é a invasão portuguesa e se no presente os povos indígenas continuam sendo exterminados na lei e na bala¹⁷², compreendemos que se faz necessário esmiuçarmos a prática agroecológica tanto quanto possível para então reconstruí-la preenchida de memórias que não produzam apenas novas narrativas, mas também novos narradores.

Quando Benjamin (1983) constatou a pobreza de experiências que caracterizam o mundo contemporâneo, ele também nos alertava em texto escrito em 1936 para o risco de extinção das narrativas coletivas, juntamente com o desaparecimento de uma comunidade de ouvintes atenta:

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida há

¹⁷²Apenas dois exemplos recentes são os ataques de garimpeiros sofridos por quatro comunidades Yanomami em Roraima, em 2021, e a PL 490, conhecida como PL do Marco Legal.

milênios, em torno das mais antigas formas de trabalho manual. (BENJAMIN, 1983, p. 9).

No contexto de crescimento da Agroecologia também no campo científico e, consequentemente, o crescimento de cursos, formações, e processos educativos dos mais diversos tipos, nos preocupa a possibilidade de cairmos na tentação de abordarmos a Agroecologia como um campo que “irá resolver os problemas do futuro”, sem que tenhamos feito uma profunda revisão de nosso passado. Sem o que, poderemos seguir reproduzindo preconceitos epistêmicos, que tendem a fazer com que abandonemos o caráter circular do conhecimento. Não é incomum que hoje nos deparemos com cursos de agroecologia que privilegiem as “disciplinas técnicas”, ou a “formação profissional”, em detrimento da formação omnilateral (MANACORDA, 2010), ou, da formação humana (ARROYO, 2017).

Atentemo-nos que aqui não estamos nos referindo à ideia de “volta ao passado”, romantizando-o. Interessa-nos, sobretudo, encarar as experiências da espécie humana em sua complexidade, fazendo emergir elementos sobre os quais foram empreendidos esforços sistemáticos para realizar seus apagamentos de nossa história.

Portanto, não estamos falando apenas na valorização de aspectos positivos, das práticas que permitiram que nos adaptássemos aos diferentes habitats e que nos trouxeram até aqui como espécie, ou seja, das experiências bem-sucedidas de manutenção das vidas. Compreendemos como essencial que narremos nossa história em sua complexidade, descortinando os genocídios em suas causas, para que tenhamos condições de melhor lidarmos no hoje com as consequências. Dentre elas, a desvalorização de nossa matriz indígena.

Não é de hoje que se aventa a importância de refazermos alguns nós arrebatados historicamente. Fora entre parênteses que Oliveira (1942), fez a seguinte afirmação, após realizar uma incursão nos sertões nordestino ao final da década de 1930: “estou convencido de que o fator principal da resistência dos nossos sertanejos deve ser procurado nos elementos étnicos que povoavam os sertões do Nordeste na época do seu desbravamento” (OLIVEIRA, 1942, p.173).

Em sentido similar, diante dos desafios contemporâneos temos em Toledo e Barrera-Bassols (2015) que: “a espécie humana está obrigada a implementar mecanismos de

autoconhecimento que lhe permitam construir formas democráticas e justas de autocontrole enquanto população biológica” (p.256).

Seguindo as pistas fornecidas por Oliveira (1942) e concordando com a necessidade urgente da construção de mecanismos de autoconhecimento coletivo, compreendemos que, do litoral ao sertão, quaisquer práticas que se proponham a trilhar e construir o caminho agroecológico, a investigação profunda dos elementos sócio-históricos vinculados à convivência dos povos com os territórios, deve ser inegociável.

Iniciamos este tópico com uma epígrafe que traz a letra de uma música do repertório do Catimbó que diz “No pé da Jurema, tem uma flor”, e terminaremos o tópico falando sobre ela. Vejamos como a circularidade dos saberes opera nas redes vitais que vamos tecendo ao longo de nossa jornada pelo planeta.

A música intitulada “No pé da Jurema”¹⁷³ foi regravada por Alessandra Leão, uma artista pernambucana que atualmente vive em São Paulo. Eu já conhecia algo do seu trabalho, mas aprendi a apreciar com mais profundidade, influenciada pelas mulheres que compõem minha rede de comadrio, tecida a partir da nossa banda de samba.

Escutei a música pela primeira vez em 2019, mesma época em que realizei o trabalho de campo desta pesquisa e passamos a tocá-la e cantá-la em nossa banda. Não pude deixar de me recordar da música, quando a Jovem G. me contou a anedota envolvendo a sua mãe e os pés de Jurema que voltaram a brotar no seu vivo quintal no semiárido.

Pesquisando sobre a Jurema, além de descobrir que os arbustos com galhos retorcidos que conheci podem ser árvores de grande porte, produzindo copas com vinte metros de diâmetro¹⁷⁴, eu descobri também, através de Alessandra Leão e de um artigo publicado em jornal¹⁷⁵, que a música foi gravada originalmente em 1938, pela Missão de Pesquisa Folclórica.

¹⁷³Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CgSQ-IcWnMk>. Acesso em 15/03/2021.

¹⁷⁴Ver VANDEZANDE (1975).

¹⁷⁵Para saber mais sobre este material esquecido das missões, ver artigo escrito por Fernando Granato, publicado em 25/11/2018, que embasou estes escritos sobre tal missão. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2018/11/pesquisadores-resgatam-gravacoes-coletadas-por-mario-de-andrade-ha-80-anos.shtml>. Acesso em 03/06/2021.

Tal expedição fora comandada por Mário de Andrade, que à época era do departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo. Numa viagem que passaria¹⁷⁶ por Pernambuco, Paraíba, Piauí, Ceará, Maranhão e Pará, sua pretensão foi registrar as manifestações culturais escondidas pelos recantos do país. Não apenas desconhecidas dos modernistas, mas de fato escondidas pelos poderes públicos locais; anfitriões oficiais da Missão de Pesquisa chegaram a pedir que os mesmos dessem atenção apenas ao que fosse da “cultura portuguesa erudita”. Inclusive alguns registros teriam sido feitos de forma clandestina.

O receio de Mário era de que a chegada da indústria cultural extinguisse tais manifestações culturais. O rico material ficou “esquecido” e apenas ao final da década de 1980 é que começou o seu redescobrimento cujo resultado da análise desse acervo muito nos inspira; contrariando muitos tipos de preconceitos e à revelia das perseguições políticas e religiosas, os pesquisadores vêm constatando que tais manifestações permanecem vivas em nossa cultura.

No tesouro que retornou de navio e chegou à São Paulo pelo Porto de Santos, minha cidade natal, estava a gravação original da Toada da Mestre Leonor, a música “No pé da Jurema”. Tinha sido gravada originalmente aqui, em João Pessoa, cantada por Luiz Gonzaga Ângelo.

Mário de Andrade, crítico aos rumos ditados pelo estado Novo, não pode permanecer no cargo que ocupava, tampouco a Missão recebeu mais recursos para prosseguir com suas pesquisas. Mas a redescoberta de tais registros e sua circulação em nosso tempo nos permite que “sigamos cantando”. Seguiremos cantando a letra original que chegou até mim por uma ampla rede de sujeitos que intencionalmente ou fortuitamente, conheceram, cuidaram e fizeram circular tais elementos de nossa cultura e de nossa memória, tão caras à consciência histórica. E é graças a tantas e tantos que não deixaram de cantar, hoje consigo compreender que **no pé da Jurema** tem bem mais que uma flor.

¹⁷⁶Inclusive, passando no mesmo período, nas mesmas localidades que permitiram a Oliveira (1942) afirmar sua convicção sobre a relação entre resistência sertaneja e os povos indígenas originários. Uma destas localidades que coincidentes fora Brejo dos Padres, localizada próximo à Tacaratu; nesta localidade a missão inclusive conseguiu filmar e registrar em cademeta, a “dança dos praiás”, dançada pelo povo indígena pankarus, de acordo com o artigo de Granato (2018).

3.5 “Pensa que velho não sonha?” Reflexões sobre os sentidos dos sonhos e os sujeitos da pesquisa

*“Achavam-se agrupados e presos à terra, por uma raiz comum,
como uma moita de bambu.
E como esse vegetal, inclinavam-se e dobravam-se.
Mas sobreviviam às maiores tempestades”.
(O Embaixador, Morris West)¹⁷⁷*

A presença do sonho como um tema relevante para nossa pesquisa surge especialmente a partir de dois movimentos. O primeiro movimento que me despertou para o tema se deu ainda durante a realização da RAJ-PB. Como integrante da Coordenação Política Pedagógica, por vezes, tínhamos como atribuição trabalhar diretamente alguns temas com os alunos. A mim, coube dialogar com os jovens sobre a mística. Eu teria por volta de uma hora e meia, durante uma noite, após dia intenso de trabalho de campo. Estávamos todos cansados e isso me fez pensar que a atividade não teria muita participação. Seria compreensível.

Dentre os múltiplos sentidos que a mística pode ter (PELOSO, 2012), destaquei especialmente os seguintes aspectos: a mística como um dos mistérios que nos prepara e nos mantém vivos. Nesse sentido, refletimos juntos sobre a resistência dos povos indígenas, sendo que estes talvez sejam nossos melhores professores acerca de como nos relacionar com o mistério da natureza. Outro aspecto, trabalhado fora a mística como o prazer de saber, sentir e fazer, ou seja, o ser-humano como um sujeito do sentir/pensar ativo, a força que nos move no esperar (FREIRE, 2008). E por fim dialogamos sobre o sentido da mística como a capacidade de vivenciar um sonho coletivo.

Esses aspectos estão presentes na obra de Bogo (2002), cuja estruturação poética tem sido compreendida como permeada de elementos socioculturais e filosóficos, que demonstram a atualidade do conceito de poesia participante ou engajada e que também “condensa uma projeção da utopia crítica, inserida nas relações periféricas do Brasil contemporâneo” (SANTOS, 2019).

Enquanto dialogávamos sobre tais questões presenciei muitos momentos de longos silêncios, de lágrimas, de risos. Mesmo no curto intervalo de tempo, tocar, especialmente no

¹⁷⁷Apud Peloso (2012, p.11).

aspecto dos sonhos de tais jovens, não de forma genérica, mas por dentro do campo da utopia crítica, movimentou emoções que até então, não tinha presenciado com aquele coletivo. Ao final da atividade, sugeri que todos escrevessem breves linhas sobre seus sonhos.

Prevista para encerrar às 21 horas, ultrapassamos bastante às 22 horas, e também (mas não apenas) pelo tempo que demoraram em realizar a “simples” atividade, tive certeza de que estávamos diante de uma complexa questão. Mesmos todos muito cansados, diversos jovens quiseram “esticar” o assunto entre eles, comigo, demoramos até que todos enfim me deixassem apagar a luz da sala de aula. E foi ainda depois disso que as falas de dois jovens me tocaram profundamente, proferidas em frente ao refeitório, enquanto duas mulheres, já tarde da noite, seguiam preparando nosso alimento do dia seguinte.

Um deles me disse que descobriu que não conseguia “sonhar acordado” e que a partir daquele dia, poderia recuperar essa capacidade. Até então, segundo ele, seus sonhos eram “só aqueles dormindo mesmo”, confusos, “nada com nada”. O outro jovem me disse que descobriu naquele dia, que seus sonhos na verdade não eram dele. Que até então, só conseguia sonhar em “ter as coisas, e só”. E então, agradeceram pela “aula”. Confesso que um tanto envaidecida, mas também sentindo mais um misto de timidez e alegria frente às palavras dos meninos. Eu disse que ficaria sim feliz em ser lembrada junto a esse despertar dos sonhos deles, mas que eles jamais esquecessem que nós só estávamos ali, porque muitas pessoas “sonharam acordadas” e ousaram construir as políticas e as possibilidades para que cursos assim nos reunissem. Eu também jamais me esqueceria daqueles jovens.

Tocada por essa experiência, recordei-me novamente de CALADO (2014), para quem uma das principais marcas da Educação Popular é que processos nela inseridos “estimulem a capacidade de sonhar (o sonho desperto, de que falava Ernst Bloch) numa perspectiva de utopia libertadora” (p.183).

Bloch (2005) afirmava que “o desejo de ver as coisas melhorarem não adormece” (p.79). No mesmo sentido, também o “Clube da Esquina”, uma formação cultural¹⁷⁸ cujas músicas compostas “se opunham à crença passiva em relação ao futuro” (DINIZ, 2017, p.22),

¹⁷⁸ “[Grupos que] não se baseiam na participação formal de associados nem em qualquer manifestação pública coletiva continuada, mas [...] existe associação consciente ou identificação grupal manifestada de modo informal ou ocasional, ou, por vezes, limitada ao trabalho em conjunto ou a relações de caráter mais geral (WILLIAMS, 1992, p.68. Grifo do autor”, *apud* DINIZ, 2017, p. 02).

afirmava na música homônima ao grupo: “porque se chamavam homens, também se chamavam sonhos, e sonhos não envelhecem”.

Ernst Bloch buscava ampliar a concepção dos sonhos humanos e refletia sobre os sonhos diurnos, para que, mesmo com os olhos abertos, pois para o autor, “mesmo de olhos abertos, no seu íntimo, a pessoa pode ver tudo colorido, ou em forma de sonho” (BLOCH, 2005, p.80).

Desta forma, os sonhos diurnos ou o “sonhar acordado” sintetizado pelo jovem do curso, configuram-se como “receptíveis vultos de livre escolha e podem entusiasmar, e delirar, mas também ponderar e planejar” (p. 79), bem como “podem nos proporcionar ideias que não pedem interpretação¹⁷⁹ e sim elaboração” (BLOCH, 2005, p. 88).

Tais aportes foram estimulantes para que, ao reencontrar com alguns destes jovens através da pesquisa, eu retomasse o diálogo acerca dos sonhos que se sonham no caminho da agroecologia. Estaríamos ainda sonhando juntos?

Contudo, fora através das palavras de Kopenawa¹⁸⁰, as quais Viveiros de Castro (2015) considera equivalentes a “um tratado inteiro de contra-antropologia dos Brancos” (p.37), que pudemos melhor refletir sobre a desvalorização epistêmica do sonho em nossa sociedade; tais palavras nos indicam o quanto a paixão pelas mercadorias aprisiona sonhos e pensamentos:

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar porque eles querem ignorar a morte¹⁸¹. [...] Ficam sempre bebendo cachaça e cerveja, que lhes esquentam e esfumaçam o peito. É por isso que suas palavras ficam tão ruins e emaranhadas. Não queremos mais ouvi-las. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são as nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos (p. 390). (KOPENAWA, *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

¹⁷⁹Lopes e Aranha (2017) trabalham o diálogo entre Freire e Bloch a partir da aproximação das categorias sonho e esperança. O trabalho dos autores destaca que “Contudo, não estamos falando dos sonhos tal como teorizado pela psicanálise. Os sonhos acordados de Bloch, diferentemente dos sonhos noturnos de Freud “não pedem para serem interpretados, mas para serem colocados em prática”, afirma a filósofa Suzana Alborno (1998, p.13)” (LOPES e ARANHA, 2017, p. 146).

¹⁸⁰Publicadas originalmente em “Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins”, de Débora Danowski e Viveiros de Castro, 2015.

¹⁸¹Como não pensarmos também sobre os atuais gestores da morte no contexto brasileiro da pandemia de Covid-19?

Através desse sistema de conhecimento, pudemos repensar o sonho como nova chave epistêmica e metodológica; estarmos atentos aos sonhos dos sujeitos pode nos fornecer indícios sobre suas projeções de futuro, mas não apenas. Refletirmos acerca das “distâncias” que os sonhos alcançam, pode nos fornecer indícios das matrizes por entre as quais nós estamos transitando.

Em Agroecologia, isso nos parece de suma relevância. Não se aprisionar e se contentar em apresentar “tecnologias alternativas”, produzir alimentos “limpos”, nos quais os produtores continuem sendo sujeitos de sonhos que não se expandem, sujeitos que, como o jovem nos confessou, só aprenderam a sonhar com “ter coisas”; sujeitos que, nas palavras de Kopenawa, só “sonham consigo mesmos”.

Viveiros de Castro (2015) aponta que esse talvez “seja o juízo mais cruel e preciso até hoje enunciado sobre a característica antropológica do ‘povo da mercadoria’” (p.37). Desvalorizar o sonho, epistemicamente significaria “ir de par com sua autofascinação solipsista – sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos – e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia” (p.38).

Se a Agroecologia pretende se questionar pelos povos que passaram ao largo do divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade e do pensamento dicotômico, a chave epistemológica da crítica xamânica ao sonho dos brancos se mostra fundamental. Isso proporciona uma inversão dos pólos de compreensão da realidade em sua complexidade.

Se o pensamento de Bloch (2005) propõe certa complexificação do pensamento freudiano, ao nos chamar a atenção para a relevância dos sonhos despertos para a transformação “das coisas”, Kopenawa vai além. Segundo Viveiros de Castro,

seu diagnóstico nos paga com nossa própria moeda falsa: a acusação de uma projeção narcisista do ego sobre o mundo é algo a que os Modernos sempre recorreram para definir a característica antropológica dos povos ‘animistas’ – Freud foi, como se sabe, um dos mais ilustres defensores dessa tese. No entender desses que chamamos animistas, ao contrário, somos nós, os Modernos, que, ao adentrarmos o espaço da exterioridade e da verdade – o sonho- -, só conseguimos ver reflexos e simulacros obsedantes de nós mesmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 38).

Tocados por essa invertida é que o tema dos sonhos se consolidou para nós como contundente; ficou evidente que é através dos sonhos que alguns povos indígenas se aproximam

dos fundamentos invisíveis do mundo, dos quais a sociedade moderna contemporânea se distanciou. Através dos sonhos, também se evidencia a crítica xamânica ao antropoceno, como resultado da ideia de que cabe ao ser humano dominar a terra e conquistá-la em todos os seus recantos.

Certamente que não poderíamos, nos limites desta pesquisa, tratar o sonho dos sujeitos à maneira Yanomami, para os quais, sua “política de sonho contra o Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.38), diz respeito à abertura ao inteligível¹⁸² e o respeito ao não-humano.

Ainda assim, se entendemos a Agroecologia também como um sistema de conhecimento que tem por base o diálogo de saberes, nos parece importante termos tais aportes acerca dos sentidos dos sonhos, presentes em nosso trabalho.

Também Ailton Krenak (2020), ao refletir sobre a humanidade, nos propõe outra “invertida” e questiona se a nossa configuração de humanidade “convoca nossas redes e conexões desde a Antiguidade (...) Se, em vez de olharmos nossos ancestrais como aqueles que já estavam aqui há muito tempo, invertermos o binóculo, seremos percebidos pelo olhar deles” (p.33).

Retomando Sidarta Ribeiro (2019), que levanta a hipótese de que os registros nas pinturas rupestres poderiam nos informar sobre sonhos e não sobre o cotidiano, o autor aponta a potência de nossa capacidade em transitar entre a experiência desperta e o espaço dos sonhos. Krenak (2020) então se refere ao sonho como “uma instituição que admite sonhadores. Onde as pessoas aprendem diferentes linguagens, se apropriam de recursos para dar conta de si e do entorno” (p.34). O autor partilha uma situação que o fizera entender que o modo de pensar e observar de seu povo, “poderia abrir uma fresta de entendimento nesse entorno que é o mundo do conhecimento” (p.36).

Ele nos conta que há quarenta anos, próximo ao Xingu, um ancião chamado Sibupá convocou os jovens, dentre os quais estava Krenak, para comunicar um sonho que tivera; nesse sonho o espírito da caça estava enfurecido, alertando que os brancos estavam invadindo a existência dos mesmos e que a terra ficaria arrasada. Foram diversos os alertas no mesmo

¹⁸²Que também se configuram como uma espécie de sonhos acordados, induzidos através do poder das plantas alucinógenas. Viveiros de Castro (2007) afirma que, nas culturas que fazem uso dos alucinógenos na Amazônia Ocidental as plantas se personificam nesses “sonhos” e tais personificações são no mínimo igualmente importantes que a personificação dos animais.

sentido trazidos à Krenak em suas andanças pelas florestas. Comportava-se como “espectador”, até que então, passara ele mesmo, a ter tais sonhos premonitórios nos quais os rios se comunicavam com ele, revoltados, ofendidos. Esse sistema de conhecimento permite ao autor afirmar que “nós acabamos nos constituindo como um terminal nervoso que chamam de natureza” (KRENAK, 2020, p. 36).

O poder de projeção de cenários futuros de tais sujeitos comunicava com uma geração de antecendência o que ocorreria com o território; Krenak (2020) considera a invasão do agronegócio no Xingu a confirmação de tais recados enviados através dos sonhos dos anciões. Desde então, o autor nos diz: “experienço o sentido do sonho como instituição que prepara as pessoas para se relacionarem com o cotidiano” (p.37).

Ainda que tal orientação seja compreendida como algo mágico, o autor afirma que se trata do “modo de vida” de seu povo. E complementa: “enquanto perseverarmos nele, vamos continuar sendo quem somos. Essa experiência de uma consciência coletiva é o que orienta as minhas escolhas” (KRENAK, 2020, p. 39).

Portanto, a chave epistêmica para continuar sendo quem se é, encontra-se em tal experiência, que mantém a “integridade” e a “ligação cósmica”, através das quais é possível andar “na Terra e em outros lugares também”. Para o autor, a vitalidade desse modo de vida se perpetua à medida que os mais jovens adquirem a perspectiva coletiva de projetar cenários possíveis.

A concepção de parentalidade entre os diversos povos que compõem o povo Jê, dentre os quais estão os Krenak, os define como povos caçadores que, ao longo do tempo, conformou o que Ailton Krenak denomina de “cosmovisão constituída por povos caçadores-coletores, mesmo em situação adversa em que não há mais o que caçar nem o que coletar” (p.40). Assim, o autor compreende que, no tempo presente as tradições ainda se conectam com as subjetividades; nesse sentido é que os sonhos dos caçadores diferem dos sonhos dos agricultores.

Diante de tais aportes, passamos a pensar a Agroecologia também como potência restauradora de sonhos nos quais as demandas do presente trazem ‘juremas’ do passado e desenhos inéditos do futuro, e nos perguntamos: quais os sonhos dos agricultores sujeitos desta pesquisa? E neles, alguma perspectiva coletiva se faz presente?

Na intenção de garimpar indícios nesse sentido e buscar coincidências, sem intenção de analisar os sonhos em suas particularidades, no diálogo com os sujeitos da pesquisa, perguntei a eles se os mesmos sonhavam.

“Sabe qual é o meu sonho? É que, meus filhos também viesse morar dentro do assentamento e também vivenciar aquilo que a gente vive: agroecologia, mesmo saindo um dia ou dois pra fazer alguma tarefa fora, mas que o espaço dele fosse o campo, né? *Um espaço de viver, um espaço de viver ali onde foi construído com eles criança e que ali eles também pudessem criar os filhos deles*, né? Fosse passando de geração a geração como a gente luta pela titulação da terra, né? Que a gente não quer o título definitivo por querer terra pra vender; mas que *garante o espaço das nossas gerações continuarem*. Esse é o meu sonho.” (Dona A., 2019)

“Somos guiados também pelos sonhos, né? A nossa vida hoje, acho que ela também são *represas de sonhos*. Aqueles que acabam sendo frustrados e aqueles que a gente tenta conquistar, né? O que me motiva a viver no campo é um sonho... mais por esse entendimento da importância que é você permanecer no campo, *dar continuidade ao trabalho de outras gerações que veio antes de mim, da minha família que é formada de camponeses e a importância de manter isso vivo*, pra frente. Hoje acaba sendo que na minha família só eu e meu irmão tem esse entendimento de dar continuidade, e foi os dois que acabou participando dessas atividades que mais teve inserção desses movimentos, tanto do MST como Polo, que tem esse entendimento que é importante se manter no campo pra dar continuidade.

Então um dos meus sonhos é, tipo assim, de poder continuar nessa militância e também de *construir um processo de organicidade com a juventude*. Esse é um dos sonhos que eu tenho também, que aqui na Paraíba com todas as dificuldades que a gente tem de organizar a juventude nos assentamentos e no acampamento.” (Jovem A. K., 2019)

“Eu acho que o meu maior sonho na minha vida era *ver meus filhos tudo voltado pra agricultura*, infelizmente isso a gente não pode ter. Que eu tenho cinco filhos, mas voltado pra agricultura mesmo, pé firme mesmo no chão, eu só posso dizer que eu tenho três. É até uma porcentagem até boa, né?

Um dos meus maiores sonhos é que toda a minha família fosse agroecológica, eu tenho esse sonho. Graças a Deus, na minha casa, eu e meus filhos somos, mas eu queria que outros... que a gente vê tantos problemas de saúde, lá dentro da família mesmo, problemas de saúde que a gente sabe que foi causado e é causada pelo veneno. A gente tenta devagarzinho, mas ainda é difícil. E também outro sonho, isso que eu falei pra você, que a gente conseguisse ter mais jovens envolvidos... apesar que já tem muitos jovens nos projetos, aqui mesmo dentro assentamento mas aí ainda é pouco, a vontade da gente era de que fosse mais, mais e mais.” (Dona A. B., 2019)

“Ah, o meu é permanecer na agricultura e *tá construindo exatamente aquilo que a minha família me propôs* que é exatamente essa valorização e, assim, diante disso também está mostrando pra outros jovens, pra outras pessoas também, principalmente da minha família, que é aqui que a gente deve construir, que é aqui que a gente deve permanecer visando uma agricultura e essa agricultura *dando continuidade para que ela não morra*, porque querendo ou não é isso que esse atual desgoverno quer, né? E a gente tem que ser mais forte através disso e permanecer, que é na agricultura que a gente cresceu, é na agricultura que a gente

vai se manter e que ela tem que se vista como uma profissão boa não como eles dizia antes que a agricultura é uma profissão ruim. Mas, pelo contrário, que é através dela que todo o resto da humanidade se alimenta, porque enquanto têm muitos aí trabalhando com a monocultura dizendo que são pratos saudáveis, *as pessoas estão morrendo aos poucos*. São muitos sonhos interrompidos...

Então, se passou dos nossos avós e mostrou pra gente que isso é bom, então que permaneça aqui. É na agricultura que eu quero dar continuidade, que eu quero continuar e fazer crescer, né? Cada vez mais trazendo mais orgulho pra minha família, mas principalmente pra mim mesmo, porque no momento que a gente vê a nossa mesa, ela é fartura, não é em quantidade, pode ser em muita qualidade. Mas quantas crianças não estão numa cidade grande passando fome? Quantas famílias estão numa cidade grande sem ter o que comer, sem ter onde dormir, muitas vezes carregando filhos e vendo os filhos ali pedir o que comer e não tem. Então, nós é que somos ricos, nós somos ricos de fato. Então eu defendo até o fim a agricultura, a terra, a Reforma Agrária porque foi assim que eu aprendi, e foi aqui que eu aprendi a dar os meus primeiros passos e a dizer as minhas primeiras palavras, né? Tímida, mas foi.” (Jovem G., 2019)

“Você morar lá, ter aquele cheiro da terra, eu acho que esse é um dos meus maiores sonhos que eu ainda vou conseguir, ter meu próprio espaço e *morar na agricultura*. Porque foi muito difícil pra mim conseguir ficar lá na cidade morando e tudo mais, porque quando eu chegava em casa era totalmente diferente; antes eu chegava do trabalho na roça, mas era um trabalho que eu gostava, tinha os contatos com a agricultura e eu chegava em casa e *sentia aquele cheiro da terra*, eu aguava as plantas, desestressa o dia a dia. E hoje, não, eu chego em casa e *a gente fica preso*, não tem aquele ar, os pássaros cantando, aquilo tudo.” (Jovem A., 2019)

“**Pensa que velho não sonha?** O meu sonho é um sonho muito, muito fácil: é chegar ao ponto de me aposentar, ficar ganhando meu salarinho todo mês que é pra *continuar trabalhando a minha agricultura familiar sem preocupação com dinheiro*, até enquanto Deus me der coragem, me der perna e força no físico pra eu poder trabalhar e manter... se manter sempre sonhando em crescer mais. Crescer, mas não sozinho, não isolado, *crescer coletivo*, porque tudo que eu faço é coletivo. Eu, apesar de ser uma pessoa pobre, mas eu sou muito feliz da forma que eu trabalho, aonde o pessoal do município de Teixeira mesmo são muito gratos a minha pessoa, porque eu nunca medi distância de estar sempre procurando um encaminhamento para que a gente cresça juntos.” (Seu F., 2019)

“Ai... faz pergunta mais fácil, essa é muito difícil. Olha, vou dizer a tu, meu sonho: eu acho que a gente precisa *instigar essa juventude* e se for o meu papel de chegar, de ajudar a empoderar, se eu puder fazer isso eu vou. E um dos meus sonhos agora em 2020 é sair candidata a vereadora em meu município sabia, começar a pautar um pouquinho mais de agroecologia, mostrar que a juventude pode conseguir seu objetivo e precisa começar da base e tem que ter a questão dos movimentos sociais junto. Já tô dialogando com o sindicato porque eu disse: “temos a capacidade de eleger alguém, então vamos eleger”. A gente precisa mostrar pra essa juventude que o caminho não é fácil, que o caminho é longo, é duro. Você vai ter momento de querer desistir de tudo, mas quando você olha para as pessoas e as pessoas dizem assim “*eu me inspiro em você*” é engrandecedor.

Eu não largo a mão dos movimentos sociais mesmo com o povo querendo que eu abandone. Eu digo “eu, é mais fácil eu sair da academia do que eu sair dos movimentos sociais”. Movimentos sociais é vida, meu filho, vida.” (Jovem S., 2019)

Através das respostas, podemos notar que as mesmas estão inseridas em um mesmo escopo de sistema de conhecimento. Se em alguns momentos da história, e ainda hoje para muitos, o vínculo com a terra fora algo digno de desprezo e os filhos eram criados para superarem este vínculo, para os sujeitos da pesquisa, manter a terra nas mãos das futuras gerações é algo unânime, tanto para os jovens quanto para os camponeses de gerações anteriores.

