

UFRRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

**Alvorada de mineiros, capixabas e potiguaras:
modos de vida e organização de um grupo de pequenos produtores de
frutas orgânicas no interior do Paraná**

Maria Otávia Battaglin Loureiro

2016



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE**

Alvorada de mineiros, capixabas e potiguaras:
modos de vida e organização de um grupo de pequenos produtores de
frutas orgânicas no interior do Paraná

MARIA OTAVIA BATTAGLIN LOUREIRO

Sob a Orientação da Professora

Débora F. Lerrer

Dissertação submetida como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais,
no Curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em
Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.

Rio de Janeiro
2016



307.72098162 Loureiro, Maria Otávia Battaglin.
L892a Alvorada de mineiros, capixabas e potiguaras: modos de
T vida e organização de um grupo de pequenos produtores de
 frutas orgânicas no interior do Paraná / Maria Otávia
Battaglin Loureiro, 2016.
 146 f.

 Orientadora: Debora Franco Lerrer.
 Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e
Sociais.
 Bibliografia: f. 133-136.

 1. Agricultura orgânica. 2. Família. 3. Hospitalidade. I.
Lerrer, Débora Franco. II. Universidade Federal Rural do
Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Humanas e Sociais.
III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento,
Agricultura e Sociedade (CPDA)

MARIA OTÁVIA BATTAGLIN LOUREIRO

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais
em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade como requisito parcial para
obtenção do grau de mestre em Ciências.

Dissertação aprovada em 22/07/2016.



Prof.ª Dr.ª Débora Franco Lerrer (CPDA/UFRRJ)
Orientadora



Prof.ª Dr.ª Thereza Cristina Cardoso Menezes (CPDA/UFRRJ)



Prof.ª Dr.ª Ana Carneiro Cerqueira (UFRJ)

Às famílias de Alvorada que dão vida a esta dissertação

-

AGRADECIMENTOS

Ao longo do processo que culminou na elaboração deste trabalho, foram muitos os encontros e as conversas empreendidas, sem as quais esta dissertação não teria chegado ao papel. Alegro-me em poder escrever estes agradecimentos e lembrar daqueles que de alguma forma envolveram-se neste percurso.

Além de todo calor humano que foi necessário à realização desta pesquisa, é importante salientar que contei com o financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que me disponibilizou uma bolsa de pesquisa de pós-graduação enquanto cursava o mestrado. Desse modo, fica aqui registrado meu reconhecimento.

Primeiramente, quero agradecer a todos os agricultores e as agricultoras de Alvorada que me receberam em suas casas, compartilhando suas histórias e vidas. Ainda que eu não cite o nome de todos quero deixar aqui meu muito obrigada pela abertura e ternura ao me receberem, e pelo sempre fresquinho *café bom de doce* e os deliciosos sucos de acerola e maracujá orgânico. Agradeço a dona Almira por me hospedar durante a estadia em campo e por descortinar um mundo de muito carinho antes ainda de tornar-me a *caçula*. A pequena Wéllyka, que alegrava ainda mais nossos dias, com seus sorrisos e imensa vontade de descobrir o mundo em seus primeiros passinhos e andanças. Agradeço a Lucy pela paciência, pela acolhida, pela confiança e pelos ensinamentos. Meu sincero obrigada pela provocação que me levou a imersão dessa experiência etnográfica, algo inusitado e novo para mim.

Gostaria de agradecer também a prof. Dra. Débora Franco Lerrer por acreditar em mim e nessa pesquisa. Muito obrigada pela orientação, pela investida nas discussões de gênero, pela paciência e pela autonomia concedida ao longo do trabalho, mas também pelas leituras, correções e pelos estímulos durante o processo de produção desta dissertação, provocando reflexões mesmo quando me via sem fôlego para continuar.

Agradeço ainda aos professores Jorge Romano, Andrey Cordeiro, Nelson Delgado, Claudia Job Schmitt e Hector Alimonda pelo privilégio de cursar suas disciplinas. Agradeço também aos demais professores e professoras que compõe o corpo docente do Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ) pelas palestras, prosas e discussões nos

diversos espaços que compartilhamos. Não poderia deixar de mencionar e agradecer os funcionários e as funcionárias, servidores do programa que viabilizam nosso trabalho e ajudam a manter essa casa em pé.

Agradeço a Ana Carneiro pelas preciosas pistas e apontamentos na qualificação que tanto contribuíram para que essa dissertação tomasse corpo. Agradeço-lhe ainda por aceitar participar da banca de defesa junto a professora Dra. Thereza Cristina Cardoso Menezes; meu muito obrigada pelas observações, críticas e contribuições aludidas.

Agradeço aos colegas da “turma de 2014” de mestrado e doutorado – Juanita, Nadja, Yamira, Rafa, Eric, Ligia, Marcius, Tiago, Bethânia, Anna, Daniel, Carlinha, Valdênio, Veruska, Fellipe – mas também, Renatinha, Gabriel, Laila; parceiros de aulas, debates, praias, almoços e bares incluindo a igreja. Guardo as melhores recordações de nossa convivência e dos momentos compartilhados nestes dois anos de mestrado. Agradeço a turma do vôlei pelas prazerosas tardes e risadas em jogo. Um agradecimento especial também a Naná e Fabiano pela moradia carioca nessa Vila de encantos Isabel.

Nadja e Yamira, muito obrigada pela leitura atenta e pelos comentários, mas também pelas trocas que nos permitiram aproximar Paraná- Brasília-Ceará. Agradeço também a Juanita que nos revelou um outro olhar para as maravilhas e contradições dessa nossa América Latina, mas também por mostrar-se sempre disponível e carinhosa mesmo de longe. Com vocês aprendi a essência da palavra sororidade.

Agradeço ainda àqueles que antes do mestrado já faziam parte de minha caminhada, os amigos e amigas de Curitiba, que me acompanham e redefinem as noções de distância a cada mensagem, ligação ou simples pensamento. Cada um de vocês ilumina minha existência de uma forma especial, e sou muito grata por isso.

Agradeço carinhosamente a querida Luiza que me socorreu na tormenta pré-banca ajudando na elaboração do “esquema” das famílias que serão aqui apresentadas.

Ao Daniel, agradeço imensamente pelas leituras, pelas prosas e todo incentivo que deram fôlego não apenas a esta pesquisa, mas a minha própria jornada. Obrigada pelo brilho nos olhos, pelas danças, pelas trilhas, pelo feijão caseiro e pelo companheirismo que temos construído compartilhando casa, vida e sonhos.

Agradeço especialmente também aos meus pais, Célia e Wilson, pelo apoio de sempre, pela compreensão durante minhas ausências e por iluminarem minhas veredas

com amor. Agradeço também meus irmãos Maria Fernanda e João Vitor que independente das circunstâncias se colocam sempre ao meu lado, amo vocês.

RESUMO

Esta dissertação trata do cotidiano, dos modos de vida e trajetórias dos agricultores e agricultoras de Alvorada, no município de Nova Tebas no interior do Paraná. O texto apresentado tem como base o estudo etnográfico realizado entre os sítios, lavouras, casas e cozinhas dos agricultores ligados a Cooperatvama – cooperativa de pequenos produtores de frutas orgânicas – durante os meses de março e abril de 2015. Através das narrativas das famílias acompanhadas buscamos compreender seus modos de ser e viver no mundo. Na trama entre os cooperados e cooperadas, vemos como suas leituras de vida e práticas cotidianas perpassam pela religiosidade, e incorporam um discurso do equilíbrio e do cuidado, associados com a agricultura orgânica. Nesse sentido, podemos pensar nesta dissertação como uma tentativa de organização dos fatos vividos e narrados a partir de minha experiência etnográfica, que conforme o enredo se desenrola indica pistas de componentes importantes da socialidade de meus interlocutores. Através das descrições das práticas cotidianas do *grupo* investigado procuramos evidenciar como se constituem e se modulam coletividades. Buscamos, assim, resgatar atividades e espaços “domésticos” descentrando o debate que outrora colocou à margem a casa e a mulher.

Palavras-chave: Casa, agricultura orgânica, família.

ABSTRACT

This dissertation deals with ways of life and trajectories of small fruit farmers of Alvorada, in the municipality of Nova Tebas in the state of Paraná. The text itself is based on the ethnographic study between sites, crops, homes and kitchens of farmers linked to Cooperatvama – cooperative of small producers of organic fruit – during the months of March and April 2015. Through the narratives of families accompanied, we seek to understand their ways of being and living in the world. In the relation between the cooperative members, we'll see how their reading of life and daily practices pervade the religious, and incorporate a speech of balance and care associated with organic farming and agro-ecological practice. In this sense, we can think in this work as an attempt to organization of the facts in my ethnographic experience, that as the plot unfolds indicates tracks of important components of the sociality of my interlocutors. Through the descriptions of the daily practices of the investigated group we seek to show how one forms and modulates collectivities. We seek thus rescue the “domestic” spaces and activities putting the house and the woman

Key-words: house, organic agriculture, family.

RESUMEN

Esta tesis trata de la vida cotidiana, modos de vida y trayectorias de hombres y mujeres agricultores de Alvorada, en el municipio de Nova Tebas en el interior del Paraná. El texto se basa en el estudio etnográfico entre sitios, cultivos, casas y cocinas de los agricultores vinculados a Cooperatvama – cooperativa de pequeños productores de fruta orgánica – durante los meses de marzo y abril de 2015. A través de los relatos de familias acompañadas buscamos comprender sus formas de ser y estar en el mundo. En la trama entre los miembros de la cooperativa, vemos cómo su lectura de la vida y las prácticas diarias se desplazan a través de la religiosidad y encarnan un discurso que habla de equilibrio y cuidados asociados con la agricultura ecológica. En este sentido, podemos pensar en este trabajo como un intento de organización de los hechos experimentados y narrados por mi experiencia etnográfica que a medida que se desarrolla la trama indica pistas de componentes importantes de la sociabilidad de mis interlocutores. A través de las descripciones de las prácticas cotidianas del grupo investigado buscamos mostrar cómo se forman y modulan las colectividades. Buscamos, por lo tanto, rescatar las actividades y espacios "internos" a fin de descentralizar el debate que una vez puso la casa y la mujer en el margen.

Palabras clave: hogar, agricultura orgánica, familia.

LISTA DE SIGLAS

CMNP	Companhia Melhoramentos Norte do Paraná
CTNP	Companhia de Terras Norte do Paraná
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FAO	Organização das Nações unidas para a Agricultura e Alimentação
IBD	Associação de Certificação Instituto Biodinâmico
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Instituto de Desenvolvimento Humano
IPARDES	Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social
MDA	Ministério de Desenvolvimento Agrário
NEAD	Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PTC	Programa Territórios da Cidadania
SEAB	Secretaria de Agricultura e Abastecimento
UEM	Universidade Estadual do Paraná

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- 01 Igreja *Matriz*
- 02 Mapa do estado do Paraná de 1908
- 03 Localização do município de Nova Tebas
- 04 Localização do distrito Poema
- 05 Dona Emília na *lidada lavoura*
- 06 Sexta-feira da paixão no *Patrimônio* de Alvorada, 03 de abril de 2015
- 07 Ledir e os maracujazeiros
- 08 Configuração de um sítio
- 09 Sítio de Lucy e sua família
- 10 Dona Almira preparando coxinhas de macaxeira
- 11 Netos de dona Almira
- 12 Lucy *abrindo* canteiro
- 13 Casamento de Michele
- 14 Vilson, Marlene e filho na *lida da lavoura*
- 15 Preparativos para a *porcada*
- 16 *Neguinha*
- 17 Durante uma *porcada*
- 18 Pamonhas de dona Almira
- 19 *Carinho* ou polinização manual do maracujá
- 20 O *barracão*
- 21 Chá da Cooperatvama

MARCAÇÕES GRÁFICAS

<i>Itálico</i>	Representam categorias e expressões dos interlocutores da pesquisa ou termos em idioma estrangeiro.
“ ”	Serão usadas em falas, conceitos, citações ou ênfase.
(...)	Subtração de trecho transcrito.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
Chegando em campo	16
Sobre personagens e nomes	24
“Esquema”	31
CAPÍTULO 1. HISTÓRIAS DE CHEGADAS	32
PARTE 1. NARRATIVAS ESCRITAS	32
Uma história do Paraná	32
Nosso campo de investigação: de Nova Tebas a Alvorada.....	39
PARTE 2. NARRATIVAS DE UM TEMPO VIVIDO.....	43
Alvorada de mineiros, capixabas e potiguares	43
Entre <i>Patrimônio</i> e Comunidades Rurais.....	53
A história da cooperativa	58
Sítios, lavouras, casas e cozinhas	61
CAPITULO 2. PROCESSOS DE INCORPORAÇÃO E CONEXÃO	74
A viúva e o retrato	74
Circulação de crianças.....	80
De visita a caçula.....	86
Cortejo, namoro e casamento	94
CAPÍTULO 3. PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO	101
Nutrindo corpos e relações	101
Sobre fé	113
O barracão, o chá e os mutirões.....	118
Acreditar	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
REFERÊNCIAS	133
ANEXOS.....	137
Mulheres e plantas.....	137
Farmácia caseira de Alvorada.....	138

INTRODUÇÃO

Chegando em campo

Cheguei em Nova Tebas, interior do Paraná no dia 16 de março de 2015. Como ainda não sabia ao certo onde ficaria, fui até o único hotel do município verificar as possibilidades de me hospedar, o que naquele momento tratava-se de um plano B, pois minha ideia inicial era ficar hospedada junto a uma família de agricultores. A cidade tinha mudado desde a primeira vez em que estive ali em meados de 2012. *Asfalto fresquinho*, ouvia-se na conversa entre os moradores e o burburinho era geral. Asfalto, canteiros, calçadas e rampas novas. Almocei ainda na cidade e à tarde segui para o distrito de Poema, vinte quilômetros ao norte por uma estrada de pedra até chegar na casa da agricultora Lucy por volta das duas horas da tarde, que já me esperava com seu companheiro José. A conversa rendeu. Lucy me contou de tudo o que tinha acontecido de 2012 até aquele momento, e as novidades eram muitas.