Merece destaque a concepção da vida contemporânea como *represa de sonhos*, a preocupação e sensibilidade com a morte do outro, tanto a morte das pessoas que acontece *aos poucos* como *sonhos interrompidos* pelo sistema de produção monocultural, ou a morte de pessoas que estão passando *fome* nas *grandes cidades*, bem como a morte da *agricultura*, que para a jovem, deve ser dada *continuidade para que ela não morra*. A expressão *morar na agricultura* também revela a profundidade do que significa o *campo como espaço de viver*. Sentir o *cheiro da terra* e ouvir o *canto dos pássaros* como sonho, o campo como liberdade em comparação com a vida na cidade onde se fica *preso* em casa após o trabalho, também podem ser considerados como indícios do que estávamos buscando.

A inserção de *mais e mais* jovens nessa lógica extrapolando a preocupação apenas com o núcleo familiar, bem como a preocupação dos próprios jovens em ver seus pares empoderados, a vontade de construir um *processo de organicidade* com a juventude, de construir representações vinculadas aos movimentos sociais, inspirar mais jovens, são sinais de que existe uma perspectiva em tais sujeitos que extrapola a perspectiva individual e caminha em direção à perspectiva coletiva, senão idêntica à perspectiva mencionada por Krenak (2020), possui pontos significativos de aproximação. Nas palavras de Sr. F., se trata do **crescer coletivo**.

Também é patente a ausência de menção sobre “ter coisas”, nos fazendo supor algum afastamento da lógica hegemônica do “povo da mercadoria”. Quando aparece menção ao dinheiro, é no sonho com uma aposentaria, sendo a mesma, um recurso para eliminar a **preocupação** em trocar o fruto do trabalho por **dinheiro**. Importante notar que tal camponês deseja trabalhar **a** agricultura, e não **na** agricultura, percepção diferente da habitual que relaciona a agricultura em seu sentido restrito de profissão, ou seja, a agricultura emerge aqui substantivada.

A noção de que dinheiro não é sinônimo necessário de felicidade e a compreensão de riqueza relacionada à qualidade de vida, e a qualidade do que se tem à mesa e não como acúmulo, de dinheiro ou quantidade de comida, também são elementos substancialmente diferentes das concepções hegemônicas.

Numa sociedade que criminaliza os movimentos sociais, também é notável o reconhecimento dos mesmos como sinônimo de vida, como algo que não se deve *largar a mão*, como sujeitos coletivos também responsáveis pela construção dessa episteme que permite aos irmãos inseridos em tais movimentos reconhecerem o campo como espaço profícuo.

Outro aspecto que nos convém indicar, foi a reação dos sujeitos frente a indagação sobre seus sonhos; os camponeses de gerações anteriores foram rápidos em apresentar tais sonhos. Por eu não ter perguntado diretamente quais eram seus sonhos, mas indagado se os mesmo sonhavam, vale destacar a reação quase “ofendida” de Seu F. que me devolveu a pergunta: “Pensa que velho não sonha?” Chegou a dizer que era **muito fácil** defini-los. Já quanto aos mais jovens, os mesmos ficaram mais tempo pensativos antes de externalizar em palavras, tendo uma delas afirmado o quanto era difícil tratar de tal questão.

O povo Krenak recusa a noção da humanidade como predestinada; nesse sentido, os “seres humanos não têm certificado, podem dar errado” e essa desconfiança com o destino humano os fazem se relacionar com os rios, plantas, entre outros seres, com quem identificam afinidades; desta forma, torna-se importante saber “com quem podemos nos associar” (KRENAK, 2020, p. 42).

A partir de tais reflexões, não intencionamos “certificar” a humanidade dos sujeitos; para nós, importa destacar que a identificação de pontos de convergências nos modos de vida e sonho de “agricultores”, “caçadores”, “pescadores”, pode nos ajudar a construir os instrumentos de autoconhecimento para recuperação de uma memória biocultural, bem como pode contribuir para o fortalecimento de uma rede epistêmica. Para Medeiros (2021), existem sinais de que essa rede já estaria em gestação e a amarração destes fios estaria sendo proporcionada nos marcos da Educação do Campo, que consegue reunir diferentes epistemes com sentidos comuns. Assim, compreendemos que a Agroecologia também poderia ser um campo aglutinador de tais redes.

Para tecer essa rede de sonhos, é necessário que os conheçamos, que estes sejam narrados, que os processos educativos fomentem o alargamento da compreensão do sentido dos sonhos, bem como a valorização epistêmica dos mesmos. Ailton Krenak (2020) afirma que,

sonhar é uma prática que pode ser entendida como regime cultural em que, de manhã cedo, as pessoas contam o sonho que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo. Você não conta seu sonho em uma praça, mas para as pessoas com que tem uma relação. O que sugere também que o sonho é um lugar de veiculação de afetos. Afetos no vasto sentido da palavra: não falo apenas de sua mãe e seus irmãos, mas também de como o sonho afeta o mundo sensível; de como o ato de contá-los é trazer conexões do mundo dos sonhos para o amanhecer, apresentá-los aos seus convivas e transformar isso, na hora, em matéria tangível. Quando o sonho termina de ser contado, quem o escuta já pode pegar suas ferramentas e sair para as atividades do dia (...). Não há nenhum véu que o separa do cotidiano e o sonho emerge com maravilhosa clareza (KRENAK, 2020, p.38).

Se estamos com Freire (2008), para quem ser no mundo, significa, “retransformar” o mundo, como faremos para “assumir nossas responsabilidades” de intervir no mundo?

Talvez as pistas residam em lugares ainda não suficientemente valorizados por nossa racionalidade e a urgência em respondermos às questões de nosso tempo não permite que deixemos escapar mais nada.

Alguns povos que sobreviveram até hoje têm insistido que o mundo dos sonhos não se opõe à racionalidade; nesse sentido, nenhum campo do conhecimento, sensível à manutenção das vidas, pode ser furtar de uma compreensão mais relacional entre a razão e a intuição. Sobre os sonhos, é como se nos alertassem: “aprende depressa a chamar-te de realidade”¹⁸³. Depressa e em profundidade!

¹⁸³Trecho da música “Sampa”, de Caetano Veloso. “(...) E a mente apavora o que ainda não é mesmo velho, Nada do que não era antes quando não somos mutantes, E foste um difícil começo, Afasto o que não conheço, E quem vende outro sonho feliz de cidade, Aprende depressa a chamar-te de realidade, Porque és o avesso do avesso do avesso do avesso. Do povo oprimido nas filas, nas vilas, favelas, Da força da grana que ergue e destrói coisas belas, Da feia fumaça que sobe, apagando as estrelas, *Eu vejo surgir teus poetas de campos, espaços, Tuas oficinas de florestas, teus deuses da chuva.* (...)”.

4. PEDAGOGIA DOS CORPOS VIVOS: OS PROCESSOS EDUCATIVOS DE HUMANIZAÇÃO, DIÁLOGO E CIRCULARIDADE ENTRE GERAÇÕES CAMPONESAS DISTINTAS

4.1 Gerações diferentes, sentidos comuns: o significado da Agroecologia para os sujeitos da pesquisa

Por compreendermos que a Agroecologia assim nomeada configura-se como uma construção recente (GUHUR; TONÁ, 2012) e em disputa, que tem por base o diálogo de saberes, temos que sua definição também está aberta a formulações.

Assim, conforme fomos nos aprofundando conceitualmente durante a pesquisa, também foram emergindo com mais vigor, a curiosidade em verificar quais eram as elaborações realizadas pelos próprios sujeitos da pesquisa, aqui definidos como camponeses experientes de diferentes gerações, acerca do termo Agroecologia.

Tais sujeitos são construtores da mesma nesse diálogo intergeracional, verificamos algumas estratégias utilizadas para que mais sujeitos partilhem e construam um sistema de conhecimento cujos pilares sustentam projetos de vidas. São componentes do que estamos chamando de Pedagogia dos Corpos Vivos, os processos educativos intencionalmente formulados, bem como os aspectos fortuitos do cotidiano que preenchem a vida dos mais novos, com exemplos vivos de conduta agroecológica.

Em tempos de irracionalismo mitificador (FREIRE, 1987), nos quais o desprezo pelas vidas se descortina aos nossos olhos como prática sistemática de forças hegemônicas no contexto brasileiro fica evidente que perdemos a noção de um vínculo relacional profundo, enquanto corpos vivos na natureza. Permanecermos vivos como corpos conscientes revela-se como tema epocal¹⁸⁴.

¹⁸⁴“Uma unidade epocal se caracteriza pelo conjunto de idéias, de concepções, esperanças, dúvidas, valores, desafios, em interação dialética com seus contrários, buscando plenitude. A representação concreta de muitas destas idéias, destes valores, destas concepções e esperanças, como também os obstáculos ao ser mais dos homens, constituem os temas da época. Estes, não somente implicam em outros que são seus contrários, às vezes antagônicos, mas também indicam tarefas a serem realizadas e cumpridas. Desta forma, não há como surpreender os temas históricos isolados, soltos, desconectados, coisificados, parados, mas em relação dialética com outros, seus opostos. Como também não há outro lugar para encontrá-los que não seja nas relações homens-mundo. O conjunto dos temas em interação constitui o “universo temático” da época” (FREIRE, 1987, p. 92).

Frente a este “universo” de temas que dialeticamente se contradizem, os homens tornam suas posições também contraditórias, realizando tarefas em favor, uns, da manutenção das estruturas, outros, da mudança. Na medida em que se aprofunda o antagonismo entre os temas que são a expressão da realidade, há uma tendência para a mitificação da temática e da realidade mesma, o que, de modo geral, instaura um clima de “irracionalismo” e de sectarismo. Este clima ameaça esgotar os temas de sua significação mais profunda, pela possibilidade de retirar-lhes a conotação dinâmica que os caracteriza. No momento em que uma sociedade vive uma época assim, o próprio irracionalismo mitificador passa a constituir um de seus temas fundamentais, que terá, como seu oposto combatente, a visão crítica e dinâmica da realidade que, empenhando-se em favor do seu desvelamento, desmascara sua mitificação e busca a plena realização da tarefa humana: a permanente transformação da realidade para a libertação dos homens” (FREIRE, 1987, p.93).

Para Freire (1987), os temas, dialeticamente, envolvem e são envolvidos nas situações-limites; enquanto tais temas não são percebidos desta maneira, “as respostas dos homens através de sua ação histórica, não se dão em termos autênticos ou críticos” (p. 94). Os temas devidamente “percebidos”, ou seja, a constituição dialética dessa consciência, que se constrói na medida em que faz o próprio mundo, é imprescindível à superação dos irracionaisismos.

Para Fiori (1987), “o mundo é espetáculo, mas sobretudo convocação. E como a consciência se constitui necessariamente como consciência do mundo, ela é, simultânea e implicitamente, apresentação e elaboração do mundo” (p.14).

Nesse sentido, compreender como os próprios sujeitos elaboram os significados em seus mundos, também do caso específico da Agroecologia, nos parece pertinente, posto que, como um campo em aberto, encontra-se mais permeável às noções oriundas de racionalidades historicamente escanteadas nas formulações conceituais do campo científico.

O que estamos tratando por pedagogia dos corpos vivos transita pela noção de consciência que a compreende como “o mesmo mistério que nos invade e nos envolve, encobrendo-se e descobrindo-se na ambiguidade de nosso **corpo consciente**¹⁸⁵” (FIORI, 1987, p. 16). Tal autor coaduna com a noção de Freire (1987) para quem a consciência não reside num compartimento em nosso corpo; no pensamento freiriano, corpo e método conformam uma unidade dialética: “numa perspectiva libertadora, os educandos precisam estar absolutamente

¹⁸⁵Grifos nossos.

convencidos de que, em primeiro lugar, como corpos conscientes, *nós somos já método*¹⁸⁶” (FREIRE, 1982, p. 86).

É evidente que, para sermos corpos-conscientes é necessário que sejamos corpos vivos; assim, a pedagogia dos corpos vivos é a pedagogia do corpo-método partilhada, comunicada, no diálogo e circularidade dos saberes entre sujeitos que buscam preservar e recriar as diversas formas de expressão das vidas no caminho agroecológico.

Por circularidade, nos inspiramos na ideia de tradição bakhtiniana sintetizada por Carlo Ginzburg sobre o contexto europeu pré-industrial:

entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo (exatamente o oposto, portanto, do “conceito de absoluta autonomia e continuidade da cultura camponesa”)” (GINZBURG, 2006, p10).

O autor reflete que os “desníveis culturais” nas ditas sociedades civilizadas originou historicamente, nas disciplinas que tratavam da “história das tradições populares”, do folclore, no entanto, é recente na história o uso do termo cultura para definir “o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamentos próprios das classes subalternas”. Assim, conceber tais sujeitos como detentores e produtores de cultura seria fruto da união entre “a consciência pesada do colonialismo com a consciência pesada da opressão de classe” (p.12).

Ao menos no plano do discurso, a noção “antiquada” de folclore e visão de que as classes populares portavam apenas um “acúmulo inorgânico de fragmentos” das visões de mundo elaboradas pelas classes dominantes teria caminhado para sua superação. Abriam-se caminhos para que se questionasse o quão a cultura das classes populares estaria ou não subordinada às das classes dominantes, e se poderíamos considerar que existiu uma circularidade entre tais culturas, indagando, portanto, a noção implícita de passividade cultural atribuída aos populares.

A partir de tais questionamentos, Ginzburg (2006) critica as concepções frequentemente relacionadas à cultura popular. Revelando seu caráter ambíguo, o autor afirma que o conceito ora exprime:

¹⁸⁶Idem.

uma passiva adequação aos subprodutos culturais distribuídos com generosidade pelas classes dominantes (...), ora uma tácita proposta de valores, ao menos em parte autônomos em relação à cultura dessas classes (...), ora um estranhamento absoluto que se coloca até mesmo para além, ou melhor, aquém da cultura” (p.18).

Assim, seria mais “frutífera” a hipótese de que tais culturas (subalternas e dominantes) exerceriam influências mútuas. Portanto, ao tratarmos dos saberes partilhados entre os sujeitos da pesquisa bem como suas elaborações conceituais, não estamos considerando que tais conhecimentos sejam oriundos de uma “estereotipada e adocicada” cultura popular (p.15), autônoma, “pura”, desprovido de mediações.

No contexto analisado na obra de Ginzburg¹⁸⁷ (2006), considera-se “a invenção da imprensa a grande responsável pela circularidade de cultura, na medida em que permitia uma real socialização da palavra, rompendo com o monopólio entre cultura escrita e poderosos” (MELLO; SILVA JÚNIOR, 2006, p.144). Tal autor levanta como hipótese a existência de um estrato comum de aspirações e tradições transmitidos oralmente através das diferentes gerações camponesas que configuram um estrato profundo de tal cultura, que aflora a partir do contato com a escrita e com a escola.

No contexto desta pesquisa, é importante ressaltar que tais camponeses também historicamente excluídos da cultura escolar brasileira, estão em frequente contato com mediações de conhecimento sistematizado, inclusive através da recente chegada de seus jovens no ensino superior.

Portanto, os saberes envolvidos na pedagogia dos corpos vivos nos fornecem um sentido mais complexo para refletirmos não somente sobre as fecundas trocas entre a cultura “erudita” e popular, mas também entre as relações intergeracionais camponesas, cujos saberes se transformam, à medida que fora possível maior mobilidade de tais sujeitos, principalmente através de programas de governo conquistados pelos sujeitos junto ao governo do Partido dos Trabalhadores. Um exemplo direto foi a própria participação dos jovens no curso da RAJ, financiado através do PRONERA.

¹⁸⁷Estamos tratando do trabalho “O queijo e os vermes”, cujo conceito de circularidade é abordado a partir das histórias e das ideias de um camponês moleiro perseguido pela Inquisição, cujas fontes estavam presentes no acervo dos documentos inquisitoriais do Arquivo da Cúria Episcopal em Udine, encontrado pelo autor em 1962.

Ginzburg (2006) destaca que, de maneira geral, os protagonistas da cultura popular, a exemplo dos camponeses, nos falam que quase sempre através das palavras de outrem, dos mediadores culturais da sociedade dominante. E que ainda assim, a riqueza das perspectivas presentes em alguns trabalhos, “nos faz desejar, ao contrário, uma sondagem direta, sem intermediários, do mundo popular” (p.15). No entanto, o autor aponta que quando estamos tratando de pesquisas que abordam vestígios localizados no passado, o pesquisador é desencorajado, posto que as fontes sejam “duplamente indiretas” por terem sido escritas por indivíduos habitualmente ligados à cultura dominante, em maior ou menor grau.

Em síntese, a noção de circularidade cultural trata das diferenças culturais e o trânsito de vários elementos culturais comuns nas classes sociais que convivem nos contextos históricos análogos. Em geral, este conceito é utilizado para tratar da tramitação destes elementos em classes diferentes, contudo, quando temos a inserção de sujeitos populares em ambientes até então acessados apenas pela classe dominante, tais elementos tendem a circular na mesma classe. Este nos parece um campo fecundo na Agroecologia que merece maior aprofundamento em trabalhos futuros.

O caso analisado na obra de Ginzburg¹⁸⁸ (2006), ainda que se trate de uma cultura “quase exclusivamente oral”, no contexto da Europa pré-industrial, cujas fontes certamente apresentam os limites já expostos, fornecendo vestígios distorcidos, tal caso “escancara as raízes populares de grande parte da alta cultura européia medieval e pós medieval”. Tais semelhanças presentes em vestígios da cultura camponesa e na “alta cultura” da época não poderiam ser explicadas “como mera difusão, de cima para baixo”, pois seria confirmar a adesão à tese “insustentável – segundo a qual as ideias nascem exclusivamente no âmbito das classes dominantes” (GINZBURG, 2006, p. 189).

Desta forma é que a circularidade dos saberes nos inspira e pode fornecer uma chave profícua também para a Agroecologia; nesse sentido, pode-se conceber que o conhecimento

¹⁸⁸O autor entende que o camponês cuja história é narrada na obra, não pode ser considerado um camponês “típico (no sentido de médio, estatisticamente mais frequente) do seu tempo”. Tudo indica que o tal camponês era um homem singular, de certa maneira isolado em sua própria comunidade. No entanto, “essa singularidade tinha limites bem precisos: da cultura do próprio tempo e da própria classe não se sai”, afirma o autor, que continua: “assim como a língua, a cultura oferece ao indivíduo um horizonte de possibilidades latentes – uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um”. É nesse sentido que para o autor mesmo em se tratando de um caso, é importante observá-lo, abrindo os caminhos para futuras investigações garimparem “a existência de traços que reconduzem a uma cultura camponesa comum” (GINZBURG, 2006, p. 20-21).

“científico” tem raízes populares nem sempre explicitadas, ou seja, não se constituem como saberes distintos em absoluto. Sobretudo porque, na relação com a terra, os camponeses é que são “os senhores”.

Por essas trilhas é que fomos despertando nossa curiosidade. Assim, além de investigarmos sobre a formulação dos mesmos sobre a categoria Agroecologia, também buscamos verificar quem dos próprios camponeses experientes desta pesquisa consideram como principais sujeitos (ou corpos-método) construtores da Agroecologia, bem como buscamos saber dos principais conflitos e aprendizados que os mesmos destacam nos processos educativos intergeracionais por eles experienciados.

4.1.1 Sentidos da Agroecologia para os sujeitos da pesquisa

“Pra mim, eu costumo dizer pra mim que agroecologia é uma *melhoria de vida*, né? A Agroecologia é *vida*. A partir do momento que você começa a trabalhar e a produzir, trabalhar agroecologia e vem aprendendo cada dia mais, que cada dia mais a gente aprende um pouquinho a gente melhorou de qualidade de vida, nós temos qualidade de vida, não é? Então é uma *vida diferenciada*, totalmente diferenciada que nem é do outro lado. Então, por isso que eu costumo dizer, para mim agroecologia é qualidade de vida.” (Dona A.B., 2019)

“Então, eu defino já agroecologia tendo em vista toda a formação que a gente passou até hoje, *vários processos*; que a agroecologia não é só o trabalho com produtos agroecológicos ou trabalhar agroecologicamente na agricultura, né? Mas também acho que é *a forma de respeitar as pessoas, a forma de entender de um modo bem social, a agroecologia é você se sentir bem onde você está, tratar bem as pessoas e trabalhar*, assim, de uma forma bem... a forma que você vem trabalhando dentro da agricultura, né? Desde o momento que você tem um cuidado com a terra, até o momento que você tem um cuidado em qualquer espaço que você está, é um trabalho agroecológico, né? Não é só dizer que é um trabalho livre de veneno. A agroecologia, na verdade, ela é *uma diversidade*, é contexto no qual a gente acaba se aprofundando e entendendo de fato o respeitar, o entender o se aceitar e o se assumir dentro da agricultura familiar; visando a agricultura, uma agroecologia, uma alimentação saudável, né? Então é todo esse contexto do se aceitar e do receber as pessoas bem, sabe? Sem uso de críticas, sem julgamentos, sem discriminação, isso também é uma forma de agroecologia. E quando muitas vezes a gente fala de Agroecologia acha que é só em relação a agricultura ou os produtos que é livre de venenos, que tem um trabalho que é voltado só pra “Ah, vamos cultivar só de forma agroecológica”, mas não. Acho que até o respirar é agroecológico, traz a agroecologia.” (Jovem G., 2019)

“Agroecologia pra mim é, além da produção, e saber qual o tipo de alimento que está consumindo; é *o respeito a si próprio e ao que está ao seu redor*.” (Jovem A., 2019)

“Pra mim, hoje, a agroecologia *é um modo de viver, né?* Por que se eu hoje cultivo a base da agroecologia, aos poucos eu tô ensinando aos meus filhos, porque no começo não era fácil, não. Por exemplo, aqui quando eles iam fazer o roçado eles tinham o hábito de tocar fogo que era pra ser mais rápido, né? E eu sempre conversando com eles que “não! não!”, eu lembro que numa época, quando eu já tava bem conscientizada da agroecologia e eles iam cortar uma palma, e eu disse “hoje eu quero que vocês peguem, juntem esses mato que vocês limparam aqui, deixe que tempo, pra decompor e tudo. E eles: “mas se mainha não tivesse em casa a gente ia tocar fogo em tudo, quando ela chegasse tava tudo limpo, mas ela tá aí então a gente não pode”. E hoje, como é uma coisa permanente que eu não desisti, hoje é eles, se eles vê uma queimada eles ficam doidos. Por exemplo, o pai ele ainda de vez em quando dá uma doideira quando bebe umas cachaças ainda toca fogo numas coivaras e fica todo mundo brabo aqui, né? Por que ele tá queimando... então por isso que eu digo que é o modo de viver, se você cuida da terra, sabe que a natureza é essencial pra sua vida, você tem que proteger, tem que zelar por ela, né? A gente tem que ter consciência que tem que florestar o espaço onde a gente mora senão aqui vai ficar muito quente, a gente não vai conseguir viver, até na questão do plantio, o sol vai ser muito quente na terra. Então, é isso! A agroecologia é o modo de viver.” (Dona A., 2019)

“A agroecologia você pode fazer vários conceitos dela, né? Que a agroecologia não apenas plantar sem veneno, sem o uso do agrotóxico ou do adubo químico. A agroecologia acaba sendo a *convivência harmoniosa com a natureza*, pra você plantar pra não surgir outras pragas que são descontroles sociais que você tem que ter uma diversidade ali. De ter uma harmonia com a natureza você também tem que ter uma *consciência de gênero* dentro da família, não adianta você produzir seu veneno se você bate na sua mulher, né? Então a gente também pode botar a agroecologia nesse contexto, porque senão seria só orgânico. Então a agroecologia tem todo um *sentido político*, não só produtivo.” (Jovem A.K., 2019)

“Agroecologia pra mim ela se resume em uma só coisa, a agroecologia tem uma série de fatores, agora pra mim se resume só em uma coisa: *em saúde*. Saúde da família, de quem a gente está oferecendo aquele produto que a gente tira da roça sem veneno né, hoje em dia a gente planta tomate cereja, planta essas coisas todas, 100% limpa, a gente se sente com prazer daquilo que a gente produz sem veneno.” (Seu F., 2019)

4.1.2 Principais conflitos da relação intergeracional

“Assim, tinha a geração mais velha do que eu, que eram os primeiros a implantar a agroecologia que nem a gente conhece – J.M., uns velhinhos que tem aqui no município, alguns já morreram, que quando surgiram novos atores se destacando na agroecologia a gente sentia um certo *ciúme* deles. Porque antes eram eles que iam pras comunidades, eram eles que iam falar da agroecologia, que ia mostrar as experiências e depois as pessoas foram mudando o rosto e a idade. Então a gente se sentiu várias pessoas enciumadas da parte deles, por tá perdendo espaço. Agora, com a juventude não, porque a nossa geração, de cinquenta anos, a gente quer que os jovens entrem nesse processo, por que qual é a nossa preocupação? Um dia quando nós parar, quem vai tocar? E então, o pensar no jovem com o formador é importante porque um dia quando a gente parar, a gente sabe que eles vão tocar e

vão seguir em frente. Por isso que não tem esse conflito, pra mim, né?” (Dona A., 2019)

“Hoje a gente consegue ver várias pessoas – assentados e assentadas, que são referência na questão da agroecologia lá no assentamento, como a minha mãe, a minha tia N., a Dona I. - que é uma agricultora senhora que dá uma aula sobre agroecologia, de manejo, de hortaliças, de plantas medicinais e os jovens que têm o contato com essas famílias acaba repassando esses hábitos para os jovens. Mas a gente percebe que jovens isolados que acabam não tendo esse contato com a agroecologia, têm aqueles que têm o convívio mais familiar, tá trabalhando com os pais, os avós lá no lote, no assentamento; eles têm o contato, então passa de geração pra geração, mas têm algumas famílias que a gente vê que tem uns bloqueios, né? Principalmente porque alguns tem aquela ideia de que não quer que o jovem permaneça no campo, tem que estudar pra se formar em outra coisa pra sair do campo. Ou mesmo vai chegando na juventude, completando dezoito anos, tem outras necessidades e não tem a experiência de verdade, do campo. Como é um trabalho familiar, normalmente não é remunerado, não recebe a sua quantia de trabalho da semana ou do mês. Vai pra quantia da família, vai pra alimentação, energia, essas coisas... E o jovem acaba sentindo a necessidade de ter dinheiro pra comprar vestimentas, sapato, essas coisas... aí sente a necessidade de trabalhar fora pra poder ter esse dinheiro. Se também não tiver *organização da família* pros jovens poder ter suas condições e ter seu dinheiro, acaba *desestimulando* os jovens a ficar no campo, né? E foi um pouco disso que começou na agroecologia e nos grupos de jovens, que os mesmos acabaram criando alternativa de pequenas criações de hortas que seriam suas para poder ter o dinheiro.” (Jovem A.K., 2019)

“Pois é, né? Tem muita gente que abre a boca e diz “jovem não quer nada com agricultura”, a agricultura, no futuro, está... tem gente que diz “pra beira da morte, porque os jovens não querem nada com a agricultura”, mas eu já penso diferente. A maneira dos jovens vê a agricultura é de uma forma diferente da que eu vejo e da época meu pai e dos meus avós, né? Eu acho que os jovens que estão na universidade estudando, pra quando voltar pra agricultura melhorar o seu trabalho na agricultura é por que ele vê de uma forma diferente. Ele tá na agroecologia, mas ele vai em busca de tecnologias mais avançada pra melhorar mais o trabalho pra que não seja um trabalho tão pesado, como a gente que se criou, com um trabalho bem pesado. Mas aí, os jovens que estão envolvidos no processo eles querem diferente da gente, eles querem com mais tecnologias, eles não querem plantar uma horta como a gente plantava de todo jeito, eles já querem com sombrite, já querem com irrigação, já querem dessa forma, né?