Conheci Lucy no início do ano de 2012 quando, ainda na graduação, participei de um projeto de pesquisa junto ao meu orientador na época, Osvaldo Heller da Silva, e outros professores e professoras¹. O objetivo do projeto era fazer uma avaliação do Programa Territórios da Cidadania² a partir da Análise das Ações Implementadas no Território Paraná Centro, no âmbito do Projeto UTF/BRA/083/BRA - “Nova organização produtiva e social da agricultura familiar brasileira – uma necessidade”. Tratou-se de um trabalho firmado entre a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO), o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) – através do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (NEAD), Universidade Federal de Pernambuco e Universidade Federal do Paraná.

Em uma das etapas deste projeto fomos até Nova Tebas e passamos uma tarde com Lucy. A partir desta experiência e da conversa com a agricultora desenvolvi minha

¹ Paulo A. Niederle, Angela D. Damasceno Ferreira, Alfio Brandenburg, Magda Zanoni, Jean-Paul Billaud, Islandia Bezerra da Costa e Julian Perez Casarino.

² O Programa Territórios da Cidadania (PTC), criado em 2008, trata-se de uma política pública federal cujo objetivo consiste em promover a superação da pobreza e das desigualdades sociais que marcam o meio rural brasileiro.

monografia. Voltei a encontrá-la no final do mesmo ano quando passei um dia em campo e realizei algumas entrevistas semiestruturadas com ela e outros cooperados. Minha preocupação na época, e a temática da própria monografia, circundava a questão do cooperativismo enquanto uma estratégia (ou não) de fortalecimento e reprodução da agricultura familiar frente ao capitalismo, sobre a qual tratei em meu trabalho de conclusão do curso de Ciências Sociais, em julho de 2013, pela Universidade Federal do Paraná.

Dessa forma, as entrevistas realizadas outrora foram pontuais em tratar da opinião de uma amostra do grupo sobre cooperativismo. Por consequência, naquele momento me detive exclusivamente a este debate, deixando de lado tantas outras questões que só com a experiência de campo prolongada pude começar a perceber.

Durante o mestrado, apresentei um projeto de pesquisa que visava pensar quem eram as mulheres que participavam da Política do Território da Cidadania, e mais especificamente do Colegiado Territorial do Paraná Centro³. A ideia era compreender o processo de inserção das mulheres nos espaços públicos constituídos por essa política. Contudo, uma vez realizada a pesquisa de campo entre 16 de março e 30 de abril de 2015 este projeto foi repensado, todavia, sem que eu me afastasse completamente da temática de gênero, que continuou sendo minha lente de aproximação e questionamentos.

Entretanto, a questão de gênero não será nossa porta de entrada na análise empreendida, tampouco será apresentada em uma seção destacada, sendo, ao contrário, uma temática transversal às discussões percorridas nesta dissertação. Transversal, pois, ainda que tenha ficado por muito tempo às margens da produção científica⁴, seu caráter relacional possibilita ampliar e construir novos significados na interpretação do mundo (Rago, 1998, p. 11). Dessa forma, vale dizer que o leitor ou a leitora não encontrará neste trabalho um resgate da produção bibliográfica que trata da questão de gênero.

³ O Colegiado Territorial constituiu-se como instância fundamental na organização do PTC, definindo-se como arena privilegiada para o enfrentamento das disputas sociais entre as forças políticas do território. Cada “território” conta com essa arena. O Território Paraná Centro foi constituído em 2003 enquanto Território Rural no âmbito do PRONAT, alçado à categoria de Território da Cidadania (PTC) em 2009. Ele é composto por 18 municípios: Altamira do Paraná, Boa Ventura de São Roque, Campina do Simão, Cândido de Abreu, Guarapuava, Iretama, Laranjal, Manoel Ribas, Mato Rico, Nova Cantú, Nova Tebas, Palmital, Pitanga, Rio Branco do Ivaí, Roncador, Rosário do Ivaí, Santa Maria do Oeste e Turvo.

⁴ A crítica feminista evidencia as relações de poder constitutivas da produção dos saberes, como aponta, de outro lado Pierre Bourdieu, em seu livro *A dominação masculina*, que apresenta e questiona as instituições e as representações que orientam a produção do conhecimento científico na qual a mulher permanece em posição desigual aos homens. Seja em determinados cursos na faculdade, nas escolas, mas também nas empresas e demais instituições.

Esta se fará especialmente presente nos pressupostos de minha própria prática etnográfica.

Ao voltar à comunidade e encontrar Lucy, decidi que queria dar continuidade à pesquisa e trabalhar com aquele grupo de agricultores e agricultoras, aprofundando-me em suas histórias, trajetórias e tantas outras questões que hoje se mostram fundamentais para a própria compreensão do grupo enquanto grupo. Foi assim, então, que retornei ao distrito de Poema para conhecer melhor a dinâmica daquelas famílias.

No momento de minha chegada em campo, ainda no primeiro dia, me vi envolvida em uma longa conversa com Lucy que me fez repensar como seria, nesta nova aproximação, minha inserção em campo, minha postura ali, bem como a metodologia que seria adotada durante o estudo. Nela foi possível perceber que havia um certo receio a meu respeito, mais especificamente sobre a pesquisa que pretendia desenvolver. Lucy falou das experiências negativas que o grupo havia tido com *forasteiros*, isto é, professores, alunos, extensionistas que desenvolveram atividades com os agricultores e me dizia ela: “essas pessoas não conhecem como é a realidade, estão mais preocupados com metas”. Ao mesmo tempo em que me contava essas experiências eu sentia que sua intenção era dirigir-se, sutilmente, a mim, com um tom provocativo, buscando – ao mesmo tempo em que se posicionava enquanto sujeito – entender qual seria meu papel lá, bem como meu próprio posicionamento enquanto pesquisadora.

Aquela fala era mesmo para mim, ou melhor, para aquela pesquisadora de 2012 que aplicou alguns questionários e realizou algumas entrevistas e foi embora, sem de fato compreender quem eram estas agricultoras e agricultores. No momento em que tive a oportunidade de falar – na pausa, no intervalo, no hiato da conversa – disse que minha ideia em voltar era, justamente, para nesse momento acompanhar e vivenciar lado a lado o cotidiano dos agricultores. E assim optei e assumi naquele momento o desafio da experiência etnográfica, não apenas como um instrumento ou metodologia de pesquisa, mas como uma entrega e “abandono”⁵ em campo, ou ainda como um “mergulho na vida dos nativos” (Malinowski, 1961, p. 34).

Na introdução de “Os Argonautas do Pacífico Ocidental”, Malinowski fala dos vários momentos que envolvem o trabalho de campo e a importância desta imersão, que

⁵ Kurt Wolf definiu o conceito de “abandono” em etnografia como implicando “um engajamento total, uma suspensão das noções recebidas, a pertinência de qualquer coisa, a identificação e o risco de se deixar ferir” (Surrender and community study: the study of Loma, 1964, p.233-263).

enquanto experiência pessoal é intensa. Pontua o autor: “O esforço fundamental deve ir no sentido de deixar os fatos falarem por si(...)o Etnógrafo deve simplesmente deixar-se envolver na ambiência de uma assembleia de seres humanos e observar como estes se comportam” (1961, p. 33). De outra parte, Otávio Velho, em artigo intitulado “Algumas considerações sobre o estado atual da antropologia no Brasil”, expõe:

“Antropologia não se ensina, antropologia só se faz. De vez em quando algum aluno mais desavisado pergunta: 'mas não há uma cadeira de métodos e técnicas?'. E há um muxoxo por parte dos mais veteranos no sentido de que 'esse está por fora'. Antropologia não tem 'métodos e técnicas', antropologia é uma coisa que entra pelos poros, uma coisa espontânea, uma coisa que tem a ver com esse grande contato fundamental com o campo ou com os nossos interlocutores, enfim, com o grupo social que estamos estudando”. (Velho 1995, p. 106).

Marilyn Strathern, antropóloga britânica que estuda povos da melanésia, argumenta que o trabalho de campo é desafiador, pois não sabemos de antemão o que será pertinente às reorganizações posteriores do material de campo.

“Quando se trata de construir *conhecimento* sobre qualquer sistema de organização complexo, com seus resultados diversos, são as condições iniciais que emergem como imprevisíveis – elas são imprevisíveis do ponto de vista do observador ou de quem quer que se empenhe em descrever os processos sociais em questão. O investigador não conhece de saída toda a série de fatores relevantes na análise final, nem de fato, toda a série de análises relevantes para a compreensão do material que já ocupa suas notas e textos” (Strathern, 2014, p. 349).

Para a autora a imersão também se faz fundamental, uma vez que “qualquer informação resultante é um produto residual e muitas vezes inicialmente desconhecido” (2014, p.354). Nesse sentido, a imersão fornece exatamente a habilidade e, portanto, um método para achar o não procurado, valorizando-se as relações em si mesmas. Se Otávio Velho pontua que um dos problemas paradoxais da antropologia é não ter métodos ou técnicas de pesquisa a serem ensinadas – “*ethos* da espontaneidade do fazer antropológico” (1995, p. 106) –, Strathern contra argumenta ao dizer que a imersão trata-se então do método a ser investido em campo. O que de modo algum torna a antropologia menos auto reflexiva como afirma Velho, mas justamente o contrário.

Todavia, nos dirá Strathern: “a imersão é, em si, um fenômeno complexo” (p.350), que é total e parcial. Total, enquanto consiste em nosso envolvimento e comprometimento com as relações sociais que as pessoas e o campo nos propõem. Eparcial, pois também depende de outros compromissos que ocupam nosso pensamento, a escrita sendo um deles.

O ponto de Strathern é, então, que não fazemos um único campo, mas dois: num primeiro momento no trabalho de campo e, posteriormente, “no gabinete, na escrivaninha ou no próprio colo” (2014, p. 345). Segundo a autora a escrita etnográfica cria um segundo campo o qual também requer imersão, pois é quando nos colocamos a tarefa não só de compreender o efeito de certas práticas e artefatos na vida daqueles que estudamos, mas também é quando recriamos alguns desses efeitos no contexto da escrita sobre nossos informantes. E é, justamente, o efeito de envolver ambos os campos que a autora denomina de “momento etnográfico”, isto é, um momento em que habitamos os dois campos simultaneamente. Poderíamos dizer que para Strathern o momento etnográfico é imersão mais movimento, coloca ela:

“(…)o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (o que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise)” (2014, p.350).

Quando Lucy falou de *forasteiros* estava colocando a questão da relação. Isto é, da minha relação enquanto pesquisadora com os agricultores e agricultoras ali, o que seria? Strathern vai falar que a relação que engajamos em campo através da prática etnográfica é uma “relação total”, é uma relação social como outra qualquer, no sentido que não é uma relação de entrevista que estamos lá para tirar informação, a informação está em segundo plano. Até porque quando estamos em campo tudo é caótico. É apenas num segundo momento, “no gabinete” como diz a autora, em que temos uma confusão de dados empíricos e procuramos entende-los, conecta-los, que a informação entra em primeiro plano, como se tivesse uma inversão figura e fundo da qual o trabalho virá. Entretanto, na hora que estamos em campo o que está valendo ali é a relação em si.

Dessa forma, fiz uso, basicamente, do caderno de campo. O roteiro preparado para a pesquisa e o gravador ficaram em plano secundário, e de fato, os acionei em situações bem pontuais em entrevistas informais já depois de certo tempo de permanência em campo. Inclusive, o próprio caderno de campo foi acionado apenas no

final do dia, antes de dormir para registro das atividades e conversas. Isto tudo muito em função dessa primeira conversa com Lucy em que tudo se transformou, meu plano de atuação se transformou e só algum tempo depois pude perceber como foi importante para me aproximar e estabelecer laços de confiança com meus interlocutores.

Ainda neste primeiro reencontro comentei também sobre meu gosto e aproximação com a temática do rural e quando dei por mim, Lucy estava com os olhos mareados, emocionada. Foi então que me falou sobre seus ideais, sobre o mundo, a fé, sobre o acidente que sofreu e que mudou sua vida. Falou sobre os agricultores e agricultoras, sobre agricultura orgânica e agroecologia. Sua fala repetidamente ressaltava “a importância de pensar o todo...homem, mulher, natureza, saúde, solidariedade”. Disse que “fazia tempo que não conhecia alguém que queria se colocar no lugar do irmão, sentir as dores do irmão para saber o que ele sente e vive”. Acrescentando, “se você quer viver junto com a gente, nos ouvir até se falarmos o que você não quer ouvir, então você é bem-vinda”.

Me comprometer com as relações sociais que os agricultores e agricultoras desejavam estabelecer comigo é, nesse sentido, pensar o trabalho de campo como uma relação. Lucy era uma das agricultoras que volte e meia me dizia: “hoje sou eu quem vou pesquisar você”, em tom de brincadeira antes de me perguntar sobre minha família, minha vida no Rio de Janeiro e afins.

Desse modo, a tradução dessa experiência de pesquisa não consiste num relato de um período de vida da pesquisadora em um dado lugar, durante certo período de tempo, mas, seguindo as pistas de Dainese (2011), tampouco desconsidera o que foi a presença dessa mesma pesquisadora nesse lugar e durante esse tempo. Nesse sentido, a tradução etnográfica do que observei sobre a vida nessa localidade segue acontecimentos relacionados à minha vida nesses lugares, no intuito de problematizar o que os agricultores e agricultoras de Alvorada tinham a me dizer sobre suas vidas, suas famílias, suas trajetórias, considerando que o que dizem sobre si mesmos não está dissociado do que pensavam sobre minha presença entre eles⁶. Funcionando assim um “intercâmbio dialógico” entre pesquisador e informante, conforme comenta Strathern sobre os Hagen na melanésia:

⁶ Qualquer ato de descrição implica um movimento de interpretação. O que é “dado” à experiência neste modo, não inclui dados individuais, mas o próprio mundo. Trata-se de um mundo que não é tanto mapeado, quanto assimilado a partir de um ponto de vista, tanto quanto um pintor assimila a paisagem que o rodeia a partir da posição em que firmou seu cavalete (Ingold, 2015, p.339).

“(...)embora eu possa pensar que estou organizando minha descrição das coisas que os Hagen faziam, eles também estão organizando minha escrita dessa descrição” (2014, p.351).