Muitos chegam a dizer assim que os jovens são preguiçosos, tem *preconceito*, é que nem os mais velhos aqui que dizem assim “no meu tempo não tem esse negócio de tá com medo de levar chuva, de tá no sol quente, a gente enfrentava, tomava café com isso, com aquilo e ia pro roçado, pra roça e quando chegava já era na hora do almoço. Hoje em dia já não querem mais isso, já querem ir pro roçado quando o sol já tá no meio do céu”. E a gente escuta muito isso eles dizendo... então eu acho que o conflito maior é esse, que eles acham que os jovens não querem nada, o meu pai mesmo diz “jovem só quer vim pro roçado meio dia”, “eu sou velho, mas não me troco pelos jovens de hoje”. É o que eles dizem, que acham que tinham mais resistência do que a própria juventude hoje.” (Dona A.B., 2019)

“Muitos falam: é que os jovens não querem nada, ainda tem muito disso. Aquele jovem que vai, que busca ele é visto de outra forma: “ah, um jovem que tá se inserindo, que quer participar”, por outro lado a gente percebe na dinâmica mesmo, no dia a dia é como se ele estivesse ali ocupando um espaço, o jovem ainda não tem o direito a ter voz, ter vez onde ele está. Muitas vezes ele é visto como o jovem que

não quer nada, “o que é que esse jovem tá fazendo aqui?”, tá tirando a oportunidade de uma pessoa mais experiente. Infelizmente ainda tem disso, se eu tô num espaço que é mais pra agricultores que já tá há mais tempo e eu tô ali, ainda sou vista como alguém que não é pra está ali naquele espaço, é pra ter outra pessoa, tirou a vaga de outra pessoa. Mas mesmo assim a gente vem, estamos ali e estamos mostrando que a gente quer. E a gente quer ter o direito de tá na agricultura, mas não só no momento da técnica, mas no momento da formação para que a gente possa levar esse conhecimento na nossa base, pra nossa comunidade e ajudar outros jovens a serem vistos, a entender qual é o seu papel ali dentro e evitar a questão do êxodo rural, evitar de...de estar buscando melhorias fora, muitas vezes vai buscar essas melhorias fora e o jovem acaba quebrando a cara, né? Não sei nem se é essa expressão, mas é isso. Porque é *desvalorizado*, muitas vezes a própria família diz “ah, não que nada, não faz nada” e não incentiva, não tem esse incentivo do jovem se descobrir, mas aí nesses espaços de formiguinhas a gente tá tentando, são muitos movimentos que ajudam. Tem muita juventude que hoje tá crescendo, já tá lutando por terra e aí a gente vê que é válida toda a luta, né? E também ter essas pessoas experientes na nossa vida também serem espelhos pra gente, a gente reflete em cima disso e a gente ver que essas pessoas elas são um espelho base pra que a gente possa caminhar.” (Jovem G., 2019)

“Bem, é ... Quando a gente vai pra um momento de formação é como se “ah, porque eles estão aqui”, “por que você tá aqui se você não quer nada?” Não vê o objetivo que a gente tá lá, e se a gente tá lá e porque tá querendo alguma coisa, né? Eu gosto muito de falar enquanto família, sabe... porque quando o meu irmão decidiu ir pra fora, ele passou um ano fora, na Bahia tentando alguma coisa, e ele mesmo disse: “eu não sei nem o que eu fui buscar lá, mas fui por que tava todo mundo mandando ir”, que na realidade ele gostava de ficar em casa, de tá na agricultura, de tá naquele espaço. Aí, minha mãe hoje dá muito apoio a gente, ela é uma das maiores forças que a gente tem pra continuar, tanto que eu digo a ela que ela tem medo de perder os filhos, pra que a gente não vá pra longe, mas eu entendo, pois é o espaço que ela criou a gente e que ela vem tentando que a gente permaneça, né? Hoje meus irmãos seguem todos os passos dela, todos os dois são feirantes, eu também não fugi da realidade da agricultura, ainda continuo do mesmo jeito, a gente tem os nossos bichinhos, embora a violência não deixe, mas a visão do meu avô era totalmente diferente do que é a dela, mas ela mudou essa visão através do conhecimento, do sindicato, dos movimentos de formação. Antes ela tinha esse olhar fechado igual o meu avô. Meu avô só tem um filho em casa e esse filho é o único que ficou na agricultura, os outros gostam muito, mas os outros moram todos em São Paulo, quando vêm de férias pra aqui eles preferem vim de férias no inverno que é pra vim cultivar. A gente até diz: “ah, vocês vem de férias e vocês passam o dia todinho trabalhando no roçado, trabalhando”, eles dizem: “não, mas eu gosto. Eu faço isso porque eu gosto, eu quero”, entendeu? Eles foram pra São Paulo com uma visão totalmente diferente porque o meu avô forçava isso – “não, você é pra ir pra fora. Vai pra lá trabalhar lá”, como se a conquista da terra não fosse pra eles também, né? Eles ainda não tinham essa ideia, hoje a gente vê totalmente diferente, né? Minha mãe ela traz uma realidade totalmente diferente da que ela foi criada, né? Embora que ela foi criada nos passos da agricultura, ela casou e continuou na agricultura e dali ela quis que a gente continuasse, depois de um longo tempo.” (Jovem A., 2019)

“Assim, é meio que difícil você chegar conversar com pessoas, não vamos dizer mais velhas, mas, mais experientes, porque tem pessoas que são entre aspas, cabeças dura, *teimosa* né, que a gente diz uma coisa e ele diz que não é, por exemplo, foi.. eu não me lembro o que é que eu tinha dito pra minha mãe que ela me ela disse: “não, não é assim”. Eu disse: “é assim”... às vezes a gente tem que dizer “mãe, eu aprendi isso”. Pronto, a minha vó, semana passada eu tava na academia, que eu estou agora,

né, de Agroecologia... a gente estava falando sobre os cupins, as larvas nas madeira que dá, e na casa de minha vó, a madeira é uma madeira bem antiga. E eu disse:

- vó "isso é coisa de cupim"

-"é não, isso é o pó da madeira", eu disse

´-"não vó, é o cupim",

-"não, S., é o pó da madeira",

-"não vó, é do cupim, eu estou estudando isso!"

Assim, querendo ou não ainda tem essa coisa, a gente dialoga com essas pessoas mais antigas mas como eles vieram daquela cultura, tem tudo aquela cultura, a gente tenta respeitar, também não pode dar um choque porque querendo ou não a gente vive num tempo que é diferente do deles, eles aprenderam de uma forma e a gente aprendeu de outra, só que a gente tem que casar a questão da Agroecologia que a gente está trabalhando. Antigamente se fazia muito a queima do mato, hoje a gente pede pra roçar o mato pra que não deixa a terra descoberta, nua, então tem esse diálogo. Ainda é conflituoso, é, tem hora que dá aquele choque, não vou mentir, tem momento que tem aquele choque, mas tem momento que não, que é bem aceito, tem todo o diálogo. É disso que vai depender." (Jovem S., 2019)

4.1.3 Os aprendizados mútuos destacados pelos sujeitos

"Assim, o que eu vejo nos jovens é que quando você dá uma tarefa a eles, que eles tão em coletivo, a *empolgação* deles em fazer aquilo, acho que eles pensam assim: "vamos fazer e vamos fazer bonito pra elas ver que a gente fizemos bem feito". Então, por exemplo, banco de sementes, aí teve um trabalho da juventude também porque esse banco não veio financiamento pra construção, então os serventes, os pedreiros, teve que ser mão de obra doada, coletiva e eles participaram todo animado na hora de pintar, de ajeitar o banco então eles vieram, arrumaram uma empolgação total., precisa ver. Mas também, se não tiver um adulto pra puxar depois a empolgação deles acaba e eles já fizeram a tarefa deles, então é isso. A empolgação deles, assim, a determinação de fazer aquilo bem feito, né? E a gente tem que aprender porque às vezes a gente mais velho já tamo tão cansado que às vezes a gente faz por fazer, mas não tem aquela empolgação toda.

Mas também, agora assim... é tudo uma coisa incerta. Eu olho, eu faço as minhas coisas, mas eu sei que aquilo ali... eu não tenho certeza se vai ser aquilo ou se a gente vai ter que trilhar por outros caminhos. Então, a *incerteza* tá sempre ao nosso lado, tudo que a gente faz fica: "será, meu Deus que vai ser isso mesmo que a gente tá fazendo, que a gente tá pensando, que a gente tá sonhando? Ou a gente vai ter que trilhar outros caminhos?". E até minha irmã disse assim "A., tu viu aquele vídeo novo de Bolsonaro dizendo que vai fazer uma lei pra poder matar Sem Terra?". Eu lembro que, por exemplo, o ano novo ano passado foi desesperador, os meninos saíram daqui bem assim: "vamos viver o hoje que o amanhã nós não saberemos". Então, quando deu o resultado, você vê aquela ruma de jovem abraçando, chorando... isso foi desesperador. E a gente: "gente, calma, pelo amor de Deus que o mundo não acabou, a gente tá aqui pra lutar". *Ensinando a calma* né, mas sabendo que...bom, só faz um ano que ele tá aí, mas muita coisa ruim já aconteceu, né?" (Dona A., 2019)

"Aprendizado eu carrego da minha mãe, é a experiência que eu carrego, é de usar o *espírito de luta* que ela tem e é isso que eu carrego bastante. E também a questão do campo a partir das famílias mais experientes que você acaba observando bastante as pessoas que têm mais experiências, só de ver, principalmente no seu assentamento, como eu observo a minha tia, a Dona I. e as outras pessoas que tem lá que você já acaba aprendendo mais. Você tem a cada experiência com esses agricultores e

agricultoras, muito... principalmente nessa questão do trabalho medicinal com as plantas, no cuidado. Por exemplo, botar uma galinha pra chocar um ovo, você vai observando com eles, isso pra eles é bem normal; e quando você tá vendo é uma coisa que você não sabe o dia que vai ser, mas ela já sabe. Você vai aprendendo isso *observando* eles.” (Jovem A.K., 2019)

“Uma coisa que eu aprendi é que eles... como eu conheço bastante jovens, tanto do município como de fora, é a *força de vontade* que eles têm, pra eles não existe tempo ruim, eles enfrentam, se é pra fazer isso quando junta os jovens, vai... E eles têm mais *disponibilidade*. Assim, eles *não têm medo* de “dar a cara a tapa”, o que eu acho interessante é isso, eu aprendi muita coisa com eles assim, de enfrentar, de ir, não olhar pra trás, ter vontade de sempre tá avançando.” (Dona A.B., 2019)

“Aprendi a *lutar* muito com meu avô... ele sempre *lutou pela terra*, ele também é assentado pela Reforma Agrária e a gente viu o sacrifício que ele fazia. Ele morava na terra dos outros e ele andava muito, muito, muito a pé. Ele acordava de madrugada pra conseguir permanecer na terra até conquistar, né, o dia dele ter o seu lote. Mas, assim, desde criança a gente via a luta dele, a gente não sabia a distância que ele andava, mas por ele acorda cedo, chegar muito tarde em casa a gente via que era difícil pra ele fazer isso tudo, passar o dia fora da família. E quando a gente começou a crescer mais que a gente via, ele levava a gente pro roçado, não tinha casa, não tinha nada, era aquela barraquinha onde ali era como se ele fosse a pessoa mais feliz do mundo por estar conseguindo um canto, um espaço numa terra que podia tá acolhendo sua família, não tava mais nas terras dos outros. Antigamente a gente trabalhava de meeiro, por meia a gente trabalhava nas terras dos outros pra conseguir uma pouca do feijão, do milho, da batata.” (Jovem A., 2019)

“Aprendia muito na minha família, mas tem um senhorzinho também que hoje onde era a terra da gente, que é área de assentamento, tinha um espaço lá que ele fazia uma barraquinha, também trabalhava de meia e quando a gente chegava lá, era bem pequenininha esse espaço da barraquinha, mas o trabalhador já com as sementes lá. Eu lembro muito, porque o espaço onde era essa casinha dele a gente fez um plantio de amendoim e quando a gente chegava lá ele pegava as garrafinhas de feijão e *ensinava* tudo como era que *guardava essas sementes* pra que elas servissem pra os próximos anos. E ele sempre ensinava o *plantar*, que tinha aquela questão dos grãos – três, quatro... então assim, ele morava na cidade e tinha aquela rotina todos os dias ir pra o sítio logo cedinho, ter esse trabalho lá, fazer o pedacinho de terra dele, quando a gente chegava lá era todo o ensinamento nessa conversa de como guardar semente. Interessante que, até hoje mesmo a gente leva muito essa questão de guardar só na palha do milho, tirar só a primeira parte e deixar o resto, porque ele também ensinava isso. Meu avô também passou por isso, ele sempre trazia de guardar e amarrar, a gente chamava de “cumieira” da casa, tirar do milho e deixar o resto. E ele tinha muito disso, o guardar essas sementes, de ser guardião de fato. Ele também não é vivo, é falecido já ...e aprendi muito com a história de Seu Paulo, ele traz muito o desafio que ele fez de sair do município, se construir noutro, de se *adaptar* e hoje são guardiões das sementes. Acompanhando um pouco da história dele, ele traz isso ainda hoje, do valorizar, e de como você se manter dentro da agricultura, às vezes a gente diz que é tão difícil, mas é mais difícil quando a gente não tenta, né? E é aquele lema que a gente traz “é no semiárido que a vida pulsa, é semiárido que a vida resiste” e a agroecologia entra aí, no resistir mesmo. Essas pessoas elas foram muito significativas na minha vida e eu estar hoje falando dessas pessoas aqui pra você é magnífico, né? Porque foram as primeiras histórias, foi o primeiro contato desde criança.” (jovem G., 2019)

“Eu lembro muito quando o meu avô ia lá pro barreiro dele, ele dizia que era o meu barreiro porque ao redor do barreiro dele tinha uma *diversidade* de frutas, aqui nesse local seco, que nesse tempo era muito seco, lá a gente ia e parecia que a gente tava no brejo, era todos os tipos de frutas, até uva ele plantava, ele achava bonito tá vendo as frutas, nascer o pé, crescer e tudo mais; ele dizia “eu fico aqui só olhando, milha filha”, porque é uma forma de eu agradecer por ter nascido e tá dando fruto. E eu pensando assim, ele ir lá pra baixa do sítio, ficava lá embaixo dos pés de paus só observado os frutos crescerem, as flores e tudo mais só uma forma de agradecer por elas terem conseguido resistir a um lugar tão seco. Aprendi a *observar e agradecer* assim...” (Jovem A., 2019)

“Essa diferença de geração, o que eu aprendi com eles foi fazer a muda de plantas medicinais, plantas frutíferas, tudo *plantas da caatinga*, eu aprendi muito com os jovens...é uma coisa que eles fazem que rende um dinheirinho pra eles, aquelas mudas, então isso a gente aprendeu, eu aprendi com eles, a gente fez junto, eu aprendi muito com eles a fazer, a preparar o substrato, preparar as vasilhas, as bolsinhas, tudo, fazer captação de semente na caatinga também né, de plantas da caatinga, isso eu aprendi muito com eles também.” (Seu F., 2019)

“Lá na comunidade tem um SAF, eu aprendi né, sistema agroflorestal.. antes meu pai dizia que não tinha como fazer... acreditar, que tipo, se você plantar junto, por exemplo, tinha o pé de manga e você não pode plantar as coisas juntos que não dava certo, isso foi uma desmistificação, que pode sim ser plantado, só tem que ver as quais porque tem planta que necessita mais água, planta que não, tem planta que absorve certo material, tem outra que não, a gente aprendeu a fazer a rotação de cultura, então isso já tem esse *diálogo com pessoas da minha comunidade*, e eu sempre fui pegando, fui um pouquinho assim, no diálogo, eu gosto dessa coisa com todo o povo, isso é vou vendo e.. isso fez com que me aprimorasse um pouquinho mais no momento que eu estou hoje na academia. Lá,eu tenho o maior orgulho de dizer que eu sou filha de agricultora, de dizer que eu vim lá do campo, que eu *não tenho medo da lida*. Quando eu entrei, foi, olha só, no primeiro dia tem os trotes. Aí o professor que ficou responsável pela nossa turma levou a gente pro campo, e fazendo trote... e a gente começou a plantar mudas, e aí eu fui: “tá, no sítio, quem não sabe plantar um pé de árvore?” e fui fazendo... E aí assim, eu achei incrível, depois eu comecei a rir, porque as meninas pensavam que eu era professora, porque eu estava meio que ajudando o professor, e eles pensaram que eu era professora! Eu falei: “eu estou entrando do curso agora”, e aí que eu vi... o que eu aprendi na minha caminhada junto com o movimento social, junto com os meus pais, e na comunidade, eu tenho trazido pra academia também...” (Jovem S., 2019)

4.1.4 Os principais sujeitos da Agroecologia

“Eu acho que, no meu ver, se o agricultor não tiver terra pra produzir ele não consegue implementar a agroecologia nas sua vida... ele pode usar produtos agroecológicos, mas implementar... *Então é a terra o principal*, é o primeiro passe pra agroecologia. Aí, os assentados são fundamentais na agroecologia porque eles já têm a terra, muitos agricultores pequenos acham que o espaço deles por ser pequeno eles não conseguem ir muito longe, porque agroecologia você tem que trabalhar o todo e as vezes tem essas dificuldades. E o assentamento além de ter a terra, de ter a consciência, eles ainda tem os créditos que eles podem tá se apoiando nisso.” (Dona A., 2019)

“Pela minha realidade quem constrói a agroecologia são os *próprios camponeses*, aqueles camponeses que já produziam sem agrotóxico, já em harmonia com a natureza, mesmo sem saber que era agroecologia, mas quem acaba construindo são esses camponeses. E os *movimentos* têm uma importância muito, muito grande, de poder divulgar e também formar outros camponeses, porque na Paraíba acaba tendo realidades diferentes...” (Jovem A.K., 2019)

“Então, não sei se eu vou responder bem... mas eu acho que... aos principais sujeitos da Agroecologia?... Hoje é bem complicado de falar... mas eu acho que são antes dos nossos pais, os nossos avós, *são os nossos ancestrais* na verdade, sabe? Eles tinham um cuidado a mais de trabalhar a Agroecologia, e os primeiros sujeitos hoje do trabalhar Agroecologia são os principais...e eu trago muito a questão da natureza, da *mãe terra*, sabe? Na verdade, é ela, nos dá a oportunidade de ter esse trabalho, esse cuidado e aí pessoas que na verdade vem valorizando o que é uma agricultura de fato, uma agricultura de fato, uma agricultura que seja agroecológica, uma agroecologia que venha para nos aprimorar no nosso trabalho, né? Acho que são essas pessoas que têm um cuidado bem específico com a terra, com a natureza, com os produtos, com a alimentação.

E eu acho que hoje a gente também né, passou por essa formação bem antes, né? Desde a infância... E se toma hoje esse *sujeito jovem* que dá visibilidade a esse trabalho, desses agricultores que foram muitas vezes invisibilizados, muitas vezes foram julgados, criticados, não são vistos. Eles foram os primeiros a dar os passos, né? De trabalhar uma agroecologia, por mais que não entendesse o termo, a palavra agroecologia, mas já vinham fazendo isso e a gente hoje que se considera também do campo, agricultor, filhos de agricultores, então nós também nos tomamos sujeitos e hoje estamos aí vivendo essa luta e defendendo de fato a agroecologia.” (Jovem G., 2019)

“Bem, pra mim, quem hoje faz e vive um pouco da agroecologia é a minha *própria mãe*, a gente quando chegou lá na nossa propriedade era algo totalmente sem nada, sem nenhuma árvore. Hoje, a gente trabalha muito a arborização, o cuidado com o solo, a gente trabalha muito as questões dos animais tá livre, solto; e a gente trabalha muito a questão do produto que a gente consome. Eu acho que ela faz agroecologia.” (Jovem A., 2019)

“Hoje, eu acredito que somos *nós*, todos, mas nem todo mundo tem... eu digo nós porque eu não sei colocar eu, não sei colocar você, sei colocar nós. O *povo do campo*, eles têm essa visão mais voltada, o pessoal da agricultura familiar tem mais voltada, os movimentos sociais têm mais voltado pra essa questão da Agroecologia. E esses sujeitos estão fazendo a revolução para que não aconteça a questão dos agrotóxicos, que tem questão que destrói a natureza, então esses sujeitos são, pra mim, são as pessoas mais importantes pra fazer a agroecologia.” (Jovem S., 2019)

“É.. Pra mim é o agricultor, se não tiver o agricultor firme e forte, eu acho que não existe agroecologia. E também o principal ator mesmo, mesmo *sendo a mulher*, no meu ponto de vista, porque sem a mulher, minha filha, a agroecologia não funciona, a gente que tem trabalhado com grupos de mulheres, a gente que participa da marcha. Você já ouviu falar da marcha pela vida das mulheres, pela agroecologia, que tem aqui na região? A gente faz o trabalho de formação com as mulheres e a gente vê que *se não fosse pelas mulheres* não existia a agroecologia, a mulher é mais fácil de você trabalhar com ela a agroecologia do que o homem.” (Dona A.B., 2019)

“Os principais hoje, eu acredito no meu entender, quem constrói a agroecologia através do que aprendeu são os *próprios agricultores* que querem entrar nessa linha

de agroecologia, porque sempre a gente encontra um ou outro querendo resistir. Lá no assentamento Poços de Baixo, a gente trabalha com agroecologia, nosso produto é muito procurado, também a gente produz em pequenas quantidades, em pequenas... em roçados pequenos, em roça pequena, mas que sobre da nossa mesa e a gente vende e consegue um bom dinheiro para se manter. Mas tem vizinhos, em propriedades vizinhas que são 100% veneno, veneno, plantio grande, do agronegócio, onde hoje, hoje nossos filhos se ocultam até de trabalhar nessas roças que tem veneno, já com medo de se envenenar, com medo de doenças, que hoje está demais.” (Seu F., 2019)

4.1.5 Nutrindo relações sobre os elementos destacados pelos camponeses experientes

Ao observarmos as elaborações dos camponeses sobre o significado de Agroecologia, nota-se que suas sínteses expressam vinculação com a vida e o trabalho. Destacamos que nenhuma das elaborações mencionou, diretamente, as definições mais habitualmente encontradas na academia, ainda que apresentem correspondência com as mesmas.

No âmbito acadêmico, a Agroecologia é definida, não sem polêmicas, como ciência, prática, movimento, modelo de produção, base científica da agricultura alternativa, recondução do curso alterado da coevolução sócio-ecológica, manejo ecológico de recursos naturais, abordagem eco-social da relação ser-humano e natureza, entre outras sínteses; tais definições frequentemente são elaboradas de maneira relacional, no entanto, alguns autores privilegiam uma das dimensões, como a ciência.

O argumento que sustenta o reforço da Agroecologia como ciência justifica que as “confusões conceituais” e a polissemia podem facilitar a apropriação do termo por forças antagônicas. Nesse sentido, estaríamos tratando de uma ciência que demarca um novo paradigma, que tem como finalidade apoiar uma transição, que formula questões diferentes do campo convencional, sobretudo, no campo das ciências agrárias; seria ainda uma ciência do campo da complexidade, que tem em sua base epistemológica as multidimensões da sustentabilidade: ética, cultural, política, ecológica, econômica e social.

Portanto, não faria sentido dizer que a Agroecologia é um movimento, mas sim que existe um movimento agroecológico ou ainda que não existiria uma transição para a Agroecologia. A transição seria para agriculturas e sistemas agroalimentares mais sustentáveis.

As bases do que hoje consideramos agroecologia, foram sistematizadas por intelectuais, sobretudo nas décadas de 1980, baseadas nos estudos dos sistemas agrários camponeses latinos

americanos. Conforme seus marcos conceituais e políticos vão se consolidando, movimentos sociais populares ligados ao campo inserem a Agroecologia em suas plataformas, bem como também se inserem como sujeitos em suas formulações.

Esse movimento vivo da própria formulação em diferentes meios também se expressa no contexto popular. Ainda que as sínteses não sejam idênticas, é possível perceber que apresentam elementos consonantes, tendo sido historicamente influenciados reciprocamente.

Se nos apoiarmos em Guzman, por exemplo, temos que a Agroecologia pretende

o manejo ecológico dos recursos naturais, para, através de um enfoque holístico e mediante a aplicação de uma estratégia sistêmica, reconduzir o curso alterado da coevolução social e ecológica, através do controle das forças produtivas que bloqueie seletivamente as formas degradantes e exploradoras, da produção e do consumo, causadores da atual crise ecológica. Em tal estratégia joga um papel central a dimensão local como portadora de um potencial endógeno que, através do conhecimento camponês, permita a potencialização da biodiversidade ecológica e sociocultural mediante o desenho de sistemas alternativos de agricultura sustentável (SEVILLA GUZMÁN, 1995. p. 8, *apud* CAPORAL, 2020, p.09).

Se nos apoiarmos nas formulações dos sujeitos desta pesquisa, temos “melhoria de vida, processos, respeito, diversidade, aceitar-se, receber bem as pessoas, modo de viver, harmonia com a natureza, consciência de gênero, saúde”. Se não são idênticas, tampouco podem ser consideradas antagônicas.

Consideramos que tais sínteses não simplificam ou reduzem a elaboração conceitual em curso, mas apontam elementos que vão ao sentido de sua complexificação, à medida que a vida e a maneira como ela se materializa nas relações cotidianas (consciência de gênero, respeito, tratar bem as pessoas, aceitar-se) emergem como principal significado. Se no campo acadêmico a Agroecologia é no mínimo ciência e se para tais camponeses, Agroecologia é vida, temos como correlação direta, essa ciência igual a ser portadora de vida. Não é algo simples, não é pouca coisa.

Aproximar a ciência da vida, reformulando as bases da ciência a fim de termos “melhoria de vida” “respeitando a si e ao que está ao seu redor”, pode soar muito simples, mas a nós, indica um largo passo da caminhada-humana. Talvez um passo não para “frente”, para o mesmo rumo que nos encontramos, mas um largo passo em curva. Uma urgente mudança de direção. Com Varela (1990), podemos dar o passo para frente, desde que admitamos que não se

separe trilhamento e trilha. Para Hannoun (1998), não fazemos o caminho sem ser feitos pelas oportunidades vitais que o caminho oferece.

Filiados à noção de circularidade, interessa-nos aqui não romantizar as sínteses dos sujeitos da pesquisa, tampouco, negar o acúmulo acadêmico, até porque o mesmo não se construiu de forma autônoma e apartada dos sujeitos do campo. O que nos parece relevante é apontar as semelhanças e sugerir maior frequência do diálogo investigativo e problematizador dos sentidos das categorias. Um dos principais ensinamentos que as comunidades vivas não-humanas podem nos indicar é a noção de interdependência ecológica. Assim, “uma comunidade humana sustentável está ciente das múltiplas relações entre seus membros. Nutrir a comunidade significa nutrir essas relações” (CAPRA, 1996, p. 232).

As relações nutridas entre os camponeses experientes de diferentes gerações produzem também conflitos e identificá-los estiveram em nosso espectro investigativo. Contudo, não nos foram explicitados conflitos em suas especificidades, em outras palavras, não identificamos um conflito “novo”, em se tratando de relação intergeracional.

Como podemos observar, o ciúme ou o sentimento de perda de espaço, o preconceito com a juventude, a teimosia dos mais velhos, a desvalorização do campo como lugar possível de viver e a consequente falta de estratégia para a permanência, são conflitos observáveis também em territórios distintos do investigado nesse trabalho.

No entanto, um aspecto que nos chamou atenção, foram que tais camponeses experientes privilegiavam em suas narrativas apontar os conflitos produzidos nas relações com as forças “externas” à comunidade, a exemplo dos conflitos produzidos pelo atual governo federal, os conflitos com latifundiários, com o agronegócio.

Assim, pontuamos como hipótese que, a experiência de tais camponeses produz também uma melhor “consciência de foco”, consciência de onde vale mais a pena empreender esforços, gastar energia.

Uma das senhoras, depois da “conversa gravada”, ao contar mais sobre as eventuais “cachaças” que o marido tomava e as decorrentes práticas antiecológicas que o mesmo cometia, explicou que em situações assim, entendia que recuar era a melhor estratégia. Dentro do próprio núcleo familiar, decorrente de processo de longa duração a partir do exemplo cotidiano,

atualmente, todos os parentes juntos, o constrangiam quando os efeitos do álcool passavam, até que tal comportamento ficou cada vez mais raro.

Outra possibilidade para o “desconversar” quando eu adentrava diretamente no tema dos conflitos é a astúcia e a estratégia em não expor em mais detalhes os pontos fracos comunitários, para além da revelação dos conflitos mais genéricos. Ainda que tivéssemos estabelecido uma relação de companheirismo, certa desconfiança com os usos que poderiam ser feitos com um trabalho acadêmico, eventualmente eram destacados, principalmente pelos camponeses de geração anterior aos jovens. Alguns diálogos “sem gravar” me foram solicitados diretamente, para “não colocar” no trabalho. Algumas coisas “é melhor ficar só entre nós mesmo”, “o inimigo sabe ler”, foram frases que escutei durante a realização do trabalho.

Dentre os aprendizados, destacamos um aspecto que não foi apontado diretamente como aprendizado pelos jovens, mas que revela um princípio de sustentação da vida relevante.

Dona A. faz uma diferenciação entre lidar com as incertezas intrínsecas à vida, e o sentimento de desespero em ver os jovens chorando e decididos a “viver só o hoje”, sem capacidade de projeção de futuro digno, com a ascensão de forças conservadoras ao governo federal. Diante dessa situação, não apenas Dona A. cumpriu o papel de acalmá-los, como também de “ensinar a calma” nas adversidades; além disso, ela nos dá uma pista de que teve essa atitude de forma consciente, mesmo sabendo que a situação que se desenhava como futuro seria ruim.

Ela não confirmou o que os jovens sabiam aumentando seus desesperos, tampouco os menosprezou. Além de acalmá-los, ela os lembrou da necessidade de seguirem em luta. A mim, Dona A. revelou que sabia que seria bem pior do que os jovens podiam imaginar, eles “ficaram maiores”, começaram a “entender as coisas”, governados em nível federal por forças progressistas. Já ela, sabia o que era não ter nenhum tipo de força aliada no governo. Hoje podemos inferir que nem Dona A., ainda em 2019, teria dimensão do que estaria por vir em termos de preservação da vida. Estes elementos evidenciam a importância acadêmica da História do país e história regional, para dar suporte aos enfrentamentos de quem está se formando no campo da agroecologia.

Os processos educativos atravessados pelos exemplos dos corpos vivos que os rodeiam estão nas estratégias, bem como nos relatos, por exemplo, da jovem, sobre o quanto aprendera

com um “senhorzinho”, do qual ela nem se recordava o nome, acerca da preservação das sementes. É o caso da neta, que aprendeu a observar e agradecer ao testemunhar na infância um modo de se relacionar com o meio.

Não emergiram, na pesquisa, aprendizados na relação intergeracional destacados a partir apenas de falas, de conselhos. Ao contrário, as falas citadas indicavam conflitos, a exemplo da repetição: “os jovens não querem nada”. Nesse sentido, compreendemos que a observação dos corpos é um instrumento indispensável nessa pedagogia.

Já o aprendizado na relação intergeracional, atravessado pelo contato com os mediadores, ficou mais evidente na fala do Sr. F. testemunha viva (e também co-autor em determinado momento da vida) da destruição da caatinga, reaprendeu sobre seu próprio bioma, no convívio com os jovens que tiveram acesso ao conhecimento sistematizado, principalmente no âmbito dos movimentos sociais e da academia.

Também fica patente que os aprendizados destacados pelos jovens, se ancoram na resistência, persistência, resiliência, na disponibilidade para ensinar, na observação, características só possíveis de serem verificadas (e apreendidas) articuladas com um intervalo de tempo de mais longa duração, que demandam paciência. Por sua vez, os camponeses de gerações anteriores (re?) aprendem com os mais jovens a coragem, a disposição, o não ter medo a empolgação, sem deixar de registrar sutilmente, que “eles são empolgados”, mas que tal empolgação acaba rápido quando não tem algum “adulto pra puxar”.

Não podemos realizar generalizações a partir de tais exemplos, contudo, tais características aqui apontadas podem inspirar, ou serem consideradas para maiores aprofundamentos. Tais memórias e cultivo de relações nos parecem imprescindíveis na elaboração de inventários bioculturais, por exemplo, ao formularmos processos educativos de transição agroecológica.

Quanto aos principais sujeitos construtores da Agroecologia destacados por tais camponeses experientes verificamos coincidências com as formulações do âmbito acadêmico. Em geral, em que pese as diferenças nas abordagens teóricas, encontramos os principais sujeitos construtores da Agroecologia bem definidos entre as diversas teorias, ainda que suas definições tenham um caráter polissêmico. Assim, temos povos do campo, agricultores, camponeses,

campesinos, ribeirinhas, indígenas, quilombolas, como denominações habitualmente utilizadas para definir a centralidade dos sujeitos construtores.

No entanto, na literatura revisada, não encontramos menções diretas aos não-humanos como *principais* sujeitos construtores da Agroecologia. A exceção, evidentemente, é oriunda da produção intelectual de autores indígenas que adentraram muito recentemente o mundo acadêmico, escrevendo e falando por eles mesmos, sem intermediários, a exemplo de Krenak e Kopenawa, referenciados nesta pesquisa.

Assim, nos chamou a atenção nas sínteses dos camponeses experientes desta pesquisa, a menção a terra, apontada como principal sujeito, bem como a Mãe Terra. É notável também a relação estabelecida pela jovem, que se considera também principal, mas por ajudar a dar visibilidade aos nossos ancestrais e à importância que estes que não estão mais entre nós tiveram para nossa espécie.

Os sujeitos coletivos como, “movimentos sociais”, “povos do campo”, “nós”, também emergiram, bem como a maioria fora pronunciada no plural, como camponeses e agricultores. As pronúncias no singular se referiram ao que podemos considerar como “entidades” geradoras de vida: a “terra”, a “Mãe-Terra”, e a “mãe” da jovem, sendo que “mulher” como principal sujeito, emerge tanto no singular quanto no plural.

Diante de tais elementos, compreendemos que a construção da Agroecologia deve estar atenta às intencionalidades educativas forjadas no seio das comunidades, famílias, assentamentos, coletivos; suas elaborações são conteúdos vivos que já estão em transição agroecológica, e que, portanto, merecem maiores aprofundamentos, não apenas para compreendê-los de forma isolada, mas principalmente para buscarmos entender o que tais fundamentos nos informam para além deles.

Desta forma, aprendemos com Freire (1987) a não esperar que venha apenas “de fora” os processos educativos que permitam a apropriação pela sociedade, da força social que se constitui a Agroecologia hoje. Para que a Agroecologia como recente força-síntese se desvele e se fortaleça em todo conjunto social, a jornada educativa que se desenha para nós, é robusta.

Assim como a Pedagogia do Oprimido só se realiza pelos oprimidos, uma pedagogia de bases agroecológicas deve se inspirar naqueles que a defendem radicalmente, desde a raiz.

Algumas destas inspirações aqui destacadas são também inspirações para o que estamos denominando de Pedagogia dos Corpos Vivos.

4.2 Os diferentes agentes de mediação e as alianças necessárias na transição agroecológica

No tópico anterior, evidenciamos quais são os principais sujeitos construtores da Agroecologia apontados pelos sujeitos da pesquisa. Assim, identificamos que o sujeito central da construção agroecológica não é único; nesta pesquisa tal construção foi identificada como policêntrica, destacando a terra, os próprios camponeses e camponesas e seus ancestrais, como sujeitos essenciais.

Contudo, esta pesquisa identificou outro grupo como fundamental para os processos de transição agroecológica nos quais os sujeitos estão inseridos. Denominamos os sujeitos desse grupo como agentes mediadores e neste tópico, teceremos algumas reflexões sobre os mesmos.

No início da pesquisa, estávamos tratando por agentes mediadores na construção da transição agroecológica, os agentes externos às comunidades, mas que exerciam influência nas mesmas, principalmente através de seus trabalhos como educadores populares, ainda que alguns não se denominassem assim.

São diversos os atores e as forças envolvidas nesse campo. Aqui estamos considerando principalmente, os militantes dos diversos movimentos sociais que atuam na região, os membros dos sindicatos, os técnicos vinculados às cooperativas organizadas a partir das demandas dos movimentos sociais que prestaram assistência técnica nas áreas, Ongs, coletivos oriundos das Universidades integrados por professores e alunos. Também exercem influências os governos em suas três esferas (federal, estadual, municipal) e seus corpos técnicos, ou representantes de bancos que decidem sobre o acesso a financiamentos, por exemplo.

Atribui-se a esse trabalho desenvolvido nos territórios, a participação mais ativa das juventudes, como nos informa Dona A. (2019):

Aqui os jovens têm um bom número de envolvidos, têm bastante jovens envolvidos. Acho que é muito por causa do acúmulo das entidades que existem que trabalham agroecologia, né? No início de todas foi a SPTA, a partir da SPTA surgiu o Pólo Sindical, surgiu a Eco Borborema... foi surgindo várias organizações pra trabalhar a agroecologia. (Dona A., 2019)

Para além do incentivo à participação dos jovens no sistema de conhecimento da Agroecologia, cujas organizações¹⁸⁹ também realizam trabalhos específicos voltados às juventudes das comunidades, Dona A.B., camponesa experiente, de geração anterior aos jovens hoje envolvidos com tais entidades, atribui a esses mediadores sua transição para a Agroecologia, bem como a do conjunto do assentamento. Além das entidades, essa camponesa destaca a parceria com Universidades desde o início da ocupação do território pelas famílias:

“Quando começamos, eu cheguei, eu tinha três crianças pequenas, o meu esposo, e naquela época a gente gostava de dizer que não tinha nada, só os filhos mesmo e a cara e a coragem. Chegamos aqui sem nada, só com isso. E faz o que? Vinte anos que eu tô aqui no assentamento. E foi no assentamento, a partir do momento que eu comecei a participar dos movimentos e comecei a conhecer a agroecologia, já faz vinte anos que eu posso dizer que eu sou agroecológica. Aí, comecei a participar, além de ter o movimento MST que nos apoiou muito mesmo, nos fortaleceu muito nesse espaço, eu também participo de outros espaços... eu agradeço muito ao sindicato de Remígio que deu uma contribuição muito grande aqui dentro do assentamento em parceria com o Pólo e a ASPTA. Que a gente quando chegou aqui no assentamento, essa região era muito descampada, não existia nada, não tinha água, não tinha nada; assim, as poucas árvores que tinha era um pé de juá e uns pés de umbu, então precisava fazer um trabalho no assentamento e reflorestamento, de plantio de árvores, de fruteiras que não tinha, que era devastada que os fazendeiros sempre tacavam fogo, então era muito descampada. Então a gente precisou muito de apoio, e a gente teve das universidades também. Tivemos muito apoios...” (Dona A.B., 2019)

De forma geral, o papel dos mediadores, fora apresentado **como uma aliança agregadora de forças no caminho da agroecologia**, mas tal processo não se dá sem contradições. Uma das tensões surgidas na relação com tais mediadores nos fora relatada com indignação:

“Sabe, eu faço parte da CPO daqui da Paraíba, que é a Comissão de Orgânicos da Paraíba, da Secretaria Estadual de Agricultura e Pesca. E aí veio um coordenador de lá da CPO falar, e aí a gente foi e tocou no assunto do milho, perguntamos: Se um agricultor é certificado e quando se faz o teste na produção de milho dele é

¹⁸⁹As entidades/organizações mais evidenciadas pelos sujeitos nesta pesquisa foram a AS-PTA, o Pólo Sindical da Borborema e o Movimento dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra (MST).

transgênica, e aí? O que é que isso afeta no certificado dele? Se o MAPA¹⁹⁰ tem algum... alguma forma de lidar, se vai prejudicar o certificado dele, se ele não continua mais sendo agroecológico a partir desse processo.

Aí, a gente ficou triste porque na frente dos agricultores, o cara do MAPA foi e falou que não tem nada a ver, que o certificado é dos produtos que ele produz e não usa agrotóxico. Que o milho não é o agricultor que contamina; no caso, a contaminação vem pelo vento. Então, isso não tem nada a ver, continua sendo do mesmo jeito certificado, o MAPA não exige que o milho dele seja semente da paixão, livre de transgênico, livre disso... Contanto que seja livre de agrotóxico, tá certo pra eles.

Então, a gente ficou revoltada porque trabalha muito o processo que a gente tem, de incentivar as famílias de tá valorizando as suas sementes da paixão, de a gente tá com a alimentação toda saudável. E aí vem uma camarada do MAPA e diz uma coisa dessa? Como é que pode?” (Dona A.B., 2019)

A “revolta” que esta camponesa experiente menciona é justificável na medida em que a “fala técnica” do agente externo, com autoridade que lhe é conferida social e historicamente, de quem “estudou e sabe o que está falando” interfere diretamente no sentido do trabalho comunitário desenvolvido no assentamento, neste caso, desenvolvido por um coletivo de mulheres.

O trabalho deste coletivo visa a valorização das “sementes da paixão”, cujos conhecimentos técnicos envolvidos desde seu armazenamento, configura na memória relatada pelos jovens quanto aos principais aprendizados fruto da relação intergeracional camponesa.

No âmbito da Educação Popular, não é incomum que encontremos relatos e reflexões¹⁹¹ acerca das desconfiças dos sujeitos populares em relação aos agentes mediadores. Nesse sentido, consideramos que as injunções, instabilidades, oscilações, inconstâncias de tais agentes, verificadas historicamente, é que produzem tais desconfiças.

Nesta pesquisa, ficou evidente que a experiência traumática de tais sujeitos fruto da adesão aos pacotes agroquímicos posteriores à década de 1970 foram propagadas por agentes mediadores vinculados a Instituições. Ora temos agentes públicos incentivando um caminho, ora agentes públicos surgem com os discursos alterados. Assim, conforme tais sujeitos se tornam mais experientes, a desconfiça e a adesão oscilante ou parcial às mediações, são verificadas.

No contraditório das adesões oscilantes dos sujeitos populares, temos por um lado, resistências a mudanças de direcionamento, conforme alguns camponeses nos relataram em

¹⁹⁰Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento.

¹⁹¹Ver: Bezerra (1980); CARCAIOLI (2014); Lovisol (1990).

relação aos seus pares no assentamento, que resistem à “novidade” do processo agroecológico; por outro lado, é por estarem “escaldados”, que um técnico como este que Dona A.B. nos conta, não consegue desmanchar o trabalho de tais mulheres.

Ainda que não fosse a intenção do mesmo, o confronto de discurso entre mulheres camponesas e um homem técnico representante de órgão público e regulador, frente à camponeses oscilantes sobre a adesão à transição agroecológica “para além do orgânico”, costuma pender a favor da adesão à voz “técnica”, “neutra”, e masculina (SILIPRANDI, 2009).

A camponesa experiente seguiu nos explicando qual poderia ser o impacto da fala de tal técnico nas comunidades:

“Quem vai tá se importando com a sua plantação de milho, se o que importa é o certificado? Tendo o certificado, se o milho é transgênico ou não tanto faz pra eles. A gente achou isso muito injusto, eu achei, nossa... Mas aí, a gente tem que tá conversando com os técnicos, explicando...Explicando que isso aí é só orgânico. Eles não tão preocupado com... com o todo, com o conjunto.” (Dona A.B., 2019)

Este relato nos chama atenção, por além de indicar que o trabalho do grupo de mulheres precisaria ser reforçado, já que alguns camponeses poderiam se convencer de que não usar agrotóxico seria suficiente, abrindo mão de construir processos de maior autonomia quanto ao controle e qualidade das sementes utilizadas, tal camponesa tem mais um trabalho, que é de atuar como educadora dos técnicos, preocupados apenas com certificação, enquanto ela, camponesa experiente, preocupa-se com “o todo, com o conjunto”. A nós, fica evidente que sobre a defasagem existente entre o saber e o poder, são as parcelas experientes dos sujeitos populares que incidem com maior veemência:

“Aí, eu tava conversando com os técnicos e falei né. (...) sabe porque eles faz isso? Eles diz isso porque quem contaminou o milho dos agricultores aqui nessa região, quem contaminou o milho da maioria dos agricultores, foi o próprio governo. Que esse processo, esse projeto que o governo lançou dos agricultores pros animais não morrer de fome, de comprar milho barato na Conab¹⁹², foi através desse processo que começou a contaminar o milho da região. Os agricultores vai, compram o milho barato, quando chega em casa vai e acha o milho bonito, né? Que geralmente vem o milho bonito por fora. Aí vão no tempo de plantio e plantam aquele milho, ou senão os atravessadores que comercializam o milho, usa milho de dois ou três agricultor, vai lá os agricultor pegar o milho pra ele barato, ele bota no comércio pra comercializar, quando chega o período dos agricultores plantar o milho e vão lá, compra o milho contaminado, milho transgênico. E assim eles conseguiram

¹⁹²Companhia Nacional de Abastecimento.

contaminar a região toda, né? Aí, quando a gente veio perceber já tava bem avançado! Mas graças a Deus, já faz dois anos que a gente vem no trabalho, já vem fortalecendo isso e vem diminuindo.

Aqui mesmo no assentamento, a gente tem uma certificação linda de orgânico, mas quando o sindicato entrou, quando foram fazer a análise no milho que faz sempre, não tinha nenhum agricultor com o milho livre de transgênico, todos! Eles ficaram horrorizados porque eles tinham agricultor lá que tinha milho há mais de quarenta anos a semente de milho dele, e eles diziam: “minha semente de milho da paixão, como pode? Contaminado!”. Mas foi feito um trabalho, foi eliminado a semente da comunidade todinha no primeiro ano, foi distribuído sementes do banco de sementes pra eles lá, semente livre de transgênico e conseguiram plantar. Aí no segundo ano que fizeram só duas não deu transgênico, as outras já deu. Aí fizeram um trabalho ano passado pra não comprar milho mais, eles mesmo decidiram não comprar mais milho no mercado, quando faltar milho, é pra um ir em busca dos bancos de sementes, porque os milhos que estão nos bancos de sementes são todos livres de transgênicos, que foi feita uma análise, né? A gente só guarda os milhos livre de transgênicos nos bancos de sementes.” (Dona A.B., 2019)

Tal relato é significativo quanto ao papel que tais sujeitos desempenham nas tensões com os agentes mediadores de diferentes matizes e interesses que exercem influência no cotidiano dos territórios e que aderem a projetos por vezes antagônicos. Tal realidade se complexifica ainda mais quando as diretrizes governamentais são alteradas abruptamente, refletindo-se na forma como as políticas públicas incidem na organização da vida camponesa.

De acordo com tal relato, um órgão público incentiva a compra de milhos transgênicos e órgãos de certificação não aderem à Agroecologia, mas fortalecem apenas o mercado de orgânicos. São representações dos trabalhadores que cumprem o papel de pesquisar e informar sobre a qualidade do alimento que chega à mesa da população, e a articulação de tais diagnósticos com ações para a transição agroecológica é empreendida pelas próprias camponesas com apoio de outra parcela de agentes mediadores que atuam no contraditório das instituições, e estes sim, aderem ao projeto “maior”, “de conjunto”, societário.

É notável que tecer o fio da vida concomitantemente com a costura de todos os fios que envolvem a trama dos agentes mediadores é tarefa complexa, que exige experiência, no sentido por nós trabalhado. No limite, estaríamos tratando da frequente relação entre camponeses experientes e intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 1978) que tanto podem ser representantes dos interesses das classes populares quanto dos interesses das classes dominantes e do capital. Talvez sejam alguns até agentes de emprego temporário, fragilizados, subservientes, por falta de estabilidade e alguma autonomia.

A necessidade de maior aprofundamento sobre a complexidade do papel que cumpre os agentes mediadores, historicamente, tem rendido sínteses significativas. Esses mediadores, quando se encontram na esfera dos considerados “intelectuais brasileiros”, recebem críticas a exemplo da realizada por Corrêa (1987), que afirma:

(...) uma vez que os intelectuais contemporâneos vivem em bandos, conhecem-se razoavelmente bem uns aos outros, empregam uma linguagem comum e têm uma carreira determinada por certas regras, por que não estudá-los do mesmo modo que os antropólogos estudaram os Azande ou os Zulus? Sua ênfase, como convém ao atual mentor dos estudos de interpretação em Antropologia, recai na análise do “tráfico das formas simbólicas disponíveis em qualquer comunidade”. Recomenda-se em suma, analisar os intelectuais de qualquer especialidade – mas particularmente os praticantes de que se chama “third culture”: nós outros, os cientistas sociais, incluídos como nativos de um determinado território profissional (CORRÊA, 1987, p. 13).

Tensionando ainda mais a recomendação da autora, podemos considerar que a formulação de Dona A.B. sobre a atuação de certo perfil de técnicos, não se trata apenas de um descontentamento ou discordância pontual. Sua “revolta” se relaciona também com “nativos” de determinados “territórios profissionais” que talvez não tenham tido seus interesses como grupo suficientemente “analisados” e explicitados ao longo de algumas gerações, cabendo, sobretudo aos sujeitos populares, a tarefa de fazê-lo.

Este certo “perfil de técnicos” criticado por Dona A.B. frequentemente fora oriundo da “classe média”, um lugar genérico, que ocupa lugar cativo no campo das reflexões¹⁹³ acerca da contradição dos educadores populares. O campo de estudos sobre a classe média brasileira se tornou ainda mais pantanoso com a popularização da expressão desvinculando a noção de classe social da forma como a mesma se insere em relação aos meios de produção (CHAUÍ, 2017). Não pretendemos tal aprofundamento nos limites deste trabalho, mas sim indicá-lo como esfera profícua de investigação sobre as tensões verificadas pela formulação de Dona A.B.

A vinculação e adesão dos técnicos a projetos e causas de interesses populares e não às pautas governamentais ou atreladas intimamente ao capital, não conferem ao processo a inexistência de conflitos. Esta pesquisa também verificou a existência de conflitos entre

¹⁹³Os textos de Aída Bezerra, publicados nos Suplementos CEI, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) no final da década de 1970, são exemplos nesse sentido. Ver. Bezerra (1980; 1983) e Lovisolo (1990).

mediadores e camponeses, mesmo quando a política de assistência técnica fora realizada por cooperativas oriundas das demandas dos movimentos sociais; no entanto, tal processo ocorrera com os sinais invertidos.

Se na situação descrita por Dona A.B. tínhamos camponeses experientes vendo o trabalho comunitário sendo “desmontado” com o argumento dos técnicos “de fora” que não conseguiam “ver o todo” e que se restringiam apenas em inibir o uso dos agrotóxicos sem se preocupar com a transgenia, por exemplo, o conflito relatado por Seu F. nos informa sobre uma cooperativa de técnicos no esforço de construir a transição agroecológica com camponeses que ainda produziam “à base de veneno”.

“Pra gente mudar, nossa... foi graças a assistência técnica do MST que tinha também a cooperativa, com o nome de Cooptera, que era cooperativa também ligada ao movimento, ao MST, que foi batendo em cima. Eu sei que deu um pouquinho de trabalho a eles, pouquinho não, foi é muito... mas no decorrer de dois, três anos, a gente já não estava mais produzindo à base de veneno, porque não tinha futuro. A gente viu as doenças, a gente viu as doenças perigosas acontecendo por causa dos venenos e foi se convencendo.

Hoje nós plantamos milho, feijão, fava, o jerimum que chama abóbora, batata doce, tudo, tudo isso a gente planta, coentro, alface, cebolinha, é uma série de coisas que a gente produz sem veneno. Quando a gente vê a praga querendo entrar, algum piolho no feijão, alguma coisa assim, a gente faz aquela calda de “Nim” e com outros produtos também, com a manipueira de mandioca, tudo natural.

Então, aprendemos com a assistência técnica. Tudo que eu aprendi hoje a trabalhar na base da agroecologia foi com assistência técnica do MST.” (Seu F., 2019)

A entidade responsável pela animação da transição agroecológica no território onde vive o Sr. F. é a Cooperativa de Prestação de Serviços Técnicos da Reforma Agrária da Paraíba (COOPTERA); tal entidade atua desde 1999 na Paraíba, mas fora em 2011 que os trabalhos de assistência técnica, social e ambiental se fortalecem nos assentamentos, tendo atendido “38 assentamentos com mais de 2.500 famílias na Paraíba, entre Curimataú, Borborema, Brejo, Cariri e Alto e Médio Sertão paraibanos” (MST, 2012)¹⁹⁴. Uma das atividades organizadas pela entidade foi o Fórum dos Assentamentos do Sertão da Paraíba, que visava debater com assentados e técnicos a melhor maneira de organizar os assentamentos, diante das especificidades da região.

¹⁹⁴Ver: <https://mst.org.br/2012/10/31/sem-terra-realizam-1o-forum-dos-assentamentos-do-sertao-da-paraiba/>

Não apenas o Sr. F. avalia positivamente a atuação da entidade; no arquivo pesquisado, garimpamos a fala de Sr. Adão, assentando em Diamante, que afirmou sobre o evento organizado pela entidade: “o Fórum é importante principalmente para discutir acerca da permanência da juventude no campo. Eu tenho 63 anos e infelizmente nenhum filho meu quer seguir na agricultura”. Sobre o papel que tais mediadores deveriam exercer, é significativa a fala de Dilei, uma das coordenadoras estaduais do MST-PB: “A assistência técnica tem que extrapolar o discurso e ter a prática, porque a prática é o critério da verdade” (MST, 2012).

O fortalecimento de entidades a exemplo da Cooptera também se deve ao fortalecimento da política de assistência técnica,¹⁹⁵ cujas bases para uma nova política de ATER¹⁹⁶ que associava a extensão rural, a política pública e a agroecologia, passaram a fazer parte da agenda governamental (CAPORAL e DRAMBOS, 2017).

Retornando às bases da Educação Popular para refletirmos sobre a ascensão da Agroecologia e de tais mediações nos territórios, Brandão (1982) considera que:

o que tornou historicamente possível a emergência da educação popular foi a conjunção entre períodos de governos populistas, a produção acelerada de uma intelectualidade estudantil, universitária, religiosa e partidariamente militante, e a conquista de espaços de novas formas de organização das classes populares (BRANDÃO, 1982, p. 45).

Sobre o período a que se refere Brandão (a transição da década de 1950 a 1960) alguns intelectuais, sobretudo os isebianos¹⁹⁷ consideravam que estaria em curso no país uma aceleração histórica (FREITAS, 2001). Os debates que forjaram imagens sobre o tempo na história brasileira, originam-se no esforço de compreender a origem do “atraso” econômico no país. Para Freitas (2001), o tema da década foi a formação histórica do país.

Em Capistrano, o “tom triunfal” da ação portuguesa no país era questionado, pautando uma nacionalidade baseada no conceito de cultura, que deveria “acelerar o tempo histórico brasileiro” a fim de se desprender “dos vícios presentes na colonização” (apud FREITAS, 2001, p. 62). Em Sérgio Buarque de Holanda, o país vivia entre “dois mundos, o que não morreu e o que quer nascer. Assim sendo, acelerar o tempo histórico no Brasil corresponderia a permitir a

¹⁹⁵Ver TROVATTO, C. M. ; SOUZA, C. G. ; CAPORAL, F. R. ; AGUIAR, M.V.A ; KUTSCHER, R. M. L. (2009).

¹⁹⁶Assistência Técnica Rural.

¹⁹⁷Expressão para designar os integrantes do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, criado em 1955 e extinto poucos dias após o Golpe de 1964.

dissolução das sobrevivências arcaicas da ordem colonial e da ordem patriarcal” (p. 66). Em Anísio Teixeira, o desafio seria frear a “tendência histórica a desenvolver-se mediante a privatização contínua das esferas públicas” (FREITAS, 2001, p. 66).

Freitas (2001) considera relevante apontar que “na passagem dos anos 50 para os 60, uma série de movimentos políticos e culturais passaram por processos de radicalização de suas plataformas” (p.98). Tais movimentos também destacados por Brandão (1982) traziam para a esfera coletiva, a esperança de que se acelerasse o tempo histórico, bem como ficava mais evidente a noção comum de lentidão do tempo, que acompanhou o país, marcado profundamente pela acomodação de velhas tradições operadas pelas classes dominantes, que “tiravam proveito particular da conveniência de tempos históricos distintos” (Freitas, 2001, p. 68), principalmente em relação à abolição da escravidão (FERNANDES, 1975).

Nesse sentido, a ascensão dos movimentos populares exigia do Estado uma reorganização que equiparassem os momentos históricos distintos e que abalavam dois dos seus principais pilares: o latifúndio e as relações de trabalho e cultura alicerçadas na herança escravocrata. Assim,

percepções do tempo histórico tomaram-se instrumentos descritivos com os quais um país continental era representado como que adormecido; contido em suas possibilidades ou, como se dizia então, amarrado numa quantidade enorme de tempos históricos diversos que convivem em paralelo perpétuo. Vem dos anos 50 a expressão de W. Pinder: ‘os tempos são contemporâneos mas não são coetâneos’ (FREITAS, 2001, p.95).

Autores como Anísio Teixeira, defendiam que o antídoto para as lógicas fundantes do país, (latifúndio, irracionalidade herdada da escravidão e “privatismo proveniente da cultura escolar disseminada pelos jesuítas”), estaria no trabalho industrial. A escola nesse novo contexto deveria preparar sujeitos “aptos ao autogoverno”. Buscava-se e iniciava-se uma experiência que visava unir Estado e Ciência. Tal experiência para o autor se configurava numa união “completamente ausente” no país. A indústria e o autogoverno seriam aspectos que possibilitaram a aceleração do tempo. Assim, tal aceleração “correspondia à finalização de uma tarefa histórica: tornar pública a coisa (res) pública” (FREITAS, 2001, p. 105).

Surgia nesse borbulhar de interpelação às nossas continuidades e permanências históricas, a Educação Popular (BRANDÃO, 1982) e a palavra “formação” como uma

novidade trazida por diversos campos do conhecimento como um processo que contribuiria para desvelarmos as causas e “longevidade de problemas que teimavam em não desaparecer” (FREITAS, 2001, p. 105).

Sabemos que um dos problemas sócio-históricos “que teimam em permanecer” em nosso país, é a reação violenta vindas das instâncias de poder quando as estruturas sócias são questionadas, ainda que minimamente, ainda que imersos em contradições. Portanto, podemos considerar o Golpe Militar/Empresarial de 1964, como um evento histórico de desaceleração do tempo.

Tomando emprestado tal metáfora e os elementos apontados por Brandão (1982) como fundamentais para a ascensão da EP no país, podemos sugerir que o florescer da Agroecologia e o consequente crescimento de ações, incluindo o fortalecimento de sujeitos mediadores, que interpelavam em alguma medida as versões atualizadas das nossas permanências sociais, também representaram um momento e um movimento de ajustamento do nosso relógio sócio-histórico.

Durante a pesquisa, ficou latente nos jovens o reconhecimento de que suas inserções no caminho da Agroecologia não foram fruto do acaso. Em diálogo com o jovem A.K., por diversas vezes ele me dizia sobre a importância das políticas públicas como fruto das lutas dos movimentos populares. Como exemplo de política bem-sucedida, ele afirma:

“Eu destaco o PRONERA. Ele é uma educação contextualizada na universidade para o campo, um programa como o PRONERA é importante para os jovens, porque ele estuda mais com a realidade que ele vai voltar para o campo, pra trabalhar como professor, pra voltar como um enfermeiro... vai ser uma educação que ele possa depois dar continuidade. Porque pra um jovem permanecer na comunidade necessariamente não precisa ser um agricultor diretamente, mas ele pode tá contribuindo com sua comunidade com outra coisa; como agente de saúde, um dentista, um médico, um professor... E o PRONERA tem um papel fundamental nisso, formar o jovem que ele volte da universidade diferente do regular, que é mais na perspectiva só de inserir no mercado e só.” (Jovem A.K., 2019)

Se o PRONERA foi fortalecido nos anos 2000, trazendo impactos positivos na vida de jovens como A.K., seu desmonte se iniciou em 2016 (BICALHO; MACEDO; RODRIGUES, 2021). Segundo os autores, o golpe político, parlamentar e midiático ocorrido no país em 2016 teve por objetivo desmontar o conjunto de políticas públicas conquistadas nesse período de

maior participação popular quanto ao desenho das políticas vigentes. Em certa medida, temos como permanência, uma nova reação das forças conservadoras, que, mais uma vez, busca desacelerar o tempo histórico no Brasil. No campo, o elitismo fundiário trata de ameaçar vinte anos de um ciclo de avanços, ainda que não linear e imerso em contradições (BORGES; CARNEIRO, 2020).

Ainda assim, autoras como Molina, Santos e Brito (2020) destacam que o PRONERA incentivou um novo tipo de produção de conhecimento inédito no país, aliando teoria e prática, e podemos dizer, em certa medida recuperando a aliança recém selada e abruptamente rompida em 1964 entre Estado e Ciência a favor dos interesses das classes populares, cujos frutos colhidos se mostraram potentes no enfrentamento, por exemplo ao bolsonarismo. Ainda que estejamos assistindo a um sequestro dos recursos então destinados aos cursos como a RAJ-PB, o conhecimento e a vitalidade do que fora produzido não se desmonta, tampouco os novos sonhos que se tornaram possíveis de serem sonhados pelos sujeitos envolvidos em tais processos.