Por essa razão, não faremos⁷ uso do termo “entrevistado” ou “entrevistada” nesta dissertação, optando pelo termo “informante” ou “interlocutores”, no sentido mais completo do termo (Strathern, 2014, p.351), pois as pessoas com que conversei durante o trabalho de campo, cujas narrativas serão aqui apresentadas, têm controle sobre as informações que oferecem. Lucy ao me falar sobre *forasteiros* tinha suas intenções. Durante o período em que estive em Alvorada, entre nossas conversas, Lucy me contar ou não me contar certas coisas, que outras pessoas, por sua vez, contavam ou não contavam, isto é, aquilo que “não é informação”, e cuja relevância pode não ser imediatamente óbvia, aparece justamente naquelas informações não oferecidas, no “não dito” que a experiência prolongada do campo pode permitir apreender.

A conversa com Lucy rendeu. Quando nos demos conta e a luz do dia caía, outros agricultores e agricultoras chegaram na casa da agricultora que logo preocupou-se em servir café e suco para todos, animando a prosa na varanda. Nessa conversa alguém então perguntou-me onde iria ficar hospedada durante a pesquisa. Falei que tinha olhado o hotel em Nova Tebas, mas antes que eu terminasse, Dona Almira, uma das agricultoras ali presentes, me ofereceu *pouso*, e talvez, não tão por acaso, dentre os que ali estavam, tenha sido ela quem me abriu a porta de sua casa. Além de Lucy e dona Almira, todos os outros presentes eram homens. Demorei a dar-me conta que isto não era por acaso e que a própria dinâmica de gênero já se fazia presente. Isto é, este me receber em casa, ou, mais que isso, me oferecer *pouso* – ou seja, me convidar para ficar dentro de casa – só reforça o lugar que eu ali ocupava: mulher, estudante, vinda do Rio de Janeiro e solteira.

Acho importante ressaltar essa minha chegada em campo e o desenrolar da minha estadia, pois influenciados pela conversa inicial com Lucy, modificaram meus planos tanto de inserção quanto de metodologia de pesquisa, como já pontuei acima. Fiquei hospedada na casa de Dona Almira, que hoje está no grupo dos agricultores que não estão ativos e que produzem apenas para consumo próprio, em seu caso, muito devido às debilidades de saúde.

⁷ Ao longo desta dissertação a narrativa é construída ora na primeira pessoa do singular, quando referida a experiência de campo da pesquisadora, ora na primeira pessoa do plural em reflexões a partir do campo, mas também em interlocução com outros autores, pensadores e teorias.

Foi com dona Almira que vivi e passei a maior parte do trabalho em campo. Geralmente ficávamos juntas nos finais de semana pois durante os dias da semana eu circulava entre as casas visitando as famílias e os sítios. Junto a família de dona Almira participei das celebrações e missas na *igrejaMatriz*, entre elas o feriado da Páscoa – do almoço na sexta-feira da paixão ao café da tarde no domingo, onde repartimos o “ovo da cidade” – tornando-me nesse processo a *caçula* da família. Contudo, ficar na casa de dona Almira implicava assumir uma certa configuração de minhas próprias relações estabelecidas em campo. Isto é, implicava visitar algumas pessoas *chegadas*, conversar com algumas pessoas e ao mesmo tempo, deixar de visitar e conversar com outras.

Assim, poderia dizer que meu trabalho de campo foi realizado entre os sítios das famílias da Cooperatvama de Alvorada, ou melhor, entres seus sítios, lavouras, casas e cozinhas de 58 famílias de agricultores. Evidentemente, a relação que estabeleci com as famílias foi diferente. Nesse sentido, as narrativas aqui apresentadas tomam como respaldo à minha convivência com 7 núcleos familiares dentre o total investigado, cujos nomes aparecem ao longo do texto. Por enquanto, todos os nomes de pessoas e lugares são autênticos, o que poderá sofrer modificações em uma versão posterior a ser publicada. De modo a situar o leitor e a leitora, a seção seguinte a esta introdução apresenta os personagens e nomes das famílias estudadas, podendo ser consultada indiscriminadamente.

Se inicialmente saí do Rio de Janeiro para fazer trabalho de campo em Poema, o próprio campo me revelou que não existia Poema, ao menos não nas narrativas e casos contados por estes agricultores e agricultoras. Revelava-se a Alvorada, região onde desenvolvemos a pesquisa, apresentada no primeiro capítulo desta dissertação. Privilegiamos em nossa análise das relações e dos modos de vida dos agricultores e agricultoras de Alvorada índices não econômicos, propondo-nos a iluminar as subjetividades e as complexas relações que os interligam.

Assim, a estrutura desse capítulo apresenta-se em dois momentos. Na primeira parte evidenciamos uma História macro da chegada ao Paraná pela perspectiva de uma narrativa escrita, “oficial”, produzida pelo Estado, com dados, muito factual e que passa, muitas vezes a impressão de ser neutra. Na segunda parte do capítulo, a partir das histórias familiares, ou seja, das narrativas vividas pelas famílias investigadas, acionamos uma crítica a este modelo macro trazendo uma forma narrativa que não se pensa como indexada. Nesse sentido, falamos do mesmo objeto mas sobre outro regime

de circulação. Mais do que apenas o conteúdo, nosso intuito com isto é justamente destacar a maneira como a história circula e como produz sentido.

Buscamos, ainda, resgatar os espaços e atividades cotidianas que foram deixadas de lado por uma visão androcêntrica que separou o doméstico do político, descentrando o debate que outrora colocou à margem a casa, e conseqüentemente, a mulher.

Através do percurso de quem chega, *forasteiros* e *chegantes*, no segundo capítulo, abordaremos aspectos relacionados a processos de incorporação dados pela minha própria experiência e pela dinâmica de circulação entre os agricultores e agricultoras do grupo que mobilizam as relações entre “parentes” e “conhecidos”. Dona Almira, minha anfitriã durante o campo assume papel de destaque no desencadear das narrativas apresentadas.

No terceiro capítulo, entre as casas, os sítios, a cooperativa e as igrejas, são indicados, por sua vez, os processos de identificação que subjazem práticas e reflexões concernentes a uma série de temas garantindo um convívio ora mais harmônico, ora marcado por desentendimentos e divergências que dão forma ao *grupo*. Olhar as dimensões simbólicas e subjetivas da ação social (religião, moralidade, ideologia) não significa nos afastarmos dos dilemas existenciais da vida, mas justamente mergulhar no meio delas. Em resumo, a temporalidade será por nós tratada levando em conta, de um lado a inserção desse grupo em processos regionais, nacionais, e de outro, como construtores de sua própria história. Para isso lançaremos mão de narrativas de histórias de vida de pessoas e famílias a fim de entender a dinâmica do *grupo*.