Quem nos proporcionou durante a pesquisa, uma análise sobre o período no qual o país foi governado pelo Partido dos Trabalhadores, foram duas jovens. Em diálogo com as mesmas, ocorridos em momentos diferentes, eu perguntei ao que elas atribuíam aquilo que consideravam como melhoria de oportunidades, em comparação com a geração anterior à delas, que afirmaram:

“Se eu for dizer não sei se vai dar certo....pode falar? Foi por causa de Lula. Então, assim, na verdade não é nem a questão em relação ao país, mas na verdade a gente acaba que, principalmente entrando pra o Nordeste, a gente entende que teve um presidente – não é idolatrando não, mas na verdade, que teve um olhar pra essas pessoas. A agricultura nossa é desvalorizada, o Nordeste, o semiárido era desvalorizado. E o que aconteceu? Foi através desse momento de programas, quantas oportunidades o jovem não teve de entrar numa universidade, que não tinha? Eu digo em relação a mim, uma jovem negra, assentada de reforma agrária teria oportunidade de tá numa universidade nem que seja fazendo um curso técnico? Não tinha, nem adianta, não tinha. Então a gente acabou sendo por muitos assim: “você saiu da pobreza”. A gente não saiu da pobreza, a gente saiu na verdade de um quadro que, digamos, de miséria.” (Jovem G., 2019)

“Olhe, depois do governo Lula que abriu algum espaço... porque antes a gente não tinha oportunidade de nada, nem do acesso a água, em de ter uma moradia boa, uma casa boa de tijolo e telha, antes era uma casinha de taipa que a gente teria que tá se reconstruindo toda hora.

E hoje não, foram as conquistas e as oportunidades que o povo nordestino agarrou, não é que a gente, o povo nordestino virou preguiçoso, como dizem lá fora, porque

recebeu o bolsa família, né? Não, eu acho que a gente agarrou as oportunidades e hoje o nordestino pode dizer: “a gente vive, hoje a gente tem oportunidade, hoje a gente tem como dizer assim a gente não precisa se humilhar na casa de ninguém, né?”. Não tá se humilhando por um prato de comida, hoje a gente tem acesso a água, a gente produz nossos próprios alimentos.” (Jovem A., 2019)

A análise de tais jovens sobre o período, bem como a compreensão de que os programas abalaram alguns dos pilares de permanências no país, a exemplo das relações de trabalho inspiradas nos séculos de regime de escravidão, também são defendidas por autores como Rêgo e Pinzani (2013).

Tais jovens tocam em pontos como a desvalorização do Nordeste e do semiárido, bem como na humilhação ou na sujeição que os sujeitos moradores destes locais sofreram; Freitas (2011) destaca que tais características remontam ao processo de ocupação territorial desta região, cujo ingrediente básico na formação das hierarquias sociais deixavam tais sujeitos em situação duplamente desfavorável. “Uma vez imaginado como elemento de conquista, sua supressão física era equiparada à vitória sobre o meio. Uma vez considerado elemento conquistado, sua sujeição apresentava-se como um aperfeiçoamento da sociedade como um todo” (FREITAS, 2011, p. 87).

Para tais jovens, a alteração desta marca com raízes profundas é que possibilitaram às mesmas adentrarem e construírem as trilhas da Agroecologia. Retornado à formação cultural “Clube da Esquina”, temos a seguinte formulação: “porque se chamavam moço, também se chamavam estrada, viagens de ventania”¹⁹⁸. Consideramos que nessa relação entre mocidade, estrada e ventanias do tempo histórico em melhor compasso, nascera em alguns sujeitos, a “rebeldia boa” e a consciência sobre “quem precisa de quem”, bem como novas sínteses sobre o sentido de riqueza:

“Hoje o jovem aprendeu com isso também a ser rebelde, mas é uma rebeldia boa, não é aquela, “jovem ser rebelde e não quero fazer nada”, mas pelo contrário, às vezes a gente luta por uma rebeldia boa de dizer assim: “ah, mas eu também tenho direito, não vamo largar. Direito de ter um espaço, fazer um roçado pra mim. Ah, também tenho direito hoje de ter um animal”. Então muitas vezes a gente não tinha esse sonho, né? Se plantasse tinha que dar aos pais, se criasse era pra os pais. A

¹⁹⁸Trecho da música “Clube da Esquina”: “Porque se chamava moço, também se chamava estrada, viagem de ventania (...) Em meio a tantos gases lacrimogêneos, fiquem calmos, calmos. E lá se vai, mais um dia. E basta contar compasso, e basta contar consigo, que a chama não te pavio. De tudo se faz canção, e o coração, na curva de um rio (...)”

gente ganhava o que? Uma roupa, uma sandália, isso só no final do ano, era mais isso;

Hoje mudou e mudou por quê? Porque a gente viveu uma política num determinado tempo que foi abrindo portas pra o jovem. Jovens que foram acessando outros meios que davam visibilidade a si mesmo, dava oportunidade a si mesmo e precisava tá buscando a melhoria fora, o jovem já podia comprar sua roupa, o jovem já podia comprar sua sandália, o jovem já podia ter coisas pra ele. E sem faltar o dos pais. E quem foi que fez isso? Nós, mas foi no tempo da política de Lula que também teve esse olhar pras pessoas que estão inseridas no Nordeste. Que dizem que é canto mais pobre, na verdade é o canto mais rico, né? É o canto mais rico porque tudo sai daqui, muito trabalho. E quem são as pessoas que fazem? A gente. E a juventude tá acordando, ela tá se percebendo, você vai ver.” (Jovem G., 2019)

“Hoje quem vem lá de fora diz “nossa, como aqui tá diferente. Vocês não querem mais ir pra lá, não?”.

Muitas vezes eu tenho vontade de dizer assim: “eu acho que o povo de lá é quem precisa da gente”. Aí minha mãe diz: “A., não fale isso pra eles”. E eu digo: “eu falo!”. Porque eles chegam aqui tudo se achando que tem o rei na barriga. Não, eles não têm nada, quem tem sim é a gente, a gente aqui vive entendeu, a gente passeia no fim de semana, a gente trabalha nossos trabalhos certinhos – a gente faz nossa agricultura, a gente vai pras férias, a gente vê o nosso alimento, a gente visita os nossos parentes, a gente tem nossos amigos de verdade e lá eles não tem nada disso. Eles vivem só de casa pro trabalho, no caso, se escravizando e não tem nada disso, vivem lá com saudade daqui. Eu digo pela minha própria família, entendeu? Porque eu acho assim, a gente agarrou as oportunidades, hoje o jovem não precisa sair daqui, ele não precisa tá se humilhando.” (Jovem A., 2019)

Nesse sentido, as mediações forjadas nesse período que as jovens relatam, compreendendo os próprios governos e suas políticas também como agentes mediadores que podem contribuir com o processo de transição agroecológico, são evidentes e merecem maiores aprofundamentos. Consideramos de suma importância que melhor compreendamos a profundidade que tais pilares de sustentação de nossas permanências históricas foram, senão destruídos, ao menos abalados neste período relatado pelas jovens.

Na década de 1950, considera-se que houve uma “ode à democracia” sem celebrar no passado o que se lutava “para não mais encontrar no futuro” (FREITAS, 2001, p. 70). Em outras palavras, era necessário tratar sobre quais permanências históricas precisávamos nos desvencilhar. Como reação, o país viveu sob o “céu de chumbo” (LEHER e SILVA, 2014) a partir de 1964.

Cinquenta e sete anos após tal ruptura democrática, consideramos que pronunciarmos e avaliarmos o quanto possível sobre tais conquistas vivenciadas num período maior que a transição entre os anos de 1950/60, especialmente do ponto de vista dos sujeitos mais

impactados por tais políticas a exemplo dos sujeitos desta pesquisa, nos coloca em outro patamar.

Ainda que estejamos mais uma vez vivendo um período de desaceleração e agora sob um céu de que escurece não mais metaforicamente¹⁹⁹, a experiência coletiva da construção da Agroecologia possibilitada através da articulação de múltiplos agentes mediadores, nos permite hoje lutar como sujeitos de experiências que sabem o que “agarraram” e o que não pretendem abrir mão “de encontrar no futuro”.

Com a “rebeldia boa”, hoje temos condições de defender também “permanências boas” sobre nossa história, tanto a partir de elementos ancestrais, não tão considerados nos anos de 1950, quanto a partir de elementos de nossa história agroecológica recente.

Portanto, no âmbito desta pesquisa observamos que são os camponeses experientes desta geração viva, forjados na experiência do diálogo com sua geração anterior, com a terra, com seus ancestrais, com movimentos sociais, com um poder público mais permeável, que hoje têm condições de protagonizar a mediação agroecológica. Assim, diante dessa experiência, nossa própria compreensão sobre a noção de mediadores se complexificou.

Recorrendo novamente a Viveiros de Castro (2015), temos que na relação entre o yanomami Kopenawa e o francês Albert, não são

exatamente representativos de seu meio e repertório socioculturais originais (...) mas que é justamente essa condição de enunciadores em posição atípica, fronteira ou ex-centrada, que os torna representantes ideais de suas respectivas tradições, capazes de mostrar do que elas são capazes, uma vez libertas de seu ensimesmamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 28).

Nesse sentido, os camponeses experientes aqui tratados, também expandem certos aspectos de seus repertórios socioculturais originais a partir das mediações já mencionadas, tornando-se mediadores ou enunciadores em posição atípica historicamente. Nos limites deste trabalho não conseguiríamos mensurar quantos são hoje os atuais anunciadores fronteiros ou

¹⁹⁹Em agosto de 2019, durante a tarde, o céu de São Paulo escureceu em plena tarde, causando espanto na população e chamando a atenção da imprensa. Um dos fatores atribuídos ao fenômeno, para além de questões meteorológicas, foram as queimadas que se intensificaram nas regiões amazônica, pantaneira e na tríplice fronteira brasileira. Antes de acontecer em SP, tal fenômeno já vem sendo sentido no “Brasil invisível”. Ver: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49434487>; https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/19/politica/1566248656_245830.html. Acessos em 04/06/2020.

atípicos, mas podemos inferir que a Agroecologia é um campo fértil para encontrá-los, cujas sementes foram plantadas nas janelas históricas abertas nesse país. Inclusive, esta pode ser matéria de estudo nas iniciativas futuras semelhantes ao RAJ.

Essa chave fornecida pela Agroecologia também nos permite repensar não apenas os agentes mediadores em sua complexidade, mas a própria Educação Popular a partir de um novo patamar.

Para Lovisolo (1990), o paradoxo de se educar adultos no Brasil e as tensões existentes na relação entre a politização da educação e a pedagogização da política foram o que fizeram a EP caminhar permanentemente na corda bamba da maioria e da conciliação. A hipótese do autor é que “este processo significa uma aparente oposição ao movimento da modernidade que, separando as esferas da educação e política, converte a primeira numa relação entre gerações e a segunda na interação entre os iguais; isto é, entre os adultos, sob a perspectiva geracional” (LOVISOLO, 1990, p. 61).

Para o autor, a modernidade tem como um de seus produtos o movimento de separação das esferas, como economia, política, educação, entre tantas e que neste movimento são produzidas convenções. Assim, ainda que busquemos estabelecer relações entre tais esferas, as questões que formulamos seriam igualmente modernas “ou suas filhas lógicas”.

Contudo, o autor chama atenção para o fato de que, a convenção que separa política de educação e que consequentemente nos possibilita pensar nas influências e intervenções de uma sobre a outra, teve em sua constituição, a definição da educação como relação intergeracional. Portanto, a convenção produzida previamente estabelece que o natural é educar crianças, “isto é, para separar educação de política, a convenção separa crianças de adultos, sendo, consequentemente a interação política entre adultos e a interação educacional entre crianças e adultos” (LOVISOLO, 1990, p. 63). O paradoxo da educação de adultos e da educação da educação popular nasceria dessa convenção.

Ao definir a EP como “ação educativa entre adultos, e supostamente iguais, sob ponto de vista diversos”, a EP teria tentado, portanto, redefinir a convenção ou ao menos “afrouxar seus laços”, posto que até então, a educação não poderia dizer respeito a uma relação entre iguais, ou seja, na convenção, “a igualdade é um projeto, um futuro que resulta da formação”. Logo, a EP “ou bem considera os adultos com os quais trabalha como menores e iguais em

projeto, ou bem não é educação, sendo meramente política, e neste caso, ilegítima por travestir-se de educação” (LOVISOLO, 1990, p. 64).

Tal hipótese formulada pelo autor tem sua relevância verificada na medida em que os temas consequentes, no limite, a relação entre basismo e iluminismo, fora frequentemente apontada, ora por forças progressistas que refletiam sobre essas questões para avaliar os “níveis” de autonomia que os processos em EP estariam ou não fomentando, ora trazidas à tona pelas forças conservadoras, que acusavam e acusam os educadores populares de doutrinadores.

As intenções da EP teriam sido determinadas por influências mais globais “dos efeitos das relações entre etnologia e história, a partir do século XVII”, nas quais o estabelecimento e fortalecimento da etnologia teriam proporcionado a emergência das noções de oralidade, espacialidade, alteridade e inconsciência, noções estas reconhecidas pela EP. O autor afirma que, a “matéria-prima a ser transformada pela conscientização e simultânea alfabetização” seria este povo da oralidade, da “ausência de densidade histórica”, preso à espacialidade e caracterizado por uma consciência não transitiva (LOVISOLO, 1990, p.89).

Além de se localizar permanentemente no fio da navalha entre basismo e iluminismo, a EP também teria inerente a si, as tensões relativas às questões de pertencimento ou distanciamento dos mediadores em relação aos grupos populares. Consideramos este como outro ponto de contato entre as críticas progressistas e conservadores.

No limite da tensão, o fato de o mediador não pertencer ou sentir na pele os sofrimentos dos grupos populares, tornaria o processo educativo questionável de forma permanente. E se o mediador escolhesse imergir na realidade de tais grupos e passasse a viver em seus meios, ainda assim, seria criticado por invasão cultural ou por sua opção ter sido justamente uma opção, e não uma condição original.

Sobre tais paradoxos da EP e seus agentes mediadores, o autor conclui que:

Contudo, esse povo etnológico, primitivo ou tradicional, que deve ser convertido, não é exterior em sentido espacial. Pertencendo ao mesmo espaço, se caracterizaria por outra temporalidade, lógica ou cultura. Assim, a comunidade territorial e linguística, entre esse outro interior e a intelectualidade dos educadores, forma dois mundos num mundo que deveria ser apenas um. A relação etnologia/história condiciona a argumentação da educação popular, dando-lhe características próprias nos seus intentos de conciliar os dois mundos, sociedades ou culturas, transformados em relação entre educadores e educandos, e, em linguagem político-social, entre intelectuais e povo. Quando o modelo do relacionamento rejeita explicitamente a destruição ou domínio de uma sociedade sobre outra, de

uma cultura sobre outra, impõe-se como única via transitável a conciliação, embora ela seja paradoxal e, de fato, inconciliável (LOVISOLO, 1990, p. 90).

Se em determinado tempo sócio-histórico, a EP buscou conciliar o que “de fato” seria inconciliável, consideramos que os achados desta pesquisa nos apontam caminhos que permitem observar esta crítica realizada pelo autor a partir de outro patamar, como se os camponeses experientes agora compreendidos também como mediadores e enunciadores em posição atípica historicamente pudessem olhar pelo retrovisor e dizer: “Não necessariamente é inconciliável”.

As janelas abertas pela Agroecologia nos permitem afirmar que somos mais que portadores de cultura, nos lembrando de que, antes de convencionarmos que a educação seria uma esfera intergeracional e apartar a educação da política, nós apartamos a sociedade, os seres-humanos e a cultura da natureza.

O que temos observado na relação Agroecologia e seus diferentes agentes mediadores, que atualiza e revigora a própria Educação Popular, é um movimento potente. Tal movimento incorpora as tradições e a ancestralidade para além dos marcos cartesianos, arrastando-os para campos científicos que historicamente negaram tais elementos, acelerando assim uma circularidade cultural.

Em outras palavras, os guardiões, as guardiãs da agroecologia que não sucumbiram em grandes proporções ao modelo cartesiano, não se sentem senhores do mundo pelo acúmulo de conhecimentos e medidas sobre o mundo e a natureza; o que fundamenta suas iniciativas são as relações densas que constroem para que a vida prospere. Essa nitidez das diferenças que efetivam circularidades culturais ganha cada vez mais densidade.

Os sujeitos que operam tais dinâmicas não negam o acesso ao acúmulo técnico-científico produzido pela humanidade; ao mesmo tempo os confrontam em alguma medida, a partir de sistemas de conhecimentos hoje mais valorizados socialmente. Esse confronto também se dá pela (nada) simples presença de seus corpos ocupando concretamente espaços nunca antes frequentados por tais sujeitos.

E principalmente, constroem este movimento, sem o desejo de deixar de serem eles mesmos, sem desejar se “converterem” no outro, que originalmente estivera em tais posições por eles hoje ocupadas.

É fato que, as políticas que deram suporte a este processo têm sido esfaceladas em tempo acelerado. Mas também nos parece verídico que, para os sujeitos desta pesquisa, o orgulho e o reconhecimento de hoje se compreenderem como sujeitos em luta contra o agronegócio, camponeses, camponesas, negros, negras, mulheres, e outras sínteses sobre si pronunciadas de cabeça erguida²⁰⁰, não se esfacelam no mesmo ritmo. Tampouco a ética e a solidariedade intergeracional, cultivadas por tais sujeitos, entre si e com os próximos, habitantes da mesma casa-planeta que estão chegando.

Este movimento complexo também de novas mediações geradoras de conhecimentos, astúcias e produtos saudáveis, que contribuem para continuarmos mantendo o fio da vida possível, também denominamos como Pedagogia dos Corpos Vivos.

Por fim, ao investigarmos esta Pedagogia com as pistas fornecidas pelos sujeitos com os quais dialogamos nesta pesquisa, encontramos em seu âmago um sujeito social que nos parece primordial: as mulheres mediadoras, as tecelãs do fio da vida.

4.3 As mulheres mediadoras, tecelãs do fio da vida

A realização desta pesquisa só foi possível devido ao atravessamento de mulheres em minha jornada como pesquisadora. Majoritariamente, foram as mulheres comprometidas com a Agroecologia que, desde antes da “submissão” do projeto de pesquisa ao Programa de Pós Graduação, acolheram a mesma. Fora uma professora universitária, militante da Educação Popular e da Agroecologia que realizou a primeira leitura do projeto e animou a participação na seleção, foi uma pesquisadora mulher que me auxiliou com as correções ainda do projeto.

Foram mulheres que abriram as portas de suas casas, cooperativas e territórios, para me receber e dialogarmos, foram dirigentes mulheres que dispuseram de seu tempo para procurar e enviar arquivos internos dos movimentos sociais que poderiam me auxiliar na pesquisa, fora a maioria mulheres, que se mostraram mais disponíveis e animadas em participar da pesquisa.

Por isso, ainda que não fosse nosso tema central, ou mesmo que o desenvolvimento da pesquisa não apontasse a questão, estarmos atentas à relação mulheres e agroecologia se constitui como uma maneira de reconhecermos o comprometimento de mulheres com esta

²⁰⁰Viveiristas, catequistas, acadêmicas, militantes, coordenadoras, entre outras.

pesquisa; assim, a atenção aos temas sensíveis às mulheres, sujeitos desta pesquisa, se constituiu também como estratégia metodológica.

No entanto, para quem não está pesquisando especificamente o tema gênero ou mulheres, na literatura geral da Agroecologia, ainda verificamos certo descompasso. Ao mesmo tempo em que há praticamente um consenso sobre a existência de desigualdades de gênero no campo agroecológico e que a participação das mulheres no campo agroecológico é destacada como muito importante, o aprofundamento sobre a temática que reconhecidamente avançou a passos largos nas últimas décadas, merece aprofundamento.

Tais avanços indicam uma consolidação do debate de gênero, que tende a incorporar uma agenda feminista na agroecologia, que transformam não somente a vida das camponesas como também transformam e complexificam a própria Agroecologia (FERREIRA; MOREIRA; SILIPRANDI, 2020) e o feminismo.

A constatação da importância das mulheres para a sobrevivência coletiva, não é recente, como demonstra a pesquisa arqueológica e histórica de Neme e Beltrão (1993) que embasou estudos acerca do contato interétnico entre indígenas Tupinambá, franceses e portugueses. Tal estudo verificou que a escolha do local a ser ocupado pelos grupos indígenas, era relacionada ao acesso mais seguro às fontes de subsistência, oriundas sobretudo da caça, pesca e trabalhos agrícolas. Assim, a unidade de produção era a família, cuja ação econômica era destinada à sobrevivência.

Tais autoras afirmam que “cabiam às mulheres os trabalhos mais penosos e empenhavam-se elas em maior número de ocupações do que os homens” (NEME; BELTRÃO, 1993 p.141) e que o papel da mulher na economia Tupinambá era garantidor da produção e da subsistência, enquanto na divisão sexual do trabalho do grupo, os homens estariam incumbidos da conquista de novas terras.

Portanto, quando os colonizadores se apropriam do corpo das mulheres, eles se apropriam do corpo como método, se apropriam de seus conhecimentos, sem os quais seus projetos seriam insustentáveis em terras desconhecidas. De acordo com as autoras:

um dos elementos fundamentais do contato interétnico, sobretudo com os portugueses, foi a mulher indígena, representante das relações domésticas e principal força produtora no sustento do grupo, ela constituiu-se em veículo para a desorganização tribal e consequente transferência da propriedade dos meios de

produção das sociedades nativas para aquelas colonizadoras (NEME; BELTRÃO, 1993, p. 143).

Observarmos a mulher como a portadora dos meios de produção que garantem a vida dos grupos humanos ao longo da história nos fornece alicerces profundos para mirarmos as camponesas que hoje trilham os caminhos da Agroecologia.

Igualmente, tais pistas também contribuem para compreendermos que a subjugação da mulher como corpo-método-portador dos meios de produção remonta ao período de implantação da empresa colonial²⁰¹ e nos indica que esta história precisa ser mais bem contada e articulada também no campo agroecológico, posto que tal relação é fundante de nossa própria história como o que hoje chamamos de país.

Nesta “literatura geral”, a contribuição das mulheres devido à sua posição de gênero para as lutas políticas e para a Agroecologia é destacada e aprofundada principalmente por Alier (2011). Segundo o autor, da mesma maneira que necessitamos reconhecer a importância dos saberes tradicionais, certas relações de opressão historicamente vinculadas à costumes e tradição, devem ser eliminadas, ao buscarmos uma relação digna entre natureza e humanidade. Nesta pesquisa, por diversos momentos, escutamos que não adianta dizer que produz agroecológico, se as mulheres seguem sofrendo violência em suas casas.

Refutando abordagens essencialistas, o autor afirma que, o que torna as camponesas mais consequentes quanto à necessidade de manter um ambiente limpo, organizado, diverso, abundante é mais os aspectos intimamente relacionados às suas condições de sobrevivência e menos os fatores biológicos intrínsecos à relação natureza e humanidade.

No entanto, Alier (2011) não deixa de tecer críticas às correntes feministas que se sentem afrontadas ao serem percebidas mais ligadas à natureza e menos à cultura. Portanto, nosso desafio seria construir bem mais que um “meio termo”; o imperativo de reconectarmos com a natureza/humanidade/sociedade/cultura, é mais que uma demanda própria da

²⁰¹“Com a instalação dos conquistadores portugueses e a implantação da empresa colonizadora, verifica-se a destruição não apenas do universo material das populações nativas - por exemplo: as aldeias foram transformadas em aldeamentos e, a maior parte desses administradas por jesuítas - mas principalmente do seu extermínio. As situações de domínio do colonizador, expressas na luta armada, provocariam dizimação de grande parte das populações nativas, a fuga de grandes contingentes para a região de Cabo Frio, onde anos depois seriam mortos, e ainda a escravização dos sobreviventes. Da atuação desses últimos, como mão-de-obra, nasceu a cidade do Rio de Janeiro, para cuja a expansão foram em seguida importados negros africanos” (NEME; BELTRÃO, 1993, p. 144).

Agroecologia. Como imperativo de seguirmos vivos, é desafio também ao campo feminista, ao qual nos incluímos. Novamente, a noção de circularidade nos parece aliada nesse caminho.

O autor apresenta múltiplos casos de protagonismo das mulheres nas lutas sócio-ambientais históricas e destaca que em sua maioria, tais mulheres não se reconheciam como ecologistas ou feministas. Tal fato nos indica que por terem sido relegadas a papéis sociais que atribuíam às camponesas a organização das refeições em sua complexidade, o que inclui prover e preparar os alimentos, conseguir os meios de prepará-los como a lenha, e garantir o abastecimento de água no ambiente doméstico, as transformações ou interrupções no acesso a tais meios, interferem diretamente no cumprimento de seu dever social, levando as mesmas a reagirem e se organizarem frente às situações mais adversas.

No âmbito desta pesquisa, verificamos que os sujeitos destacam as características das mulheres que as colocariam em situação de melhor adesão à Agroecologia:

“A mulher, ela aceita mais a mudança, ele tá não só ao redor de casa, ela tá cuidando das suas galinhas, ela vê o que acontece ao redor da sua casa, e a produção que ela tem ao redor da sua casa, e ela é mais sensível, ela é mais sensível se um filho adocece, ela é mais sensível se uma planta adocece. O homem, não. O homem é mais bruto, o negócio dele é... vai pro mais fácil, pro mais rápido. Então se o veneno resolve, vamos por veneno, se derrubar aquele pé de caju. Olhe, geralmente as mulheres não tem capacidade de olhar pra um pé de caju que tá produzindo e tem a coragem de meter o machado e derrubar, não. O homem tem, o homem tem vontade de se alevantar pra derrubar centenas sem pena e sem dó, já a mulher, não. Porque ela aprendeu a beneficiar as coisinha dela e tudo isso, então é mais fácil trabalhar com a mulher, ela tem um olhar mais voltado pra natureza, ela é mais sensível à natureza...” (Dona A.B., 2019)

Para Siliprandi (2009), as experiências como responsáveis pelo trabalho reprodutivo no âmbito familiar faz com que as camponesas estendam o cuidado para além da saúde das pessoas, a exemplo da sensibilidade com o adoecimento da planta destacado por Dona A.B. A autora também destaca que as camponesas identificam e questionam “as visões estratégicas divergentes entre homens e mulheres quanto ao futuro da agricultura” (p. 273) conforme também notamos no exemplo utilizado por Dona A.B.

O relato do Sr. F. também aponta as características que colocariam a mulher em posição de vantagem em relação aos homens na Agroecologia:

“Olhe, tem uma diferença, porque a mulher é muito organizada, até onde a gente trabalha, essa luta da gente, onde as mulheres estão, elas são muito organizadas,

tudo que elas fazem, é tudo bem dimensionado, é tudo marcadinho, é tudo um controle geral, quando a gente procura um coisa, "fulana, isso assim e assim" e ela "tá ali ó", é bem guardado, é bem anotado. A gente às vezes faz alguma coisa, guarda ali no canto, já esquece, quando vai procurar até a mulher já tem guardado em outro canto mais seguro, "não, porque aí ia chover em cima e se acabar", ou então, "não, já guardei ali no canto", essas coisas assim da organização, a mulher é fundamental nesse processamento aí. O homem sozinho ele não vai ter tanto sucesso. Pra tudo... olha, você vai tirar um coentro pra vender, fazer o "mói" de coentro, quando a mulher está, ela faz bem feitinho, prepara tudo, a cebolinha, lava o alface bem lavadinho, tudo dela é mais organizado do que do homem, apesar de eu ser um homem, mas eu vejo isso e defendo muito, o trabalho da mulher é de fundamental importância e tem uma diferença de qualidade melhor do que mesmo do homem." (Seu F., 2019)

Além de identificarem tais características na lida cotidiana da agricultura, o Sr. F. destaca a maior participação das mulheres nos espaços políticos e sua maior capacidade em "não discriminar":

"Só você ver, dentro dos encontros, a mulher em cima, ajeitando, organizando, preparando tudo, e ainda, não... como se diz? Não tá discriminando o homem. Elas não discriminam." (Seu F., 2019)

Além da constatação de tais características, também pudemos verificar situações de organização das mulheres, frente à escassez de alimentos. Tal organização não surge atrelada à Agroecologia, tal qual destacou Alier (2011), mas fora esse mesmo grupo de mulheres que protagonizaria a transição agroecológica no território.

"No final de 99 a gente conseguiu fazer a apropriação da terra, conseguiu a emissão de posse, mas a gente passou mais de três anos morando embaixo da lona. Naquela época era difícil que era na época de Fernando Henrique, o governo era ele, então tudo para os sem terra era difícil, a gente fechava a BR pra consegui uma coisa, fechava a BR pra consegui outra, só que as nossas casas só saíram em quatro anos, levou quatro anos pra construir as casas, e tinha a fome. Aí entre as mulheres... Então na época a gente trabalhou muito com a mistura, com um grupo de mulheres de várias comunidades que se reuniam no sindicato e a gente fazia um trabalho com a multimistura, porque nós fizemos um estudo na região e tinha muitas crianças que eram fraquinhas, muitas mulheres grávidas também não tinha resistência, as mulheres fracas e a gente começou com esse trabalho da multimistura. Na época, foi um trabalho muito bonito, muito voltado pro fortalecimento dessas nossas companheiras, das nossas crianças e a gente vê que hoje graças a Deus, depois de tudo que aconteceu nesse assentamento, depois do governo Lula que teve um fortalecimento da agricultura familiar, foi melhorando a alimentação das famílias. Mas naquela época precisava muito, muito mesmo. As crianças eram muito fracas...foram as mulheres que salvaram." (Dona A.B., 2019)

A lembrança do que faziam as mulheres no “tempo da fome” faz com que Dona A.B. reconheça em sua síntese, a importância da mediação do poder público. Dona A.B. também nos relatou que ao não precisarem mais se preocupar com a fome, tiveram condições (tempo) de se dedicarem a “outras” coisas, a exemplo da Agroecologia, que se fortaleceram no mesmo período. Os impactos dessa mudança de governos não apenas fazem com que as camponesas “aumentem seu poder de consumo”.

Ao se livrarem do cuidado particular com matar a fome de seus muito próximos, puderam qualificar a produção social de alimentos, refletir sobre os modelos de produção. Além disso, seus destinos se transformam em profundidade incomensurável, conforme nos relatou a Jovem A., bastante emocionada:

“A gente tava fazendo um trabalho de agroecologia na comunidade, aí eu encontrei uma mulher que disse: “minha filha não precisa mais disso”. Ela contou assim: “antes quando eu era jovem, eu casei pra sair da casa da minha mãe, porque a gente não tinha o que comer e eu tinha que me sacrificar, ir pra casa e pra cozinha dos outros pra trabalhar”. Me arrepio quando falo disso, porque ela não tinha em casa, ia trabalhar nas casas dos outros por uma prato de comida. Nisso, ela viu que era melhor casar, sair de casa, casar nova e morar com alguém que pudesse talvez sustentar ela, do que ela tá se sacrificando lá fora, na casa dos outros. Aí ela tava dizendo isso com maior gosto, que a filha dela não precisava disso, tá se sacrificando na casa dos outros, casar nova... Isso é muito.” (Jovem A., 2019)

Relatos como este encontram correspondência em Siliprandi (2009), cuja tese demonstrou constantes e variadas formas de interdições a que são submetidas as camponesas, como o “cerceamento à autonomia, e a inexistência de garantias ao exercício dos seus direitos, expresso no seu precário acesso à terra, aos insumos, ao crédito, às informações, além da sua inserção subordinada na gestão das propriedades” (p.270).

As recentes conquistas de direitos das mulheres são defendidas por Alier (2011) como um fator fundamental sobre os quais, quaisquer posicionamentos ecológicos favoráveis ao campesinato não devem renunciar. Além disso, o autor também destaca a legitimidade das mulheres para utilizarem diversos recursos e linguagens a fim de conquistarem apoio social e político, a exemplo da valorização das tradições e do sagrado.

Ainda que venham conquistando maior reconhecimento como sujeito social, trabalhos como o de Serrano (2015) e Álvaro (2015), apontam que os caminhos trilhados na busca por igualdade de gênero na Agroecologia são imersos em conflitos. Nesse sentido, é evidente o

reconhecimento das mesmas quanto ao papel dos movimentos sociais e outros mediadores externos na descoberta e fortalecimento de posições questionadoras do patriarcado, também em sua esfera íntima. Siliprandi (2009) afirma que em sua pesquisa, todas as camponesas com as quais trabalhou “reconhecem o papel das instituições, grupos, nos quais iniciaram a sua militância. Onde aprenderam que o seu papel no mundo não era de ‘esperar as coisas caladas’” (p.272). Nesse sentido, destacamos o relato da Jovem S.:

“Na época do curso eu entendi: “tá na hora de eu mudar”. Eu vivia uma situação de que eu não tinha minhas próprias vontades, as minhas vontades eram feitas para o meu pai, o que meu pai dissesse para fazer, eu fazia. Mesmo que eu não gostasse eu teria que fazer. E aí quando eu entrei na Residência que eu vi, eu disse: “oxe, eu tô fazendo errado. Pera aí!”. E até hoje meu pai ainda fica bravo comigo, porque ele disse que depois que eu vim morar na cidade, eu tinha me transformado. Só que ele não sabe que quem me transformou foi os movimentos, que eu passei a enxergar o que eu podia e o que eu não podia. Por que eu ficava muito indignada porque eu passava o dia em casa fazendo os serviços de casa, meu irmão, às vezes, ele fazia questão de me mandar tirar capim, não que eu achava ruim era porque eu também fazia as coisas, mas ele só via o que meu irmão fazia e não o que eu fazia. Eu achava ruim que, eu sendo mais velha do que o meu outro irmão, numa família de nove filhos eu sou a do meio, aí tinha um que era mais novo do que eu quatro anos, painho falava com ele, ele respondia meu pai e meu pai ficava quieto. Já eu, se eu fosse responder meu pai, ele faltava a hora me bater. E por que?

Mulher, né? Mulher negra, do campo e tudo mais. Aí, eu ficava só observando e depois que eu entrei na Residência eu disse: “pera aí! pera aí!”. Comecei a me empoderar e hoje a gente tem um diálogo melhor do que antes; eu aprendi a não ter medo das pessoas que antes eu tinha, tinha medo de perguntar numa sala de aula e até mesmo tinha medo de questionar um professor. Mas eu disse: “não, eu não vou ter mais medo”. Eu perdi o medo que eu tinha com meu pai, então eu não tenho mais medo com ninguém. E essa questão que a gente vê de como construir uma relação entre as pessoas mais velhas e os jovens não é fácil, mas é possível se ambos tentarem se colocar no lugar do outro. Tem que tentar.” (Jovem S., 2019)

O exemplo da Jovem S. ilustra o que a autora sintetiza sobre a lógica patriarcal que as camponesas enfrentam em suas transições agroecológicas como indivíduo:

Como mulheres enfrentaram muitos entraves, seja na família de origem, nas novas famílias que formaram, nas comunidades, no mundo institucional. A lógica patriarcal deslegitima a participação social das mulheres em espaços que não sejam os consentidos (na igreja, nas associações recreativas e filantrópicas, na família); para poder romper essas barreiras, elas tiveram que usar diferentes estratégias, que implicaram inúmeros custos, pessoais e familiares. Por isso, se consideram “lutadoras”, enquanto mulheres. Também reconhecem que ganharam muito com isso (prestígio, conhecimento, ampliação de horizontes, experiência de vida); não fogem de falar dos problemas que enfrentaram; mas, apesar deles, seus relatos não são nunca amargos, ressentidos; são sempre estimulantes, para que outras mulheres saibam como é bom se sentir seguras de si mesmas”. (SILIPRANDI, 2009).

O relato de tal jovem aponta ainda outra consonância com o trabalho da autora que constatou um duplo movimento: ao mesmo tempo em que as camponesas reivindicam a valorização e o reconhecimento de seus acúmulos históricos no trabalho doméstico e de cuidados, as mesmas passam a questionar a divisão sexual do trabalho no campo e a ideia de que tais trabalhos sejam exclusividade das mulheres.

Nesse sentido, os aportes da Economia Feminista que desvelam também em números o quanto o capital se beneficia do trabalho doméstico e de cuidados, divulga e contribui na construção de experiências populares mais coletivizantes sobre tais trabalhos (NOBRE, 2021), nos parece um caminho que os processos educativos em Agroecologia podem buscar ainda mais inspirações.

As considerações do Jovem A.K. sobre o tema, nos indicam a relevância de aprofundarmos tais debates:

“As questões de gênero no campo acabam sendo mais difíceis, ainda tem aquela ideia da mulher ajudar o marido no campo, de ajuda. Mas a mulher acaba tendo um papel tão importante, principalmente na agroecologia. Porque as mulheres acabam ficando mais em casa pra fazer os serviços domésticos, mas ela abrange todo ao redor da casa dela, ela vai criando experiência com as plantas medicinais, pequenas hortas atrás de casa, criação de animais e ela acaba construindo um quintal muito rico em experiência e diversidade. A sabedoria que as mulheres têm sobre essa questão das plantas medicinais é demais, que é mais distante dos homens. As mulheres têm mais esse entendimento porque estão no convívio direto com essa realidade.” (Jovem A.K., 2019)

O jovem toca em pontos centrais para o debate de gênero no campo da Agroecologia, quando menciona, por exemplo, a noção de que a camponesa seria uma permanente ajudante na roça. Esta invisibilidade deriva da divisão sexual do trabalho, que atribui socialmente ao “homem da casa” a coordenação e as decisões da unidade produtiva (PACHECO, 2005). Tal noção de trabalho e ajuda é articulada pela camponesa de geração anterior ao jovem:

“Quando eu entrei aqui eu não tinha conhecimento, não tinha capacitação, quando eu entrei aqui eu vou ser bem sincera, eu só sabia ser mãe, dona de casa e ainda contribuía na roça, sempre trabalhei na roça. Não vou dizer eu ajudava, porque eu trabalhava e trabalhava mesmo, sempre trabalhei.” (Dona A.B., 2019)

Dialogando com tais falas, Siliprandi compreende que:

Embora a mulher trabalhe efetivamente no conjunto de atividades da agricultura familiar: preparo do solo, plantio, colheita, criação de animais, entre outras atividades (incluindo a transformação de produtos e o artesanato), somente são reconhecidas, porém com status inferior, aquelas atividades consideradas extensão do seu papel de esposa e mãe (preparo dos alimentos, cuidados com os filhos, etc.) (SILIPRANDI, 2009, p. 119).

Os achados desta pesquisa estão em consonância com tal afirmação, à medida que foram evidenciadas pelos sujeitos principalmente as características vinculadas ao trabalho de cuidados. No entanto, as pesquisas desenvolvidas sobre a relação das mulheres e agroecologia²⁰² destacam que a adesão das mesmas à transição e ao abandono da agricultura convencional tem como um dos principais motivos a valorização e maior reconhecimento dos trabalhos que já são realizados pelas camponesas.

Quando passam a receber apoio organizativo, aumentam as possibilidades e o potencial de geração de conhecimentos possibilitados pelo aprimoramento de métodos milenares como a observação e a experimentação aliadas ao cuidado e o uso consequente de recursos naturais.

Além disso, o melhor aproveitamento do potencial dos agroecossistemas proporciona economia na renda da família, que passa a gastar menos com insumos externos, como os sujeitos desta pesquisa também apontaram como benefício da transição agroecológica, sobretudo em períodos nos quais os investimentos e os instrumentos de compra pública outrora empreendida pelo governo para a agricultura camponesa tornam-se escassos.

Outro elemento identificado neste trabalho que corrobora alguns resultados apresentados pelas pesquisas que relacionam gênero e agroecologia²⁰³, é a conclusão de que “de maneira geral, participar de experiências agroecológicas permitia a ampliação do espaço de atuação dessas mulheres, para além das suas redes de sociabilidade habituais” (SILIPRANDI, 2009, p. 122).

É evidente a participação das camponesas experientes em múltiplos espaços políticos, independente de suas gerações, conforme nos conta Dona A. sobre sua atuação:

“Aqui eu sou do Grupo de Mulheres das Margaridas, sou da coordenação do assentamento, sou diretora financeira da cooperativa. Aí, faço parte da comissão de

²⁰²A exemplo de Karam (2004), Burg (2005), Serrano (2015), Moreira, Debastiani e Barbosa (org) (2019), Siliprandi (2009), Zuluaga, Catadora-Vargas e Siliprandi (Org.) (2018).

²⁰³Idem.

sementes do sindicato. E é isso! E sou da direção do Movimento Sem Terra, né? Tem que participar, os desafios estão aí.” (Dona A., 2019)

Nossa pesquisa não ultrapassou alguns limites que consideramos como fundamentais para ainda serem identificados. Conforme nos indica Dona A., a organização de grupo de mulheres no campo, incentivada por organizações sociais, cresceram significativamente no Brasil (SILIPRANDI, 2009). Contudo, entendemos que o aprofundamento em gênero e agroecologia não pode se limitar ao trabalho com grupo de mulheres. Esta percepção exige maior qualificação dos mediadores externos e internos às comunidades quanto ao aprofundamento das causas e consequências do patriarcado como sistema. Nesta pesquisa, notamos, nos diálogos (sob pedido) “sem gravação”, uma tendência em individualizar ações de homens e mulheres que reproduziram posturas patriarcais.

Consideramos que a individualização pouco contribui para a alteração sistêmica de padrões de gênero que questionam concretamente a lógica patriarcal na organização produtiva dos agroecossistemas.

Ainda que a contribuição das mulheres como central para a construção de uma lógica da vida seja explicitada por homens e mulheres, não fora possível identificar em detalhes, quão equânime são os papéis desempenhados pelas mesmas no que se refere à gestão da propriedade, da unidade produtiva toda e excesso de tarefas a executar. Em outras palavras, o quanto as mesmas participam do planejamento e, sobretudo, das decisões sobre divisões de tarefas, para além dos quintais produtivos.

Para Alier (2011), seriam instituições comunitárias baseadas numa economia feminista ecológica que poderiam ser mediadoras no sentido de equalizar possíveis disparidades, para o que as posições negociadoras das mulheres pudessem ser mais valorizadas²⁰⁴:

Basicamente, para transformar a relação entre homens e mulheres e entre humanos e a natureza, precisamos fortalecer a posição negociadora das mulheres diante dos

²⁰⁴Exemplo pertinente desta capacidade que através da auto-organização comunitária na periferia da cidade de Campinas-SP se transforma em pacto coletivo contra a violência doméstica: “O pacto foi instituído em concordância entre as moradoras mulheres, que incluía a dona de um dos dois únicos bares existentes no local. Acordou-se que o homem que cometesse violência doméstica seria castigado: não poderia consumir bebida alcoólica nesse bar, não poderia jogar futebol no único campo que há na ocupação (...) Foi estimulada também, nas diversas reuniões e reflexões necessárias para o estabelecimento e manutenção desse pacto, a realização de “greve de sexo generalizada”, caso ocorressem episódios de agressão dentro da comunidade” (RIZATTI, 2021).

homens, e daqueles que se postam na proteção ao meio ambiente diante dos que causam sua destruição (AGARWAL, 1998, p. 85 *apud* ALIER, 2011, p.284).

O tema dos quintais produtivos também nos parece ser de suma importância para refletirmos sobre as mulheres na agroecologia. É inegável e cada vez mais evidente a contribuição das camponesas para salvaguardar a biodiversidade através dos quintais produtivos e florestais (QUARESMA, 2015). Consideramos fundamental o incentivo e manutenção de todos os espaços nos quais as mulheres são gestoras, posto que as gestões dos espaços hegemônicos de poder ainda estão bastante distantes da igualdade. Dentre estes espaços, estão os quintais.

No entanto, observamos ao longo da pesquisa, dois movimentos no campo agroecológico²⁰⁵, que ora subestimam os quintais, considerando-os menos importantes uma vez que o grande desafio atual seria “a produção agroecológica em grande escala”, ora tais quintais são superestimados, como se por si só, pudessem representar a potência da Agroecologia.

A gestão destes territórios, em especial do complexo casa-quintal, e os conhecimentos imbricados em tais processos se constituem como valiosa contribuição camponesa ao campo dos feminismos, uma vez que proporciona complexificarmos o olhar do que significa a fundo o trabalho doméstico e de cuidados. Tal contribuição passa a abordá-los não “apenas” como reprodutivos, mas como de importância central na formação da humanidade, do nosso fazimento como humanos.

Seriam estes os espaços férteis para aprimorarmos nossa capacidade de nos reconhecermos no outro, cujo maior exemplo talvez seja o contato frequente e responsável com crianças. Não seria necessário ter parido para entender o quão transformador de sua humanidade pode ser a relação com uma criança. Bastaria que nos responsabilizássemos por alguma criança de nosso convívio para ser tocado, atravessado por essa experiência.

É fundamentalmente, por isso, que todos sejam responsáveis pelos trabalhos reprodutivos, pois seriam potenciais produtores de humanidade. E nesse sentido, alguns movimentos como o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) (CALAÇA, 2018) têm nos alertado de que não podemos entregá-los por completo às mãos do Estado e para o capital,

²⁰⁵Notamos tais movimentos principalmente durante a participação no XI Congresso Brasileiro de Agroecologia, ocorrido em Sergipe, em 2019. Anotações do caderno de campo, arquivo pessoal.

ainda que a nossa pauta siga sendo garantir políticas públicas que nos amparem nos trabalhos reprodutivos.

E nesse sentido, os homens que não acompanharem essa redistribuição do trabalho, estarão cada vez mais afastados do desenvolvimento de sua própria humanidade.

Foi o trabalho de cuidados com os mais jovens que possibilitou que as mulheres camponesas, sujeitas desta pesquisa, melhor consolidassem através do exemplo, a pedagogia dos corpos vivos. Tal trabalho realizado pelas camponesas na relação intergeracional evidencia

o seu papel como criadoras/transmissoras de uma cultura camponesa, que se expressa, por um lado, nas atividades que ainda estão sob sua responsabilidade e que elas têm a função de perpetuar. Mais do que as atividades ou tarefas em si, o que está em jogo é a transmissão às novas gerações de valores e símbolos, associados à autonomia, à “dignidade camponesa” (por exemplo, com relação às questões da alimentação e da saúde) – temas sobre os quais elas podem dar testemunhos muito mais “pro-ambiente” do que os homens, em função das suas atribuições e papéis sociais atuais. Elas não atuam como meras transmissoras desses valores; são também criadoras de “novas tradições” (SILIPRANDI, 2009, p. 270).

Justamente por isso, afastamos toda forma de romantização e essencialismo com os quais habitualmente este trabalho historicamente realizado pelas camponesas é tratado socialmente.

Nossa compreensão é a de que o trabalho de cuidado, em seu sentido complexo, deve ser tomado como método. Nesse sentido, a “falta de coragem” das mulheres em derrubar um pé de caju produtivo formulado por Dona A.B.²⁰⁶ é antes de tudo, um método que mantém o fio da vida costurando os corpos vivos. Essa “falta de coragem” configura-se para nós, antes de qualquer coisa, meio de produção da vida.

Aprofundarmo-nos na noção de cuidado em seu sentido complexo como método, pode abrir brechas na Agroecologia para as mudanças nos padrões de gênero que questionem de maneira mais incisiva as formas de descuidos (e violências) que nos afastam de construirmos sociabilidades vitais em sua potencialidade ótima, a exemplo do se almeja em agroecologia para os agroecossistemas²⁰⁷.

²⁰⁶“Geralmente as mulheres não têm capacidade de olhar pra um pé de caju que tá produzindo e tem a coragem de meter o machado e derrubar, não” (Dona A.B.).

²⁰⁷Uma diferenciação comum para pensarmos sobre potencialidade e produtividade no modelo do Agronegócio e nos múltiplos modelos agroecológicos é que no primeiro, busca-se a potencialidade máxima dos recursos, enquanto nos segundos, buscamos a potencialidade ótima.

Entendemos que, no momento atual, o capital não mede esforços para recompor suas taxas de lucros. É por esse viés que observamos o aumento dos ataques aos territórios camponeses, de maneira similar como fizeram os capitalistas europeus no período da colonização. Esse é o método que utilizam. Por isso, também se reconfigura o papel das mulheres nesta conjuntura, que devem ser guardadas novamente em casa²⁰⁸ para que continuemos realizando de forma gratuita o trabalho que interessa a todos.

Compreendemos que nossa resistência ativa diante de tais desafios também deve mobilizar e articular nossos melhores métodos; o melhor que construímos de nossas capacidades científicas, de cuidados e de luta.

Na longa história do caminho agroecológico, as pistas fornecidas também nesta pesquisa nos indicam que as chaves desta articulação se encontram no cultivo de relações que possibilitem o devido reconhecimento do trabalho histórico da mulher, que já se mostrou capaz de mudar configurações de modos de produção, como as pistas nos indicam que tenha ocorrido no início da relação com o modelo colonizador.

Por isso, é tarefa histórica de nossa chamada civilização não permitir que tais chaves sejam roubadas novamente, das mulheres, de nossos companheiros empobrecidos e explorados, tampouco das demais pessoas que não se encaixam nas duas definições de gênero hegemônicas.

Através do destaque fornecido pelos sujeitos desta pesquisa, consideramos que as mulheres, essas tecelãs dos fios condutores da vida, desenvolvem em meio às contradições de seus papéis sociais um processo educativo elaborado a partir de seus exemplos vivos em escala fundamental, uma vez que estão mais presentes no ordinário destas juventudes desde antes dos mesmos assim se entenderem. Importante destacar que esta presença é a presença de corpo-vivo, ou seja, não estamos nos referindo a um tipo de presença protocolar, autoritária, tampouco, extraordinária.

É o corpo-vivo que observa, estabelece vínculos, relações, articula, cuida, projeta cenários, formula, luta. Portanto, é um corpo que “trabalha para vivermos”. A pedagogia que investigamos e formulamos de maneira relacional, questiona a lógica de “viver para ter o

²⁰⁸Recordemos do “slogan” atribuído positivamente por parte da imprensa à então “quase” primeira-dama Marcela Temer no dia seguinte à votação do Congresso Nacional que aprovou o impedimento da presidenta Dilma Rousseff em 2016. As qualidades atribuídas à Marcela foram ser “bela, recatada e do lar”. Ver: <https://veja.abril.com.br/brasil/marcela-temer-bela-recatada-e-do-lar/>. Acesso em 09/06/2021.

trabalho explorado” e incentiva o rodízio de funções sociais, para que possamos nos reconhecer no outro, em profundidade.

No entanto, ainda que reconheçamos a importância pedagógica de tal rodízio como essencial, que possibilita o desenvolvimento de novas capacidades e que experiências nos toquem, é importante destacar que apenas a inversão de papéis não nos contenta. Se é a vida em sua inteireza que está em jogo na atual conjuntura, é imprescindível uma pedagogia que nos mobilize por completo, que acione a articule todo o lastro de experiências que nos manteve vivos até aqui. E que, sobretudo, abra caminhos para que novas estratégias vitais possam emergir.

Tal pedagogia questiona a divisão sexual do trabalho no campo²⁰⁹, sendo também consonante com as correntes da Agroecologia que reconhecem o papel histórico das mulheres camponesas também como guardiãs importantes de nossa biodiversidade.

Contudo, compreendemos que o atual momento histórico nos exige que sejamos todos e todas guardiãs da diversidade das vidas, entendendo os seres-humanos como *parte* desta biodiversidade, e, portanto, defendendo também a diversidade das vidas humanas em *todas* as esferas sociais.

Que sejamos mais que corpos que privilegiam as consciências.

Sejamos todos corpos-vivos!

²⁰⁹Carecendo de atenção e aprofundamento quanto à regência da lógica cis-hetero-patriarcado, que tende a invisibilizar sujeitos estigmatizados socialmente em razão de etnia, gênero e sexualidade também no campo. Esforços nesse sentido vêm sendo realizados por movimentos sociais, a exemplo do MST, que em 2021 lançou o livro “LGBT Sem Terra: rompendo cercas e tecendo a liberdade”. Tal livro conta a história do coletivo LGBT organizado nacionalmente há 6 anos para debater a diversidade sexual e de gênero articuladas à luta pela terra. Ver: <https://mst.org.br/2021/05/14/lancamento-do-livro-lgbt-sem-terra-rompendo-cercas-e-tecendo-a-liberdade/>. Acesso em 09/06/2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo central investigar a relação entre camponeses de distintas gerações, cujos jovens são oriundos da Residência Agrária Jovem (RAJ) - PB e assumem a Agroecologia como força-síntese que nos convida a reconfigurar o metabolismo natureza e sociedade, vinculada a um projeto societário. Compreende-se essa relação como processos genuínos de Educação Popular. Para conduzir esta investigação, tivemos como pergunta orientadora: quais foram os processos educativos que inspiraram esta juventude no caminho da Agroecologia?

O desenvolvimento do trabalho foi atravessado por dois eventos que impactaram sua realização, sejam transformando nossos olhares sobre a realidade e reposicionando prioridades vitais, sejam nos impondo limites que se mostraram intransponíveis. O primeiro evento fora de ordem mais particular: a gestação e o nascimento da minha filha. O segundo evento, de ordem global: a pandemia de Covid-19.

Conviver intimamente com o pulsar da vida e o obituário pandêmico durante esta investigação fez com que o próprio sentido do trabalho se transformasse, deixando de ser apenas tarefa acadêmica no seu tempo. Desenvolvê-lo nesse contexto e chegarmos a esta etapa, às considerações finais, é para nós uma celebração às vidas e à persistência. Até aqui, conseguimos, eu e você leitor, escapar do extermínio. Mais de quinhentas e quarenta mil pessoas em nosso país, não tiveram o mesmo destino e morreram de uma doença sobre a qual os esforços políticos e científicos mundiais desenvolveram vacinas que evitariam tais mortes em tempo nunca antes visto. As maiores autoridades políticas brasileiras, com poder de execução, não fizeram parte desse grupo.

Se há algo a ser considerado em profundidade hoje em nosso país é que ficarmos vivos tornou-se um grande desafio e uma questão epocal. Nosso trabalho abordou duas categorias que se revelaram centrais do ponto de vista da preservação das vidas dos sujeitos populares: Educação Popular e Agroecologia, analisadas de maneira relacional. Concluímos que, dialeticamente, a EP empresta sua maturidade, e aponta limites a transpor, a partir de sua experiência histórica, ao passo que é “rejuvenescida” pela Agroecologia.

Destacamos como importante alerta da EP à Agroecologia a necessidade de a mesma fortalecer sua vinculação com um projeto societário libertador e afastar as tentativas de sua apropriação operadas pelas forças do capital. Destacamos como contribuição histórica da Agroecologia à EP uma não rendição aos marcos críticos cartesianos que, no limite, posicionavam a EP no fio da navalha entre romantismo e iluminismo. A alternativa crítica ancestral ao cartesianismo passa pela compreensão da humanidade como *parte* de um sistema natural, cuja vinculação o transforma cotidianamente, sem subjugar-lo.

Como uma força-síntese da complexidade dos enfrentamentos populares e sociais, a Agroecologia convida a EP a perceber novos agentes, a partir de uma janela histórica vivenciada no contexto brasileiro e latino-americano. Uma ascensão de governos mais permeáveis aos anseios populares produziu agentes, dentre os quais, o que essa pesquisa destaca: os camponeses experientes em agroecologia.

Como elementos presentes nas bases comuns de tais categorias na especificidade brasileira, destacamos: a luta pela terra e defesa de territórios, as contradições sociais, o elogio à circularidade cultural e à articulação de conhecimentos através de relações dialógicas.

Como desafio contemporâneo comum a tais campos, e indicação de aprofundamento em pesquisas futuras, sugerimos tais questões de partida: Como manteremos o diálogo vivo, nos sentidos aqui expostos, quando o elemento deletério presente com quem se busca interlocução é justamente o não-diálogo, o dogma? Se tanto a EP como a Agroecologia têm como elementos constitutivos estabelecer a relação entre a curiosidade espontânea e a curiosidade científica e interpelar a ciência sugerindo que avancemos em direção à uma ciência popular da vida, quais serão os rebatimentos nos processos educativos em tempos de massificação da “anticiência”?

Nos processos educativos que investigamos, o marco divisor do sonhar surge como potencial a ser aprofundado; a Agroecologia foi percebida por nós como potência restauradora de sonhos, estes concebidos como poder de projeção de desenhos inéditos futuros, inspirados por cosmologias que compreendem os humanos como terminais nervosos da natureza. A energia de modos de vida contra-hegemônicos se mostrou mais potente na medida em que os mais jovens adquirem perspectivas coletivas acerca dessa capacidade. A incursão nos sonhos dos sujeitos da pesquisa apontou a presença de indícios desta capacidade, ligada ao fortalecimento de suas vinculações com a terra como campo profícuo para as gerações futuras.

Além dos sonhos, investigamos as formulações próprias dos camponeses quanto aos aprendizados, desafios e sentidos da Agroecologia em suas relações intergeracionais. Concluímos que tais sínteses complexificam as elaborações próprias do campo científico, posto que a maneira como tais significados se materializam nas relações cotidianas emergem com sentidos comuns cujo significado central é a própria vida. Assim, constatamos como correlação direta a ciência como portadora de vida.

Para chegarmos a tal significado, buscamos retomar alguns dos nós arrebatados quanto a alguns aspectos sócio-históricos dos territórios de vivência de tais sujeitos, com destaque para o semiárido paraibano, especialmente os municípios de Lagoa Seca, Remígio, Casserengue e Teixeira. Concluímos que, a construção de mecanismos de autoconhecimento coletivo é imprescindível ao reencontro e preservação de nossa memória biocultural e, nesse sentido, percebemos uma lacuna quanto às raízes étnicas dos sujeitos da pesquisa, que se reconhecem como camponeses de muitas gerações, cujos sonhos indicaram que desta identidade não pretendem abrir mão.

Diferentemente da região litorânea, onde o campesinato foi submetido aos domínios dos engenhos como unidade fundamental da organização social e monocultural, produtora de extrema miséria e subjugação dos trabalhadores e trabalhadoras escravizados, a ocupação do semiárido teve predomínio da fazenda como unidade fundamental organizativa. A partir do povoamento de ribeira e da articulação de um complexo que articulava pecuária, policultura alimentar e cultivo de algodão que possibilitou o surgimento de relações de trabalho não exclusivamente pautadas na escravização, compreendemos que historicamente, a construção do sujeito social camponês desta região manteve vivas, ainda que precariamente, conexões sociometabólicas das quais os sujeitos desta pesquisa são herdeiros.

Além de concluirmos que estamos tratando de gerações de camponeses, na pesquisa identificamos tais sujeitos como experientes. Destacamos como principais elementos comuns que configuram suas experiências: comportarem-se como educadores com o povo; importarem-se menos com as performances individuais e mais com a construção de redes, inclusive de afetos; estabelecerem mediações através das quais identidades e sentimento de pertença são construídos; fomentarem e se inserirem em coletividades; possuírem paciência com os diferentes ritmos de descobertas de cada semelhante; reconhecerem-se como continuidades

de uma “previsão que vem de longe”; buscarem a unidade na diversidade; reconhecerem-se como guardiões de saberes aprendidos com seus antepassados, a exemplo do cuidado com as sementes; desenvolverem estratégias flexíveis para agregar mais sujeitos aos projetos de vida.

Entre os mais jovens, a experiência comum mais marcante destacada foi a participação no curso da RAJ-PB. Entre os camponeses, de geração anterior, fora a adesão aos pacotes da revolução verde, em especial, ao uso de agrotóxicos e ao convívio com a fome como algo ordinário entre os próximos. Assim, concluímos que essa geração anterior se tornou experiente ao criar condições para reconhecer os equívocos do mundo com seus próprios corpos, enquanto os mais jovens se tornaram experientes por terem tido condições sociais e políticas de se recusarem a isso.