Sobre personagens e nomes

O enredo desta dissertação não se faz a partir da descrição de um mundo pré-formado ou estabelecido a priori, mas das ocorrências e acontecimentos vividos, narrados e revividos pelos agricultores, agricultoras e suas famílias durante meu trabalho de campo. Por essa razão, ainda que, talvez, não seja o mais usual, optamos por apresentar de antemão os personagens que irão compor as discussões que seguem, de modo a potencializar inteligibilidade a trama. Assim como a Cooperatvama (Cooperativa dos agricultores das comunidades Trezentos Alqueires, Vila Rural, Água dos Martas, Mil Alqueires de Alvorada) me serviu de porta de entrada à comunidade, ela foi, também, a

base a partir da qual se deu nosso recorte de investigação – levando-se em conta as limitações implicadas neste processo. Em outras palavras, apresentaremos os interlocutores dessa pesquisa a partir do encontro dado entre eles e a cooperativa.

Todavia, ainda que o ponto de partida para nossa inserção e análise tenha sido a Cooperatvama, veremos que o *grupo*⁸ é muito anterior a ela. São mineiros, capixabas e potiguaras⁹ – e seus descendentes – cujas relações com as redes de parentesco e de vizinhança, bem como crenças cosmo-mágico-religiosas orientam muitas de suas práticas, valores e visões de mundo, aproximando-os muito mais do que os afastando, revelando assim diferentes intensidades de pertencimentos.

Dona Almira foi minha principal anfitriã em campo. Viúva, me *ofereceu pouso* no mesmo dia em que cheguei em Alvorada. Porém, ela hoje compõe uma das três famílias do grupo que, ainda que formalmente ligadas a cooperativa, tem produzido apenas para subsistência. Almira tem duas filhas, Leila (33) e Scheila (25), ambas adotivas. Leila é casada com Carlão (40) e tem quatro filhos: Wesley(18), Wellyson(15), Wendel Felipe (12) e Wellyka Witória (2). Wesley, neto mais velho de dona Almira mora em Florianópolis e trabalha como garçom em um grande restaurante da cidade. Os demais moram todos em Alvorada, em uma casa que dista cerca de 300 metros da casa de dona Almira no *Patrimônio*. Scheila, por outro lado, mora em outro município, Faxinal que dista aproximadamente 150 km de Alvorada, onde vive com o marido e o filho João Gabriel (2).

Scheila é também prima de uma outra personagem de nossa história: Rose (37) que é casada com Miguel (38) e mãe de três meninas: Renata (19), Michele (16) e Camila (9). Passados alguns dias desde minha chegada em campo, Dona Almira puxou-me ao pé do fogão a lenha enquanto preparava o jantar e me contou sobre a relação de sua filha Scheila com a família de Rose. A agricultora Almira já havia me dito que sua filha mais nova não gostava de tocar no assunto da adoção, pois este remetia a um passado que Scheila não gostava de evocar. Segundo contou-me Almira, Scheila perdeu o pai Mário, irmão da mãe de Rose, dona Antonia (77), quando ainda bebê. Relatou-me Almira que na época a esposa de Mário se desentendeu com a família do marido e sem condições de criar a menina, procurou e a entregou aos cuidados da agricultora. Com o

⁸ Mais do que definir unidades, descrever "termos", queremos nesta dissertação pensar nos processos de formação, o tornar-se grupo, isto é, queremos investir nas "relações" envolvidas nesses processos.

⁹ Denominações gentílicas dadas aquelas pessoas nascidas nos estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Rio Grande do Norte, respectivamente.

tempo fui descobrindo que Dona Almira é conhecida e respeitada por acolher, cuidar e criar muitas crianças da Alvorada.

Na casa de Rose, levou certo período de tempo até que ela tocasse no assunto. Foi apenas na segunda vez em que *pousei* no sítio que ela o trouxe à tona e falou que este tema foi por muito tempo silenciado entre os parentes, causando enorme constrangimento e tristeza entre seus *chegados*. Segundo sua versão da história, seu tio Mário, foi assassinado pelo amante da esposa. Mas o que não falta em Alvorada são diferentes versões para as histórias. Há quem diga ainda que Mário perdeu a vida para a *jogatina* ou ainda que se suicidou. Independentemente da veracidade das histórias, o interessante é perceber que cada versão fala, muitas vezes, mais daqueles que narram a história do que propriamente dos envolvidos nela.

Além desses dois núcleos familiares, não posso deixar de mencionar o núcleo de Lucy (42) que depois de dona Almira, foi a agricultora que mais acompanhei durante o campo. Lucy é hoje a presidente da Cooperatvama. Ela é casada com José, e é a “mãe Cy” de Maria Eduarda (3), filha da vizinha Maria dos Anjos (20). Lucy é filha de dona Erundina (70) e seu Zé (73) mineiro de Mutum, Minas Gerais. Possui cinco irmãos homens: Sebastião e Julio moram em Gaurapuava; Maucinei em Curitiba; Claudio, casado com Tida, pais de Marcos Paulo moram em uma segunda casa no sítio da família; e Josilei, filho mais novo também mora no sítio, porém na casa principal com os pais, dona Erundina e seu Zé. Nesta última casa é – também – onde Lucy fica quando *pousa* no sítio.

No começo do trabalho de campo os caminhos por mim percorridos consistiam basicamente na casa de dona Almira, a casa e o sítio de Lucy e o *barracão* onde fica a cooperativa. Não tão corriqueiramente eu acompanhava Lucy até o sítio de algum dos cooperados. Aos poucos fui conhecendo as outras agricultoras e agricultores que com o passar das semanas começaram a me convidar para conhecer suas famílias, casas e propriedades. Quando me encontravam logo perguntavam quando eu iria visita-los. O que foi gerando repercussão e brincadeiras, como por exemplo quando me disse Vilson (40) – esposo de Marlene (30), pais de Miriam (16), Alyson (14), Miguel (7) e Gabriel (1) – antes de me convidar para conhecer o sítio onde moram: “Fiquei sabendo que você é boa de serviço, estou com 5 mil mudas pra plantar”.

Desse modo, passei a frequentar também outros sítios, casas e cozinhas. Funcionava assim, eu geralmente tomava um *café bom de doce* em casa com dona Almira e saía logo cedo com Renata que me buscava de moto no *Patrimônio* e me

levava em direção aos sítios das famílias cooperadas, passando o dia todo fora. Quando acompanhava Lucy nosso transporte era a pé, caminhando pela estrada de terra cascalhada do *Patrimônio* até seu sítio. Andar com a agricultora era algo privilegiado, tal como as celebrações da igreja, as festas, os velórios, as reuniões na cooperativa ou as reuniões na casa de Lucy, bem como as visitas nas casas de parentes e *chegados* que eu me inseria, ou quando eu me juntava aos agricultores na própria *lida da terra* em seus sítios.

Em todas as casas onde estive, sem exceção, não me deixavam ir embora sem compartilhar a refeição, por diversas vezes, as refeições, almoço e jantar. O que não agradou de todo minha anfitriã que passou a me esperar para o jantar. Dona Almira mantinha a comida sobre o fogão para quando eu chegasse. Nas primeiras vezes, agradei e lhe expliquei que já havia jantado no sítio. Mas ela continuou a preparar o jantar e passou, então, a me esperar para comer, demarcando a relação que estabelecera com ela. O que me levou a adotar a estratégia de me servir pouco para conseguir jantar duas vezes, já que a possibilidade de não jantar, não estava em jogo.