Ao considerarmos que juventude é “quando ainda não é demasiado tarde”, concluímos que ser um jovem experiente informa sobre a disponibilidade de construir instrumentos para que nunca seja tarde para ninguém. Portanto, consideramos que a potência vital do diálogo entre camponeses de gerações diferentes, articulada com parceiros interessados, está em transformar mais jovens em jovens experientes.

Dialeticamente, um sistema de conhecimentos que aponte este caminho, pode devolver um pouco da juventude, no sentido de “estar disponível para se surpreender e se deixar encantar” àqueles e àquelas que tiveram esse tempo-humano roubado, por ausência de melhores condições materiais. Concluímos que quanto mais jovens camponeses se tornarem experientes nos sentidos aqui desenvolvidos, mais camponeses de gerações anteriores terão condições de deixar as janelas das juventudes abertas dentro de si.

Na mesma direção, processos de Educação Popular no caminho da Agroecologia entre camponeses experientes constroem uma Pedagogia dos Corpos-Vivos, cujos fundamentos são constituídos a partir de uma circularidade cultural. Assim, a Pedagogia dos Corpos-Vivos é a pedagogia do corpo-método partilhada, comunicada, no diálogo e na circularidade dos saberes, entre sujeitos que buscam preservar e recriar as diversas formas de expressão das vidas no caminho agroecológico.

Como sujeito social destacado pelos sujeitos da pesquisa nesta pedagogia, destacamos as mulheres, essas tecelãs dos fios condutores da vida que, não sem conflitos, devido ao papel social por elas desempenhado, melhor acompanham as juventudes em seus cotidianos,

construindo processos educativos que se dão, sobretudo, através do exemplo vivo. Nas contradições dos papéis sociais por elas ocupados, questionados e reinventados, o trabalho histórico por elas desempenhado carece de aprofundamento e reconhecimento, embora seja considerado como fundamental no campo agroecológico, como guardiãs históricas da biodiversidade.

Inspirados nos exemplos observados junto aos diferentes agentes mediadores, em especial, aos camponeses experientes de diferentes gerações que participaram desta pesquisa, sugerimos como elementos fiadores da resistência diante dos desafios societários atuais: o cuidado como método, a ciência como expressão da vida e a luta inegociável contra a necropolítica e os interesses do capital.

Fiquemos vivos!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMO, Helena W. Considerações sobre a tematização social da juventude no Brasil. In: FÁVERO, O.; SPÓSITO, M.P.; CARRANO, P.; NOVAES, R.R. (Org). **Juventude e contemporaneidade**. Brasília: Unesco/MEC/Aped, 2007.

ALIER, Joan Martinez. **O ecologismo dos pobres**: conflitos ambientais e linguagens de valoração. São Paulo: Contexto, 2007.

ALMEIDA, Mauro; CASTRO, Rodrigo Ribeiro; CUNHA, Manoela Carneiro; HAYAMA, Andrew Toshio. Vidas caixas na Jureia importam. **Comissão Arns**. São Paulo, 2020.

Disponível em:

<https://comissaoarns.org/blog/2020-07-15-vidas-cai%C3%A7aras-na-jureia-importam/>. Acesso em 03/03/2021.

ALTIERI, Miguel A. **Agroecologia**: as bases científicas da agricultura alternativa. Rio de Janeiro: PTA/Fase, 1989.

ALTIERI, Miguel. A. Agroecologia: principios y estrategias para diseñar sistemas agrarios sustentables. In: SARANDÓN, Santiago (Ed). **Agroecologia**: el camino hacia una agricultura sustentable. Buenos Aires: Ediciones Científicas Americanas, 2002.

ÁLVARO, Mirla C. Menção Honrosa: Feminismo e Liberdade no Campo: a importância do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) para a formação da consciência feminista. In: HORA, K.; REZENDE, M.; MACEDO, G.. **COLETÂNEA SOBRE ESTUDOS RURAIS E GÊNERO** - Prêmio Margarida Alves, 4ª ed. – Mulheres e Agroecologia. – Brasília : Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015.

ALVES, José Eustáquio Diniz. A crise do capital no século XXI: choque ambiental e choque marxista. **Dialética**, v. 7, 2016, p. 46.

ALVES, Daniel Cardoso. Os legados de Paulo Freire e Greta Thunberg diante de um cenário brasileiro de embates político-ideológicos. Belo Horizonte: **Temporalidades**, v. 12, n. 1, p. 797-826, 2020. Disponível em

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/19166>. Acesso em 04/01/2021.

ANDERSON, A.B.; POSEY, D.A. Reflorestamento indígena. **Ciência Hoje**, v.6, n.31, 1987.

AQUINO, Manuela. O projeto agronegócio na escola: dominação e pedagogia. In: Anakeila de Barros Stauffer; Caroline Bahniuk; Maria Cristina; Vargas Virgínia Fontes. (Org.). **Hegemonia Burguesa na Educação Pública**: problematizações no curso TEMS (EPSJV / PRONERA). 1ed.Rio de Janeiro: EPSJV, 2018, v. 1

ARAÚJO, A. E. (Org.) ; MELO, L. F. (Org.) ; SILVA, L. P. C. (Org.) . **Juventudes Camponesas: resistências, educação popular e agroecologia**. 1. ed. João Pessoa: A União, 2021. v. II. 192p .

ARAÚJO, Alexandre Eduardo; MELO, Luana; SILVA, Luana, & DA SILVA, Severino. B. Residência agrária jovem e a dimensão cultural na Agroecologia. **Cadernos Agroecológicos**, v. 13, p. 1, 2018

ARAÚJO, Lenilde. A.. A participação da Fundação Vale na educação do Maranhão. In: Anakeila de Barros Stauffer; Caroline Bahniuk; Maria Cristina; Vargas Virgínia Fontes. (Org.). **Hegemonia Burguesa na Educação Pública: problematizações no curso TEMS (EPSJV / PRONERA)**. 1ed.Rio de Janeiro: EPSJV, 2018, v. 1, p. 5-328.

ARAÚJO, Miguel Almir J. Abordagem holística na educação. **Sitientibus**, Feira de Santana, n. 21, p. 159-176, 1999.

ARAÚJO, Tânia B; BEZERRA, M.L.; MIRANDA, C.; SILVA, H. **Concepções da ruralidade contemporânea: as singularidades brasileiras**. Brasília: IICA; 2013.

ARROYO, Miguel G. **Passageiros da noite: do trabalho para a EJA: itinerários pelo direito à uma vida justa**. Editora Vozes Limitada, 2017.

BARBOSA, Lia Pinheiro; ROSSET, Peter Michael. Educação Do Campo e Pedagogia Camponesa Agroecológica Na América Latina: Aportes Da La Via Campesina e da CLOC * (A produção deste texto está inserida na pesquisa Escolas Camponesas e a Territorialização da Agroecologia” (CAPES - nº do processo: 23038.010102/2013-34). In: **Educação & Sociedade** [online]. 2017, v. 38, n. 14, pp. 705-724. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/ES0101-73302017175593>. Acesso em 20/03/2021.

BEISIEGEL, Celso Rui. Cultura do povo e Educação Popular. **A cultura do Povo**. VALLE, Edênio; QUEIROZ, José J (orgs). 4ª. Ed. São Paulo: Cortes: Instituto de Estudos Especiais, 1988.

BENJAMIN, Walter. **Imagens do pensamento/Sobre o haxixe e outras drogas: escavar e recordar**. 1ªed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 [1926].

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: **Os Pensadores**. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [1936]. P.57-74.

BEZERRA, Aída. As atividades em educação popular. In: BRANDÃO C. R. (org). **Questão Política da Educação Popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BEZERRA, Aída. Conversando com os agentes. In: **Caderno de Educação Popular**, n.3. Petrópolis: Editora Vozes/Nova, 1983.

BICALHO, Ramofly; MACEDO, Pedro Clei S.; RODRIGUES, Guilherme G.. EM DEFESA DA EDUCAÇÃO DO CAMPO: enfrentando o desmonte das políticas públicas. In: **Periferia**, v. 13, n. 1, p. 39-59, jan./abr, 2021. Disponível em:

<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/55211/37965>. Acesso em> 20/06/2021.

BLOCH, ERNST. **O Princípio Esperança**. Vol. 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro. EDUERJ: Contraponto, 2005.

BOGO, Ademar. O vigor da Mística. **Caderno de Cultura nº 2** – MST. 1ª Ed. São Paulo, Associação Nacional de Cooperação agrícola – ANCA, 2002.

BOMBARDI, Larissa Mies. **Geografia do Uso de Agrotóxicos no Brasil e Conexões com a União Europeia**. 1. ed. São Paulo: Laboratório de Geografia Agrária, v.1, 2017.

BOMBARDI, Larissa Mies. Artigo - Glifosato, a poção milagrosa das grandes colheitas no Brasil. **Exame**, Website da Revista Exame, p. 1 - 3, 01 out. 2018 a.

BOMBARDI, Larissa Mies. Artigo - Crianças são 20% dos intoxicados por agrotóxicos. **Revista Fórum**, p. 1 - 4, 10 set. 2018 b.

BOMBARDI, Larissa Mies. Artigo - O aumento do número de agrotóxicos aprovados no Brasil. **Nexo**, Website de Nexa, p. 1 - 4, 05 fev. 2019.

BOMBARDI, Larissa Mies. Intoxicação e morte por agrotóxicos no Brasil: a nova versão do capitalismo oligopolizado. **Boletim Dataluta**, v. 45, p. 1-21, 2011.

BOMBONATI, Ana C. C. **Automutilação entre Jovens e Adolescentes no âmbito de uma Escola Rural em Petrolina/PE: uma análise sociológica**. Dissertação de mestrado (Mestrado em Sociologia) Universidade Federal do Vale do São Francisco, Campus Juazeiro - BA, 2020.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação** [online]. 2002, n. 19 [Acessado 5 Abril 2021] , pp. 20-28. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003>>.

BORGES, Guilherme M.T.; CARNEIRO, Maria E.F.. O Programa Nacional da Educação na Reforma Agrária - PRONERA em “desmonte”: 20 anos de lutas e conquistas ameaçados pelo elitismo fundiário no cenário de 2016 a 2020. In: **Revista Brasileira de Educação do Campo**. Tocantinópolis, v.05, 2020. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/campo/article/view/10501/17993>. Acesso em 21/03/2021.

BOUFLEUER, José P. Gnosiológica (Situação), In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BOURDIEU, Pierre. A “juventude” é apenas uma palavra. In: BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 112-121.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Educação popular**. São Paulo: Brasiliense, 1982. Disponível em: https://apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2017/03/o_que_ed_popular.pdf. Acesso em 23/11/2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Educação alternativa na sociedade autoritária. In: **Perspectiva e dilemas da educação popular**. Introdução e organização de Vanilda Paiva. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BRANDÃO, C.R. **A pergunta a várias mãos**: a experiência da pesquisa no trabalho do educador. São Paulo: Cortez, 2003.

BRANDÃO, C. R. A pesquisa participante e a participação da pesquisa: Um olhar entre tempos e espaços a partir da América Latina. In: BRANDÃO, C. R.; STRECK, D. R. **Pesquisa participante**: o saber da partilha. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

BRANGEL, Larissa Moreira. **O tratamento lexicográfico de vocábulos de cores na perspectiva da semântica cognitiva**. Dissertação de mestrado em Teoria Linguística do Lexo, Programa de Pós Graduação em Letras, UFRGS. Porto Alegre, 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**, Brasília, DF: Senado Federal, 2020.

BRITSCHKA, Zélia Maria Nogueira. **Efeito antiinflamatório da lama negra de Peruíbe em diferentes modelos experimentais de artrite**. 2006. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BRUM, Eliane. Exaustos-e-correndo-e-dopados. **El País**, Madri, v. 4, 2016. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/04/politica/1467642464_246482.html>. Acesso em 10/05/2019.

BRUM, Eliane; GLOCK, Clara. A cidade que mata o futuro: em 2020, Altamira enfrenta um aumento avassalador de suicídios de adolescentes. **El País**, Madri, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/sociedade/2020-04-27/a-cidade-que-mata-o-futuro-em-2020-altamira-enfrenta-um-aumento-avassalador-de-suicidios-de-adolescentes.html>. Acesso em 23/03/2021.

BURG, Inês Claudete. **As mulheres agricultoras na produção agroecológica e na comercialização em feiras no sudoeste paranaense**. Florianópolis, 2005. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas) - Curso de Pós-Graduação em Agroecossistemas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

BUTTEL. F.H. Transiciones agroecológicas en el siglo XX: análisis preliminar. **Agricultura y Sociedad**, n.74, p 9-37, mar. 1994.

CALAÇA, Michela K. C. A.. Agroecologia e o protagonismo das mulheres agricultoras do campo, das águas e das florestas - diálogos a partir do MMC. In: MACHADO, Rita de Cássia Fraga; GAMA, Ailton da Silva. (Org.). **Mulheres, organização e produção agroecológica**: Floresta Nacional de Tefé. Ied.Curitiba: editora CRV, 2018, v. I, p. 139-148.

CALADO, Alder Júlio. **Educação do Campo, Agroecologia e a Luta pela Terra no Vale do Mamanguape-PB**. In: PEREIRA, Antonio A.; LEITE, Ivonaldo. João Pessoa: Idea, 2014.

CALADO, Alder. **Mudança de época**: impasses, desafios, perspectivas...Texto enviado por Correio Eletrônico em 26/05/2015, João Pessoa, 2015 (no prelo).

CALADO, Alder Júlio. **Pelas veredas libertárias da utopia: ensaios de um aprendiz**. João Pessoa: Editora Ideia, 2000.

CALDART, Roseli. Sobre Educação do Campo. In: FERNANDES, B.M. et al. **Por uma Educação do Campo**: campo, políticas públicas, educação. Brasília: INCRA/MDA: 2008.

CALDART, Roseli. **Escolas do Campo e Agroecologia**: uma agenda de trabalho com a vida e pela vida. Veranópolis – RS, 2016. (mimeo)

CALDART, Roseli. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**. São Paulo: Expressão Popular, 2004.

CALDART, Roseli. Roteiro de Exposição. **Seminário “Cultura Camponesa”**, MST-Região Sul, agosto de 2020 (no prelo).

CALVO, Daniela. Redes de cuidado. **PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion**, v. 12, n. 1, p. 121-135, 2021. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1714/1434>. Acesso em 20/05/2021.

CÂNDIDO, Antônio. Os Parceiros do Rio Bonito - Estudo sobre o caipira paulista. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1987.

CÂNDIDO, Marcia Rangel; CAMPOS, Luiz Augusto. Pandemia reduz submissões de artigos acadêmicos assinados por mulheres. **Blog DADOS, Rio de Janeiro**, v. 14, 2020.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida**. São Paulo: Editora Cultrix, 1996.

CAPORAL, Francisco Roberto. Transição Agroecológica e o papel da Extensão Rural. **Extensão Rural**, DEAER – CCR – UFSM, Santa Maria, v. 27, n. 3, p. 7-19, 2020.

CAPORAL, F. R.; DAMBROS, O. Extensão Rural Agroecológica: experiências e limites. **REDES (SANTA CRUZ DO SUL. ONLINE)**, v. 22, p. 275-297, 2017.

CAPORAL, Francisco Roberto. **Agroecologia**: uma nova ciência para apoiar a transição a agriculturas mais sustentáveis. Brasília, 2009. Disponível em:<
www.territoriosdacidadania.gov.br/o/6235009>. Acesso em: 27/08/2016.

CAPORAL, Francisco Roberto; e COSTABEBER, José Antônio. **Agroecologia e extensão rural**: Contribuições para a promoção do desenvolvimento rural sustentável. Brasília DF. MDA\ SAF\ DATER-IICA (2004).

CAPORAL, Francisco Roberto; COSTABEBER, José Antônio. Agroecologia: conceitos e princípios para a construção de estilos de Agriculturas Sustentáveis (2004). In: Caporal, F. (coord). **Extensão Rural e Agroecologia**: para um novo desenvolvimento rural, necessário e possível. Recife: Ed. do Coordenador, 2015.

CAPORAL, Francisco Roberto. Em defesa de um Plano Nacional de Transição Agroecológica: compromisso com as atuais e nosso legado para as futuras gerações. In: Sérgio Sauer, Moisés Villamil Balestro. (Org.). **Agroecologia e os desafios da transição Agroecológica**. 1ed.São Paulo: Expressão Popular, 2009, v. 1, p. 267-312.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação**. São Paulo: Cultrix, 1982.

CARA, Daniel. O programa "Escola sem Partido" quer uma escola sem educação. In: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação. (Org.). **A ideologia do movimento "Escola sem Partido"**: 20 autores desmontam o discurso. 1ed.São Paulo: Ação Educativa, 2016, v. 1, p. 43-49.

CARCAIOLI, Gabriela Furlan. **Conhecimentos ordinários, currículo e cultura**: artes de fazer no acampamento Elizabeth Teixeira. Dissertação de Mestrado. PECIM/UNICAMP, 2014.

CARDOSO, Irene M.; CUENIN, P. H. C. M. ; BOTELHO, Maria I.; SANTOS, D. S. C.; OLIVEIRA, M. L. R.. A transição para um sistema agroalimentar mais sustentável: o papel da Agroecologia e suas mudanças epistemológicas. **Revista Brasileira de Agroecologia** (Online), v. 14, p. 22-34, 2019.

CARMO, Jefferson Carriello do. Possíveis contribuições de Edward Palmer Thompson para a História da Educação. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 27, p. 9-27, set. 2007.

CARNEIRO, Fernando Ferreira et al (Org.). **Dossiê ABRASCO**: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde. Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular, 2015.

CARNEIRO, M. J.; O ideal urbano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. In: TEIXEIRA da SILVA, F.C.; SANTOS, R.; COSTA, L.F. (Org.) **Mundo rural e política**: ensaios interdisciplinares. Rio de Janeiro: Edur/Mauad, 2010. p. 61-94.

CARVALHO, Juliano Loureiro de. **Formação territorial da mata paraibana, 1750-1808**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (área de concentração conservação e restauro) como requisito parcial para a obtenção do título de mestre. Salvador: UFBA, 2008.

CASTILLO, Alfonso; LATAPÍ, Pablo. Educação não-formal de Adultos da América Latina: situação atual e perspectivas. In: Werthein, Jorge (Org.) **Educação de adultos na América Latina**. Campinas: Papirus, 1985.

CASTRO, B.; CHAGURI, M. Um tempo só para si: gênero, pandemia e uma política científica feminista. **Blog DADOS, Rio de Janeiro**, v. 22, 2020.

CASTRO, Elisa. G. Os jovens estão indo embora? Relações de hierarquia e disputa nas construções da categoria juventude rural. In: COSTA, S.; SANGMEISTER, H.; STECKBAUER, S. (Org.). **O Brasil na América Latina: interações, percepções, interdependências**. São Paulo: Annablume, 2008. p. 311-336.

CASTRO, Elisa. G. Juventude. In: ALMEIDA, H.B. de.; SZWAKO, J. (Org). **Diferenças, igualdades**. São Paulo: Berlendis e Vertecchia, 2009. p. 194-226.

CASTRO, Elisa G. Juventude do Campo. In: CALDART, Roseli Salete; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica da Saúde Joaquim Venâncio, São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 437-444.

CASTRO, Josué de. **Homens e Caranguejos**. São Paulo: Brasiliense, 1967.

CASTRO, Josué de. **Geografia da Fome** (o dilema brasileiro: pão ou aço). 10ª Ed. Rio de Janeiro: Antares Achiamé, 1980.

CAVALCANTI PEQUENO, Arilu. **Fazer-se sujeito nos meios populares: motivos e móveis para a tessitura dos fios de uma existência**. 2021. 232 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021.

CBA. Congresso Brasileiro de Agroecologia. XI ed. In: **XI CBA – Terreiro da Inovação Camponesa; vem terreirar com a gente!!!**. Sergipe, 2019. Disponível em: <https://agroecologia.org.br/2019/10/25/terreiro-da-inovacao-camponesa-vem-junto-terreirar-com-a-gente/>. Acesso em 12/01/2021.

CHÃ, Ana Manuela de Jesus. **Agronegócio e indústria cultural: estratégias das empresas para a construção da hegemonia**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

CHALO, Guilherme. Para uma pandemia, uma resposta global?, **Revista Continentes** (UFRRJ), ano 9, n. 16, p. 486-492, 2020.

CHAUÍ, Marilena, S.. Sobre a classe média. In: Luís Fernando de Oliveira Saraiva; Belinda Mandelbaum. (Org.). **Família, contemporaneidade e conservadorismo**. 1ed. São Paulo: Benjamin Editorial, 2017, v. , p. 61-82.

CORRÊA, Mariza. **História da Antropologia no Brasil**. Campinas: Ed Unicamp, 1987.

COUTO, Mia. Quebrar armadilhas. In: COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 95-106

COSTA, José Jonas Duarte. A Agroecologia no Semiárido Brasileiro. In: **Curso Básico de Educação em Agroecologia da Região Nordeste**. I Turma: Paulo Kageyama. MST; Escola Popular de Agroecologia e Agrofloresta Egídio Brunetto (orgs). São Paulo: Secretaria Nacional do MST, 2016.

COSTA, Luana. Da extensão à emancipação: um recorte a partir da prática de jovens camponeses na Paraíba. **Anais do II Seminário Nacional de Educação em Agroecologia/UFRRJ**. Rio de Janeiro, 2016. No prelo.

DA SILVA, Nivaldo Correia. Hegemonia, Estado e Sociedade em Gramsci. **Revista Saber Acadêmico 12**: Junho, 2011. Disponível em: <http://www.uniesp.provisorio.ws/revista/revista12/pdf/artigos/07.pdf>. Acesso em 23/11/2020.

DANTAS, André; PRONKO, Marcela. Estado e dominação burguesa: revisitando alguns conceitos. In: Anakeila de Barros Stauffer; Caroline Bahniuk; Maria Cristina Vargas; Virginia Fontes. (Org.). **Hegemonia burguesa na educação pública**: problematizações no curso TEMS (EPSJV/Pronera). 1ed. Rio de Janeiro: EPSJV, 2018, v. 1.

DAUER, Gabriel R.. A resistência das Mães da Praça de Maio durante a Copa do Mundo de 1978. **Projeto Alterama**, 2018. Disponível em: <https://projetoalterama.wordpress.com/2018/07/19/a-resistencia-das-maes-da-praca-de-maio-durante-a-copa-do-mundo-de-1978/>. Acesso em 27/02/2021.

DAUER, Gabriel R.. A única esperança? As Mães da Praça de Maio e a embaixada dos Estados Unidos em Buenos Aires na busca dos desaparecidos da ditadura civil-militar argentina (1976-1983). **MONÇÕES: REVISTA DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS DA UFGD**, v. 7, p. 218-249, 2018.

DAVIS, Mike. **O monstro bate à nossa porta**: a ameaça global da gripe aviária, São Paulo, Record, 2006.

DAVIS, Mike. “Não vivemos em uma pandemia, mas em uma era de pandemias”. Entrevista com Mike Davis. Entrevistadora: Josefina L. Martínez. **IHU notícias**, São Leopoldo, 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/601135-nao-vivemos-em-uma-pandemia-mas-em-uma-era-de-pandemias-entrevista-com-mike-davis>. Acesso em: 22 jul. 2020.

DAVIS, Mike. O coronavírus e a luta de classes: o monstro bate à nossa porta. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2020/03/16/mike-davis-o-coronavirus-e-a-luta-de-classes-o-monstro-bate-a-nossa-porta/> Acesso em 31 de março de 2020.

DE LIMA ARAUJO, Ronaldo Marcos; COELHO, Sandy Caroline Seabra. Exclusão ou inclusão marginal?. **Revista Exitus**, v. 8, n. 2, p. 410-415, 2018.

DELGADO, Guilherme C. **Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio: mudanças cíclicas em meio século (1965-2012)**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

DELGADO, Guilherme C. Economia do agronegócio (Anos 2000) como Pacto do Poder com os Donos da Terra. **Reforma Agrária**, Campinas, ed especial, p.61-68, jul, 2013. Fascículo especial “Agronegócio e Realidade Agrária no Brasil”. Disponível em <https://agroecologia.org.br/wp-content/uploads/2013/10/revista-abra-agronegocio-e-realidade-ag-aria-no-brasil.pdf>. Acesso em: 21/03/2021.

DEPIERI, A. A. L.. A ABAG como partido da classe dominante e a formação para o consenso. In: Anakeila de Barros Stauffer; Caroline Bahniuk; Maria Cristina Vargas; Virginia Fontes. (Org.). **Hegemonia burguesa na educação pública: problematizações no curso TEMS (EPSJV/Pronea)**. 1ed. Rio de Janeiro: EPSJV, 2018, v. 1, p. 99-132.

DINIZ, Sheyla Castro. Clube da Esquina: mineiridade, romantismo e resistência cultural nos anos 1960. **Per Musi**. Belo Horizonte: UFMG, 2017, p.1-27.

DO AMARAL DORNELES, Malvina. Saturação. **Educação & Realidade**, v. 36, n. 2.

DREBES, Laila Mayara; WIZNIEWSKY, José Geraldo. Agroecologia e juventude: um possível campo de investigação científica em ascensão. **Revista Monografias Ambientais**, v. 14, n. 1, p. 26-36, 2015.

EFREM FILHO, Roberto. **Paulo Freire e as armadilhas da hegemonia**. Agência Carta Maior, São Paulo - SP, 11 ago. 2008.

EMIL, Luana Rosado. Além de manejar um cutelo, aprendi afrocentricidade no terreiro de Batuque. **Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia**, v. 3, n. 3, 2017.

FARIA, Andréa. A. C. **A educação que constrói a agroecologia no Brasil: trajetórias de um vínculo histórico**. 2017. 206 f. Tese (Doutorado em Educação) - Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

FERNANDES, João Azevedo. Violência e mestiçagem: a origem da família brasileira na obra de Darcy Ribeiro. **Revista Antropológicas**, v. 15, n. 1, 2011.

FERNANDES, Florestan. A educação numa sociedade tribal. PEREIRA, Luiz e FORACCHI. **Educação e sociedade: leituras de sociologia da educação**. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1964.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1975.

FERREIRA, Ana Paula; MOREIRA, Sarah Luiza; SILIPRANDI, Emma. Reivindicando o valor das Mulheres na Agroecologia. Cadernos de Agroecologia –ISSN 2236-7934 -**Anais do XI Congresso Brasileiro de Agroecologia**, São Cristóvão, Sergipe -v. 15, no 2, 2020.

FIORI, Ernani Maria. Aprender a dizer a sua palavra. In: **Pedagogia do Oprimido**. 26a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FISHER, Nilton B.; LOUSADA, Vinícius L.; Saber (erudito/saber popular/ saber de experiência). In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 422-423.

FLITNER, A. Os problemas sociológicos nas primeiras pesquisas sobre juventude. In: BRITTO, S. (org). **Sociologia da juventude**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. V.1: Da Europa de Marx à América Latina de hoje, p. 37-67.

FOSTER, J. B. **La ecología de Marx**: materialismo y naturaleza. Tradução Carmen González. Barcelona: El Viejo Topo, 2004.

FOSTER, J. B. Marxismo e Ecologia: fontes comuns de uma Grande Transição. **Lutas Sociais**, v. 19, n. 35, p. 81–97, 2015.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou Comunicação?** 8a ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 26a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. **A Importância do ato de ler**. São Paulo: Cortez, 1985.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau**. 2a edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 22ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. **Por uma pedagogia da pergunta**. Editora Paz e Terra, 1998.

FREIRE, Paulo. **Política e Educação**: ensaios. (Coleção questões de nossa época; v.23). São Paulo: Cortez, 1993.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREIRE, Paulo. **Professora, sim; tia, não**: cartas a quem ousa ensinar. São Paulo: Olho D'Água, 1993b.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **Sobre educação: diálogos**. Volume I. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

FREITAS, Marcos Cezar de. **História, Antropologia e a Pesquisa Educacional: itinerários intelectuais**. 2ed. São Paulo: Cortez, 2001.

FRIGOTTO, Gaudêncio. Prefácio. In Anakeila Stauffer; Caroline Bahniuk; Maria Cristina Vargas; Virginia Fontes. (Org.). **Hegemonia burguesa na Educação Pública**. 1ed. Rio de Janeiro: EPSJV/FIOCRUZ, 2018, v. 1.

FURTADO, Celso. **O plano trienal e o ministério do planejamento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

GALLI, Ernesto Ferreira. **O diálogo em Paulo Freire: uma análise a partir da Pedagogia do Oprimido e da Pedagogia da Esperança**. (Dissertação de Mestrado) 176 fls. Centro de Educação e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Educação. São Carlos-SP: Universidade Federal de São Carlos, 2015.

GEORGE, Susan. **O mercado da fome: as verdadeiras razões da fome no mundo**. São Paulo: Paz e Terra, 1978.

GERMANO, Marcelo Gomes. **Uma nova ciência para um novo senso comum**. EDUEPB, Campina Grande, 2011.

GIANNOTTI, J. A. **Certa herança marxista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GLIESSMAN, S. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2000.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Doutrina das cores**. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2018.

GONÇALVES, Luiz Gonzaga. **Observação Leiga e Educação Popular: curiosidade e cientificidade pelas vias do paradigma indiciário**. 1ª. ed. Santa Rita: SEDIC, 2019 a.

GONÇALVES, Luiz Gonzaga. **Os saberes esquecidos desafiam uma tradição cultural da docência**, 2019, (trabalho não dado ao público).

GONÇALVES, Luiz Gonzaga. A educação de adultos e a arte de pensar por alternativa. In: **Observação Leiga e Educação Popular: curiosidade e cientificidade pelas vias do paradigma indiciário**. 1ª. ed. Santa Rita: SEDIC, 2019 b.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 2 ed., 1978.

GRAZIANO DA SILVA, J. **A nova dinâmica da agricultura brasileira**. Campinas: Unicamp, 1996.