Nos finais de semana, eu ficava com dona Almira e sua família. Brincava com as crianças, colhíamos frutas, chupávamos laranja em balde e íamos à igreja católica do *Patrimônio*, também denominada *Matriz* (ilustração 01). Além de Almira, Marlene e Wilson, dona Ondina (65) e seu Nestor (69) também frequentam essa igreja, onde Wilson e dona Ondina são ministros. Dona Ondina é mãe de Agnaldo e Ana. Ana mora em Curitiba e Agnaldo que é casado com Elisete mora no sítio, em uma segunda casa; seus filhos Wiliam (14) e Julio Cesar (9) moram na casa principal com os avós Ondina e Nestor.



Ilustração 01. Igreja *Matriz*

Dona Ondina, seu Nestor e o pai de Lucy vieram de Mutum, Minas Gerais para o Paraná no final de 1960, assim como dona Emília que veio com seu pai quando ainda moça. Dona Emília é casada com seu Cesar, pais de Tiago, *filho de criação* dos agricultores, e Marcelo que mora em uma segunda casa no sítio com a esposa e as duas filhas, Larissa (8) e Bianca (2), sendo Larissa filha adotiva de Marcelo. Por fim, o último núcleo cujos nomes aparecem no texto é composto por Ledir (35) e Sebastião (45) – pais de Letícia (17) e João (10) – que moram no mesmo sítio dos pais de Sebastião, dona Maria (79) e seu Nelson (83). Porém, em casas separadas. Há ainda uma terceira casa, de Paulinha, irmã mais nova de Sebastião. São estes os personagens que compõem o enredo.

Ao final desta seção apresentamos um esquema relacional com todas as famílias mencionadas, que poderá ser revisitado sempre que o leitor ou a leitora achar conveniente. Ao contrário de um modelo genealógico que busca a construção teórica da sistematicidade dos grupos investigados posicionando-os em pontos em uma árvore ou diagrama – convencionalmente indicado por pequenos triângulos, círculos ou quadrados – optamos por um outro “esquema” – que na realidade se mostra muito mais complexo. Se no primeiro modelo cada pessoa é imobilizada sobre um ponto e a sua vida inteira comprimida em uma única posição dentro da grade genealógica, neste “esquema” que propomos a vida será pensada em termos de linhas e fluxos, como proposto por Tim Ingold (2015).

Ao pensarmos em linhas queremos dizer que a vida “não começa aqui ou termina ali, mas está acontecendo continuamente” (2015, p.235). Trata-se de entender, conforme Ingold, a vida como um processo, “e este processo equivale ao desdobramento de um campo de relações contínuo e em constante evolução dentro do qual seres de todos os tipos são gerados e mantidos no lugar” (2015, p.338). Tendo isto em mente, nossa ideia é apresentar os agricultores e agricultoras de Alvorada a partir de suas movimentações, chamando atenção para o fato de que os organismos não vivem em um mundo dado, mas percorrem um mundo-em-formação, ao longo de linhas de movimento que se entrelaçam com outras linhas, conformando lugares entre os quais a vida é vivida.

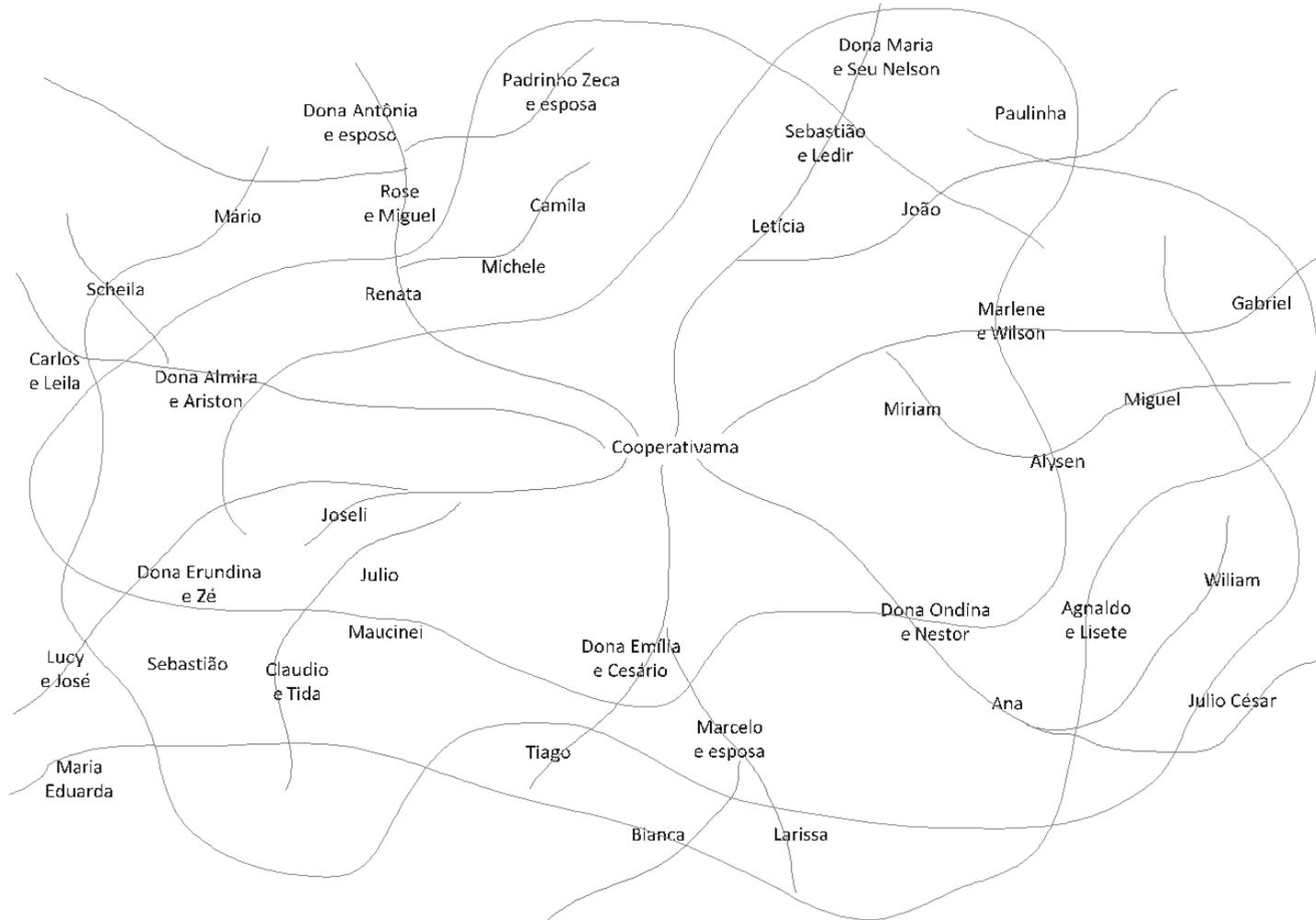
Nesse sentido, a cooperativa será apresentada e pensada nesta dissertação como um desses “lugares”, isto é, como um dos possíveis encontros entre um emaranhado de linhas entrelaçadas. Será, assim, entendida como um “nó”, um “lugar” onde as vidas dos agricultores e agricultoras cooperados estão fortemente atadas. Segundo Ingold (2015) essas linhas, ou o emaranhado de fios entrelaçados e complexamente atados é o que compõem a textura da vida ou, o que o autor denomina de “malha” (*meshwork*) onde “cada fio é um modo de vida, e cada nó um lugar” (p.224).