GUARESHI, Pedrinho; FREITAS, Cristiane F. Unidade na Diversidade.). In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 474-476.

GUHUR, Dominique M. P.; TONÁ, Nilciney. Agroecologia. In: CALDART, Roseli Salete; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica da Saúde Joaquim Venâncio, São Paulo: Expressão Popular, 2012. P.57-65.

GUIMARÃES, Alberto Passos. **Quatro Séculos de Latifúndio**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

GUZMÁN CASADO, G.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M.; SEVILLA GUZMÁN, E. (Orgs.). **Introducción a la Agroecología como desarrollo rural sostenible**. Madrid: Mundi-Prensa, 2000.

GREENPEACE. **Eating up the Amazon** (relatório), abr, 2006.

GREINER, Christine; KATZ, Helena. A natureza cultural do corpo. **Lições de dança**, v. 3, n. 1, p. 77-102, 2001.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HANNOUN, Hubert. **Educação: certezas e apostas**. UNESP, 1998.

HOLLIDAY, Oscar. **Para sistematizar experiências**. João Pessoa, Editora Universitária -UFPB, 1996. Disponível em: <
http://www.mma.gov.br/estruturas/168/_publicacao/168_publicacao30012009115508.pdf>.

HORTA, Fernando. **O Brasil que Voltou** (no prelo). 2019.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em 30/10/2020.

ISA, Instituto Socioambiental. Caixas buscam na Justiça direito à reconstrução de casa na Jureia (SP). **ISA**. São Paulo, 2021. Disponível em:
<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/caixas-buscam-na-justica-direito-a-reconstrucao-de-casa-na-jureia-sp>. Acesso em 30/03/2021.

KARAM, Karen. A mulher na agricultura orgânica e em novas ruralidades. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.12, n.1, p.303-320, jan./abr. 2004.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOROL, Claudia. **Pedagogía de la resistencia y de las emancipaciones**. Buenos Aires, Argentina, 2006, p. 199-221. Disponível em: <
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cece/Claudia%20Korol.pdf>>. Último acesso: 08/08/2016.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. “Somos índios, resistimos há 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vão resistir”. Entrevistadora: Cristiana Martins. **Expresso**. Oeira, Portugal, 2018. Disponível em:
https://leitor.expresso.pt/diario/quinta-1303/html/caderno1/temas-principais/03_entrevista-indio-brasileiro--christiana-. Acesso em 07/01/2021.

LAMOSA, Rodrigo. A Hegemonia do Agronegócio: o capital vai à escola e forma seus novos intelectuais. In: **VI Encontro da Rede de Estudos Rurais**, 2014, Campinas. VI Encontro da Rede de Estudos Rurais. Campinas: Rede de Estudos Rurais, 2014. v. 1. p. 1-533. Disponível em: < http://www.redesrurais.org.br/6encontro/trabalhos/Trabalho_167.pdf>. Acesso em 12/03/2021.

LAMOSA, Rodrigo. **Educação e agronegócio: a nova ofensiva nas escolas públicas**. Curitiba: Appris, 2016.

LEHER, Roberto. Movimentos Sociais, padrão de acumulação e crise da universidade. In **Anais da 37ª Reunião Científica da ANPED**. Florianópolis, 2015. Disponível em: <
<http://www.anped.org.br/sites/default/files/trabalho-de-roberto-leher-para-o-gt11.pdf>>. Último acesso em 15/08/2016.

LEHER, Roberto; SILVA, Simone. **A universidade sob céu de chumbo: a heteronomia instituída pela ditadura empresarial-militar**. In: Universidade e Sociedade. Ano XXIII, n. 54. Brasília: Sindicato Nacional dos Docentes das Instituições de Ensino Superior, 2014.

LEHER, Roberto; EVANGELISTA, Olinda. Todos pela educação e o episódio Costin no MEC: a pedagogia do capital em ação na política educacional brasileira. In: **Trabalho Necessário**. Niterói, RJ, Ano 10, nº 15/2012.

LEHER, Roberto. Marxismo, educação e politécnica. In: Anakeila Stauffer; Caroline Bahniuk; Maria Cristina Vargas; Virginia Fontes. (Org.). **Hegemonia burguesa na Educação Pública**. 1ed. Rio de Janeiro: EPSJV/FIOCRUZ, 2018, v. 1, p. 53-72.

LIMA, Vinício A. **Mídia teoria e política**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

LOPES, Lucca Vichl. **Inclusões digitais em uma área rural**: uma etnografia de jovens e computadores. Dissertação de mestrado, UNICAMP, Campinas, 2015.

LOPES, Frederico A.; ARANHA, Antônia V.S.. Pedagogia da Utopia: um diálogo entre Paulo Freire e Ernst Bloch. **Movimento- Revista de Educação**. Niterói, ano 4, n. 7, p. 133-158, jul/dez, 2017.

LOVISOLO, Hugo. **Educação Popular**: Maioridade e Conciliação. (Coleção Cidadania). Salvador: UFBA/Empresa Gráfica da Bahia, 1990.

LÖWY, Michael. Ecosocialismo e planejamento democrático. Campinas, **Crítica Marxista**, n.28, p.35-50, 2009.

MAFFESOLI. M. **Elogio da Razão Sensível**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

MALVEZZI, Roberto. **Semi-árido. Uma Visão Holística**—Brasília: Confea, 2007.

MANACORDA, Mario Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna**. Campinas: Alínea, 2010. 2a ed.

MARTINS, José de Souza. Reflexão crítica sobre o tema da “exclusão social”. In: **A sociedade vista do abismo**: novos estudos sobre exclusão, pobreza, classes sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MARTINS, André Silva; NEVES, Lúcia Maria Wanderley. Pedagogia do Capital. In: CALDART, Roseli Salete; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica da Saúde Joaquim Venâncio, São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 540-544.

MARTINS, André Silva e NEVES, Lúcia Maria Wanderley. A nova pedagogia da hegemonia e a formação/atuação de seus intelectuais orgânicos. In: NEVES, Lúcia Maria Wanderley (Org.). **A direita para o social e esquerda para o capital**: intelectuais da nova pedagogia da hegemonia no Brasil. São Paulo: Xamã, 2010. p. 23-38.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MATURANA, H. “Fenomenología del Conocer”, in **Revista de Tecnología Educativa**, Departamento de Asuntos Educativos OEA, 8(3/4), 1983, pp. 228-52.

MATURANA, H. & VARELLA, F. **A árvore do Conhecimento**. A base Biológica do entendimento humano. Campinas Psy II, 2002.

MATURANA, H. R. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MAZALLA NETO, Wilon. **Agroecologia e Movimentos Sociais**: entre o debate teórico e sua construção pelos agricultores camponeses. Tese de Doutorado em Engenharia Agrícola. Universidade Estadual de Campinas, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: Biopoder, soberania, estado de exceção política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MEDEIROS, Evandro. Rede Epistêmica de Educação do Campo na Amazônia: Sujeitos Coletivos em Movimento por uma Política e Pedagogia do Inédito Viável no Sudeste do Pará. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Educação, UFPB. João Pessoa, 2021.

MELLO, Adilson da Silva; SILVA JÚNIOR, Otávio Cândido da. Uma leitura da “Circularidade” entre culturas em Carlo Ginzburg. In: **Janus**, ano 3, n.4. Lorena, 2006. p.141-150.

MELLO, Marco. **Pesquisa Participante e Educação Popular**: Da Intenção ao Gesto. Porto Alegre: Editora Ísis; Diálogo-Pesquisa e Assessoria em Educação Popular; IPPOA - Instituto Popular Porto Alegre, 2005.

MELO, Adriana. Os organismos internacionais na condução de um novo bloco histórico. In: NEVES, Lúcia Maria Wanderley (Org.). **A nova pedagogia da hegemonia**: estratégias do capital para educar o consenso. São Paulo: Xamã, 2005. p. 69-82.

MELO, Rúrion. **Crítica e contradição**: qual herança marxista?. Novos estudos CEBRAP [online]. 2011, n. 90 [Acessado 07/01/2021] , pp. 21-32. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000200003>>.

MELO NETO, José Francisco. **Educação Popular**: enunciados teóricos, vol.3. João Pessoa: CCTA, 2015.

MELO NETO, José Francisco. **Educação Popular e Experiência** (Apresentação de Trabalho/Comunicação. 33ª. Reunião Anual da ANPED), 2010, Caxambu-MG.

_____. Educação Popular: sistema de teorias intercomunicantes. In: A. da S. ROSAS; J.F. de MELO NETO (orgs.), **Educação Popular**: enunciados teóricos. 2008. João Pessoa, Editora Universitária, vol. 2, p. 15-33

MITIDIERO JUNIOR, M. A.; COSME, C. M. . Os governos federais do PSDB e PT, a luta pela terra e os assentamentos rurais no Brasil. In: Fabiano Coelho; Rodrigo Simão Camacho. (Org.). **O Campo no Brasil Contemporâneo**: do governo FHC aos governos Petistas (Protagonistas da/na Luta pela Terra/Território e das Políticas Públicas) Vol. II. 1ed.Curitiba: CRV, 2018, v. 2.

MOLINA, Monica Castagna; SANTOS, Clarice Aparecida dos; BRITO, Márcia Mariana Bittencourt. O Proneza e a produção do conhecimento na formação de educadores e nas ciências agrárias: teoria e prática no enfrentamento ao bolsonarismo. **Revista Eletrônica De Educação**. SÃO CARLOS, v. 14, p. 4539138, 2020.

MOLINA, Rosane K. Experiência. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 211-212.

MONSANTO. Mundo Melhor. In: **YOUTUBE**, Vídeo (1m01s). [2003]. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=7y4EnsSW814>. Acesso em 22/02/2021.

MONTEIRO, Denis. Agroecossistemas. In: CALDART, Roseli Salete; PEREIRA, Isabel Brasil; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (Orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica da Saúde Joaquim Venâncio, São Paulo: Expressão Popular, 2012. p.65-71.

MORAES, M. C. M.; MÜLLER, R. G. História e experiência: contribuições de E. P. Thompson à pesquisa em educação. **Perspectiva**, Florianópolis, NUP/CED/ Editora da UFSC, v. 21, n.2, jul./dez. 2003.

MOREIRA, Emília. R. F; TARGINO, Ivan. SEMIÁRIDO PARAIBANO E A QUESTÃO AGRÁRIA: MUDANÇAS E PERSPECTIVAS. **Boletim DATALUTA**, v. 105, p. 2-8, 2016.

MOREIRA, Emília de Rodat Fernandes. **Evolução do processo de ocupação do espaço agrário paraibano**. In.: Textos UFPB / NDIHR Nº 24 set/1990. Disponível em: http://www.ndihr.ufpb.br/programa/processo_de_ocupacao.html. Acesso em 09/08/2020.

MOREIRA, Ruy. Campo e cidade no Brasil contemporâneo. In: **Interface das representações urbanas em tempos de globalização**, 2005, Bauru. Anais do Seminário Internacional Interfaces das representações urbanas em tempos de globalização. Bauru: SESC-Bauru, 2005. v. 1. p. 00-00. Disponível em <http://quimerasgeograficas.blogspot.com/2010/02/campo-e-cidade-no-brasil-contemporaneo.html> l <Acesso em 10/06/2019>.

MOREIRA, Ruy. Da Partilha Territorial ao Bioespaço e biopoder (Sobre a atualidade da teoria clássica do imperialismo). In: José Borzacchiello da Silva. (Org.). **Panorama da Geografia Brasileira**. 1a.ed.São Paulo: Annablume/ANPEGE, 2006, v. 2, p. 215-241.

MOREIRA, RUI. **A Formação Espacial Brasileira**: Contribuição Crítica aos Fundamentos Espaciais Da Geografia Do Brasil. Rio De Janeiro: Consequência, 2014.

MOREIRA, S. L. S.; Debastiani, A. P. (Org.); BARBOSA, E. (Org.). **Mulheres que florescem no Semiárido Nordestino**. 1. ed. Salvador: Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola, 2019. v. 1. 107p.

MORIN, Edgar. **O Método 6**. Ética. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. **O paradigma perdido: a natureza humana**. 5ª ed. Portugal: Publicações Europa-América. 1973.

MORIN, Edgar. **O método I – A natureza da natureza**. 2. ed. Portugal: Publicações Europa-América. 1977.

MOURA, Luiz. Henrique. G.. Ciência e agronegócio: controle capitalista da pesquisa agropecuária nacional. In: Roseli Salete Caldart; Paulo Alentejano. (Org.). **MST: Universidade e pesquisa**. 1ed.São Paulo: Expressão Popular, 2014, v. , p. 77-108.

MULANJI, Kota. Kota Mulanji e a luta pela soberania alimentar e nutricional dos povos de matriz africana. In: **Observatório De Territórios Sustentáveis E Saudáveis Da Bocaina – OTSS**. Paraty, 2020. Disponível em: <https://www.otss.org.br/post/kota-mulanji-e-a-luta-pela-soberania-alimentar-e-nutricional-dos-povos-de-matriz-africana>. Acesso em: 04/07/2020.

MST, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. **Alimentação Saudável: um direito de todos!** Jornada Cultural. Boletim da Educação n. 13, São Paulo, 2015.

MST, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Sem Terra realizam 1º Fórum de Assentamentos do Sertão da Paraíba. In: **MST** (online), 2012. Disponível em: <https://mst.org.br/2012/10/31/sem-terra-realizam-1o-forum-dos-assentamentos-do-sertao-da-paraba/>. Acesso em: 25/04/2021.

NASCIMENTO JR, Francisco C.. A Formação Espacial Brasileira: contribuição crítica aos fundamentos espaciais da Geografia do Brasil (Resenha de livro). In: **Revista de Geografia**, v.33, n.2. Recife, 2016.

NAVARRO, E. A. **Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos**. 3ª edição. São Paulo. Global. 2005. p. 86

NEME, Salete; BELTRÃO Maria da Conceição. Tupinamba, franceses e portugueses no Rio de Janeiro do Sec. XVI. In **Revista de Arqueologia** v.7. n.1. São Paulo, 1993.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NEVES, Lúcia Maria Wanderley (Org.). **A nova pedagogia da hegemonia** – estratégias do capital para educar o consenso. São Paulo: Xamã, 2005.

NOBRE, Miriam (Org). **Um meio tempo preparando outro tempo**: cuidados, produção de alimentos e organização de mulheres agroecológicas na pandemia. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista, 2021.

NOVAES, Regina. C. R. Juventude, Cultura e Ativismos: Trânsitos Geracionais. In: Almeida, TS de; Bega, M.T. S.; Faria Jr, W.J.B.; Kesting, V.T.; ; Pacheco, C.S.; Pessoa, K. (Org.). **América Latina hoje**: rupturas e continuidades. 1ed.Curitiba: Instituto Memória Centro de Estudos da Contemporaneidade., 2020, v. 1, p. 393-420.

NOVAES, Regina C. R. Conectados globalmente, coletivos juvenis agem na realidade de seus territórios. Entrevista com Regina Novaes. Entrevistador: João Vitor Santos. In: **IHU**. Instituto Humano Unisinos, 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/589351-conectados-globalmente-coletivos-juvenis-agem-na-realidade-de-seus-territorios-entrevista-especial-com-regina-novaes>. Acesso em 21/09/2020.

OIT, Internacional Labour Organization. “Waiting inCorrentes: Forecd labour in Brazil”, **World of Labour Magazine**, n 50, 2004.

OLIVEIRA, Carlos Estevão. O ossuário da "Gruta-do-Padre" em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. In: **Boletim do Museu Nacional XIV-XVII (1938-1941)**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942, p. 151-184.. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aestevao-1942-ossuario/estevao_1942_ossuario.pdf. Acesso em 22/03/2021.

PACHECO, Maria Emília Lisboa. Construindo um diálogo: feminismo e agroecologia (entrevista).In: **Proposta**. Rio de Janeiro, ano 28/29, n. 103/104, dez./mar. 2005.

PAULA, E. A. **(Des)envolvimento insustentável na Amazônia Ocidental**: dos missionários do progresso aos mercadores da natureza. Rio Branco: EDUFAC, 2013a.

PAULA, E. A. **Capitalismo verde e transgressões**: Amazônia no espelho de Caliban. Dourados/MS: UFGD, 2013b.

PAVAN RODRIGUES, Tessy, P.P.; SPINELLI, L. G. ; RODRIGUES, C. ; NUNES, I. . Notas de campo sobre os princípios da Educação Popular e Tecnologia Social: para além das boas intenções da Economia Solidária. In: ITCP/Unicamp. (Org.). **Coletiva II**. 1ed.Campinas: Instituto de Economia, 2013, v. 2, p. 185-208.

PAVAN RODRIGUES, Tessy. “**Nóis é terrívi, se nóis fala, nóis faz**”: o acampamento Elizabeth Teixeira em Limeira-SP e a construção da escola como espaço público de

auto-organização e educação popular. Dissertação de mestrado. Programa de Pós Graduação em Educação- UFPB. João Pessoa, 2016.

PELOSO, Ranulfo. **Trabalho de Base** (Seleção de roteiros organizados pelo Cepis). São Paulo: Expressão Popular, 2012.

PEREIRA, Carla Patrícia de Araújo. **A cor como espelho da sociedade e da cultura**. Tese (Doutorado em Design e Arquitetura) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

PETERSEN, Paulo; DIAS, Ailton. (Org). **Construção do conhecimento agroecológico: novos papéis, novas identidades**. Rio de Janeiro: Gráfica Popular, 2007.

PETERSEN, Paulo. Agroecologia: um antídoto contra a amnésia biocultural. In TOLEDO, Victor; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. Expressão Popular, São Paulo, 2015.

PETERSEN, Paulo. Entrevista de Paulo Petersen sobre o Terreiro. In: **XI CBA – Terreiro da Inovação Camponesa; vem terreirar com a gente!!!**. Sergipe, 2019. Disponível em: <https://agroecologia.org.br/2019/10/25/terreiro-da-inovacao-camponesa-vem-junto-terreirar-com-a-gente/>. Acesso em 12/01/2021.

PIRES, Maria. Idalina. C. Guerra dos Bárbaros - 4 de agosto de 1699. In: Circe Bittencourt. (Org.). **Dicionário de datas históricas do Brasil**. 1ed.São Paulo: Contexto, 2007, v. , p. 10-303.

PIZETTA, J. Adelar. Educação Popular e Movimentos Sociais: elementos para um diálogo. In: **IX Colóquio Internacional Paulo Freire: Educação e Justiça Social**, 2016, Recife. IX Colóquio Internacional Paulo Freire: educação e justiça social. Recife, 2016

POMPEIA, Caio. **Formação Política do Agronegócio**. São Paulo: Elefante, 2021.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. **A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

POUPART, Jean. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Tradução: Ana Cristina Nasser. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

PRADO JÚNIOR, Caio. Nova contribuição para a análise da questão agrária no Brasil [1962], In: Prado Júnior, C. **Questão Agrária**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

PRIGOGINE, I. Entrevista. In. PASSIS-PASTERNAK, G. (Entrevistas) **Do caos à inteligência artificial: quando os cientistas se interrogam**. Trad. Luiz Paulo Rouanet, São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

PUPO, Marcelo, V.A. **Por uma Ciência Popular da Vida: Educação do Campo, Agroecologia e Tradição Biocultural**. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação Multiunidades em Ensino de Ciências e Matemática. UNICAMP, Campinas, 2018.

PUREZA, Fernando. A história vista desde baixo. In: **Jacobin Brasil**, 2020. Disponível em: <https://jacobin.com.br/2020/08/a-historia-vista-desde-baixo/>. Acesso em: 02/02/2021.

QUARESMA, Amanda P. Mulheres e Quintais Florestais: a “ajuda invisível” aos olhos que garante a reprodução da agricultura familiar camponesa amazônica. In: HORA, K.; REZENDE, M.; MACEDO, G.. **COLETÂNEA SOBRE ESTUDOS RURAIS E GÊNERO** - Prêmio Margarida Alves, 4ª ed. – Mulheres e Agroecologia. – Brasília : Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015.

REGO, Walquíria. G.D. L.. Liberdade, Dinheiro e Autonomia - O Caso Bolsa Família. **Política & Trabalho** (UFPB. Impresso), v. 38, p. 21-42, 2013.

REGO, W. G.D. L.; PINZANI, A.. **Vozes do Bolsa Família: Autonomia, Dinheiro e Cidadania**.. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

REZENDE, Janaína Ribeiro de. A medicalização da infância: construção da hegemonia do capital na educação. In: Stauffer, Anakeila de Barros; Bahniuk, Caroline; Vargas, Maria Cristina; Fontes, Virginia. (Org.). **Hegemonia burguesa na educação pública: problematizações no curso TEMS (EPSJV/Pronera)**. 1ed.Rio de Janeiro: EPSJV, 2018, v. , p. 253-308.

RIBEIRO, Dionara. S.. A Educação do Campo e a pedagogia do agronegócio. In: Anakeila de Barros Stauffer; Caroline Bahniuk; Maria Cristina Vargas; Virgínia Fontes. (Org.). **Hegemonia burguesa na educação pública: Problematizações no curso TEMS (EPSJV/Pronera)**. 1ed.Rio de Janeiro: EPSJV, 2018, v. 1, p. 159-202

RIBEIRO, Elizabete da Costa; CARVALHO, José Antônio de. A era da técnica e a catástrofe ecológica sob a perspectiva de Martin Heidegger. **IGT rede**, Rio de Janeiro , v. 9, n. 16, p. 02-24, 2012 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1807-25262012000100002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 19 de maio de 2020.

RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite: A história e a ciência do sonho**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

RIZATTI, Helena. O pacto contra violência doméstica na comunidade Menino Chorão (Campinas/SP): vitórias efêmeras. **Cadernos Metrópole** [online]. 2021, v. 23, n. 50, p. 233-252. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cm/a/4Rkw4LC3PspN7pZdZnpxMPK/?format=html#>. Acessado 22/06/2021.

ROBERTO ROSA, Paulo. A exclusão digital como uma estratégia engendrada pelo capital para restringir o desenvolvimento territorial do campesinato. **Revista NERA**, v. 20, n. 36, 2017.

RODRIGUES, Roberto. Agricultura e agronomia. **Estudos Avançados**, v. 15, n. 43, p. 289-302, 2001.

SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura: A crítica da governação neoliberal : o Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna, **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 2005. Nº72, pp. 7-44. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/979>. Acesso em 02/05/2021.

SANTOS, Janderson Silva. **A poética social de Ademar Bogo**: dialética entre produção literária e militância política. Tese de Doutorado (Departamento de Pós-Graduação em Teorias Literárias e Literatura – Poslit – TEL), UNB, 2019.

SAUER, Sérgio. **Agricultura familiar versus agronegócio**: a dinâmica sócio-política do campo brasileiro. Brasília: Embrapa, 2008.

SAUER, S; BORRAS Jr, S. “Land grabbing” e “green grabbing”: uma leitura da “corrida na produção acadêmica” sobre a apropriação global da terra. **Campo-Território** (ed. esp.), junho, 2016.

SERRANO, Júlia Scaglione. Mulheres da Borborema: construindo a igualdade de gênero e a Agroecologia. In: HORA, K.; REZENDE, M.; MACEDO, G.. **COLETÂNEA SOBRE ESTUDOS RURAIS E GÊNERO** - Prêmio Margarida Alves, 4ª ed. – Mulheres e Agroecologia. – Brasília : Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2015.

SILIPRANDI, Emma. **Mulheres e Agroecologia**: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2009.

SILVA, Luana; RODRIGUES, Tessy P.; NERO, Joana ; ARAUJO, Alexandre. Pluralidades dos Territórios e das Juventudes Camponesas da Residência Agrária Jovem na Paraíba. In: Alexandre Eduardo de Araújo; Luana Fernandes Melo; Luana Patrícia Costa Silva. (Org.). **Juventudes Camponesas**: resistências, educação popular e agroecologia. 1ed. João Pessoa: A União, 2021, v. II, p. 21-52.

SILVA, Luana Patricia. **Juventudes camponesas**: práticas e vivências agroecológicas no território da Borborema. Tese de doutorado. Universidade Federal da Paraíba, 2019.

SOCORRO SILVA, Maria do. EDUQUE COMO PAULO FREIRE: como acordar e recordar a humanização do ser humano em tempos de pandemia. In: **Escola Nacional de Formação da**

Contag- ENFOC, 2020. Disponível em: <http://www.enfoc.org.br/noticias/detail/721>. Acesso em 10/09/2020.

STRECK, Danilo, R. Pesquisar é pronunciar o mundo: Notas sobre método e metodologia. In.: BRANDÃO, C. R.; STRECK, D. R. **Pesquisa Participante**: O saber da Partilha. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

TAUFIC, Rodrigo. **Expansão urbana e relação campo-cidade no município de Limeira-SP (1970- 2010)**: um estudo sobre os limites ao planejamento urbano. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia. Campinas, SP, 2014.

TAVARES, Clotilde. **Iniciação à visão holística**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

TAVARES, Neto; NOGUEIRA, Sabrina C. A desigualdade agrária no Brasil: o caso do Centro Paulo Freire. In **Le Monde diplomatique Brasil** (acervo online). Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-desigualdade-agraria-no-brasil-o-caso-do-centro-paulo-freire/>. Acesso em 22/04/2021.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria**: ou um planetário de erros. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, Edward P. **Os românticos**: a Inglaterra na era revolucionária. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 13-47.

TOLEDO, Victor; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural**: a importância ecológica das sabedorias tradicionais. Expressão Popular, São Paulo, 2015.

TOLEDO, V.M.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M. **El metabolismo social**: las relaciones entre la sociedade y la naturaliza, 2004.

TORRECILHA, Jefferson Koyaishi. **Extração sequencial aplicada à lama negra de Peruíbe**. 2014. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

TROVATTO, C. M.; SOUZA, C. G.; CAPORAL, F. R.; AGUIAR, M.V.A.; KUTSCHER, R. M. L. . Capacitação em Agroecologia: Síntese dos Esforços do Departamento de Assistência Técnica e Extensão Rural da Secretaria da Agricultura Familiar do Ministério do Desenvolvimento Agrário - DATER/SAF/MDA, de 2004 a 2008. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 4, p. 1687-1690, 2009.

TURINO DE MIRANDA, Célio R. **Por todos os caminhos**: pontos de cultura na América Latina. São Paulo: Edições SESC, 2020.

VANDEZANDE, René. **Catimbó**: Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica. Dissertação de Mestrado apresentada ao P.I.M.E.S da UFPE para obtenção do grau de mestre em sociologia. Recife: UFPE, 1975.

VARELA, Francisco. **Conhecer, as Ciências Cognitivas: Tendências e Perspectivas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

VARELA, F. “Abordagens à Ciência e Tecnologia da Cognição”, in **Ciência e Cultura**, 40(5), 1988, pp. 460-70.

_____. “O Caminhar Faz a Trilha”, in W. I. Thompson (org.). **Gaia: uma Teoria do Conhecimento**. São Paulo, Gaia/Global, 1990.

VELHO, Gilberto. Relações entre a antropologia e a psiquiatria. In: **Revista da APPIA** (Associação de Psiquiatria e Psicologia da Infância e da Adolescência), n.1, v.2. Lisboa, 1976.

VENDRAMINI, Célia Regina. Experiência humana e coletividade em Thompson. **Esboços**, Florianópolis, n. 12, p. 25-36, 2004.

VENDRAMINI, Célia Regina; TIRIBA, Lia. Classe, cultura e experiência na obra de E. P. Thompson: contribuições para a pesquisa em educação. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 55, p. 54-72, mar. 2014.

VERGARA, Sylvia C. **Projetos e relatórios de pesquisa em administração**. 4ed. São Paulo: Atlas, 2003.

VIEIRA, Fátima. A utopia tem uma função crítica; não é um objetivo, é um processo. Entrevista com Fátima Vieira. Entrevistador: Antônio Baldaia. In: **A Página da Educação**. Porto, Portugal, 2013. Disponível em: <https://www.apagina.pt/?aba=6&cat=566&doc=14392&mid=1>, Acesso em: 30/03/2021.

VILLAS BÔAS, Rafael. L. **Novo ciclo de modernização conservadora: Indústria Cultural e reconfiguração da Hegemonia**. Rebela, Florianópolis, v.1,n.3. fev. 2012.

VILLAS BÔAS, Rafael, L. Apresentação. In: Chã, A.N. **Agronegócio e Indústria Cultural: estratégias das empresas para a construção da hegemonia**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

VILLAS BÔAS, Rafael L. Propaganda Ideológica nas telenovelas da Rede Globo. **Irohín**, Brasília, v. 1, p. 05-08, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Uma figura de humano pode estar ocultando uma afecção-jaguar. **Multitudes**, v.24, Edição Virtual, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. 5ª ed. São Paulo: Cosac e Naify, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. E. O recado da mata. Kopenawa, D.; Albert, B. In: **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana** [online]. [1996], v. 2, n. 2 [Acessado 11 março de 2021] , pp. 115-144. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>>. Epub 08 Maio 2007.

YIN, Robert K. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. Trad.: Daniel Grassi. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

ZIEGLER, Sandra; SEGURA, Joaquin; BOSIO, Matías; CAMACHO, Kemly. CONECTIVIDADE RURAL NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. In. **IICA. Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura**. San Jose, Costa Rica, 2020. Disponível em: <https://iica.int/sites/default/files/2020-10/BVE20108887p.pdf>. Acesso em 01/12/2020.

ZITKOSKI, Jaime J. Diálogo/Dialogicidade. In: STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. 4. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p.139-141.

ZULUAGA, G. P. (Org.); CATADORA-VARGAS, G. (Org.); SILIPRANDI, Emma. (Org.). **Agroecología en Femenino**. 1. ed. La Paz: SOCIAL/CLACSO, 2018. v. 1. 227p.

ZYLBERSZTAJN, D. A fogueira com os livros de agronegócios. In: Zylbersztajn, D; NEVES, M.F. e NEVES, E.M. (Orgs). **Agronegócio do Brasil**. São Paulo: Saraiva, 2006.