Conforme argumenta o autor, cada vez mais que linhas de vida são entrelaçadas, maior é a densidade do nó. Mas, isto não quer dizer que nossos interlocutores estejam contidos dentro desse nó, ao contrário, eles trilham para além dele “apenas para prenderem-se a outras linhas em outros lugares, como os fios em outros nós” (Ingold, 2015, p.220). Queremos destacar nessa concepção sobre “lugar” a ideia de que este pressupõe movimentos, ou seja, para ser um “lugar” é preciso um ou vários caminhos de movimentos de encontro e de partida. De outro modo podemos dizer que os lugares são movimentos de vidas, que se constroem e se leem em relações, podendo esfriar ou permanecer no mesmo estado, segundo a dinâmica das relações e de interesses em jogo.

Tal como a “casa” para Marcelin “é inseparável das redes de pessoas e casas na qual ela se define” (1996, p.81), a Cooperatvama não pode ser pensada isoladamente das relações entre os cooperados, não cooperados, valores e visões de mundo e uma “configuração de casas” em distintas intensidades de aproximação e distanciamento. Se observarmos nosso “esquema” a cooperativa aparece em destaque no centro da folha, pois foi a partir dela que mergulhamos em Alvorada, entretanto, a rigor, uma malha não tem um centro. De outra parte, a malha proposta por Ingold remete a fluxos e contrafluxos, sempre em movimento, sem começo e sem fim.

Logo, nosso intuito com tal “esquema” é apresentar um recorte de uma malha, onde a cooperativa é apenas um dos possíveis “nós”, caminhando num sentido de sugestão analítica de descrição de diferentes socialidades, sem perder de vista a ampla heterogeneidade e agência dos indivíduos concretos em suas relações de interação. Nesse sentido, tomando Ingold como referência, entendemos que os modos de vida dos agricultores e agricultoras analisadas são indissociáveis de suas práticas e relações no mundo. Ademais, vale dizer que longe de propormos uma representação do mundo, este esquema é ele próprio entendido como a atividade de um agente – a pesquisadora – que se movimenta e define trilhas e trajetórias, as quais são então narradas.

“Esquema”



CAPÍTULO 1.HISTÓRIAS DE CHEGADAS

PARTE 1. NARRATIVAS ESCRITAS

Uma história do Paraná

“A origem é uma epopeia e é uma construção do mundo que se faz sobre um vazio, isto é, a natureza” (Ellen Woortmann, 1994, p.244)

Conforme conta a “história oficial” as primeiras frentes expansionistas no estado datam dos séculos XVII e XVIII, cuja região litorânea, área dos Campos de Curitiba e dos Campos Gerais foram seus pontos de referência com a extração do ouro e o Tropeirismo (Silva, 1980, p. 11). Nesse período o Paraná ainda pertencia à província de São Paulo, cuja emancipação só viria a acontecer no final de 1853 quando o projeto Lei nº 704 foi sancionado pelo imperador D. Pedro II e se estabeleceu assim a Província do Paraná.

Em um pronunciamento à assembleia local em 1854, o primeiro presidente da província paranaense, Zacarias de Góes e Vasconcelos, ditava as bases para “transformar-se a antiga e atrasada comarca de Curityba na esperançosa província do Paraná”¹⁰, pois para ele o Paraná teria “direito e proporções para haver subido a um elevado grau na escala dos melhoramentos que caracteriza a civilização moderna”¹¹. Nesse período se firmava, assim, o compromisso da elite local para transformar esta região e todo o estado, incorporando-os ao modelo civilizador de ocupação¹² da época,

¹⁰ Relatório do Presidente da Província do Paraná Zacarias de Góes e Vasconcelos na abertura da Assembleia Legislativa Provincial em 15 de julho de 1854, Curitiba. Lopes, 1854, p. 01.

¹¹ Ibid.

¹² Há nuances interessantes entres os conceitos de habitar e ocupar propostos por Tim Ingold, mas que, todavia, fogem ao escopo desta seção. Logo, mantemos o uso do termo “ocupar” e “reocupar” (Tomazi, 1997), pois para nós este processo tomou como pressuposto um substrato inicialmente amorfo, um “vazio demográfico”, que se tornou “uma folha em branco” a partir da expulsão, da dominação e de muitas mortes dos seres que ali habitavam. A este processo denominamos “modelo civilizador de ocupação”.

o qual era pautado na ideia de um vazio demográfico cuja política de colonização deveria dar conta.

Ainda que espaços pouco conhecidos pelo colonizador branco estes não eram vazios demográficos, muito pelo contrário, estas terras já eram habitadas: “por sociedades históricas com uma organização social, econômica, política e religiosa complexa, onde os diversos povos se relacionavam entre si de modo amistoso e conflituoso” (Tomazi, 1997, p. 74), sobretudo grupos indígenas tais como os Xetá, Guarani e Kaingang, como apontados por Tomazi (1997), Mota & Noelli (1999) e Lazier (2003). Estudos como estes nos possibilitam afirmar, assim, que a história de ocupação do estado deve ser tratada como um processo de expulsão, dominação e/ou do extermínio das populações que ali estavam há mais tempo. Apesar da diminuta população indígena atualmente no Paraná, sua marca encontra-se nos nomes de muitos rios, serras, picos e cidades do estado (Lazier, 2003).

Vale ressaltar que este plano colonizador estava totalmente vinculado aos processos mais amplos que ocorriam no Brasil, bem como fora dele. Segundo Lúcio Tadeu Mota (1994), a ocupação do espaço paranaense se deu dentro dos marcos da expansão capitalista, que incorporava mais uma nova área ao seu sistema produtivo, onde, pontua o autor:

“(...)a ideologia corrente alimentava um conceito de natureza externa à sociedade, à espera de ser possuída. Assim o interior paranaense com suas florestas, campos, rios, rochas, terra roxa e climas amenos, aguardaria sua incorporação no processo de produção da sociedade industrial moderna”¹³.

Ou seja, a lógica de acumulação do capital, em seu sentido mais amplo, pode bem explicar o porquê da reocupação. O acesso à terra, não se deu somente por questões políticas, mas também por questões econômicas, que definiram as novas relações sociais que estavam em andamento (Tomazi, 1997, p.18).

De tal forma, novas frentes expansionistas decorreram deste processo em um movimento de expansão das frentes do litoral da região Leste do estado em direção ao Oeste. Para atender aos objetivos dessa lógica de povoamento da província, o então presidente, Zacarias de Góes e Vasconcelos resgatou uma lei do governo imperial¹⁴ que

¹³ Mota, Lúcio Tadeu. A guerra dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). Maringá: EDUEM, 1994, p. 10

¹⁴ Lei nº 29, de 21/03/1855 apud Wilson Martins em Um Brasil diferente: ensaio sobre fenômenos de aculturação no Paraná. SP, Anhembi, p. 78.

o autorizava a “promover a imigração de estrangeiros para esta província, empregando neste sentido os meios que julgar mais convenientes” e assim deu-se início à um novo e amplo movimento colonizador que adentrou o território paranaense (ilustração 02).

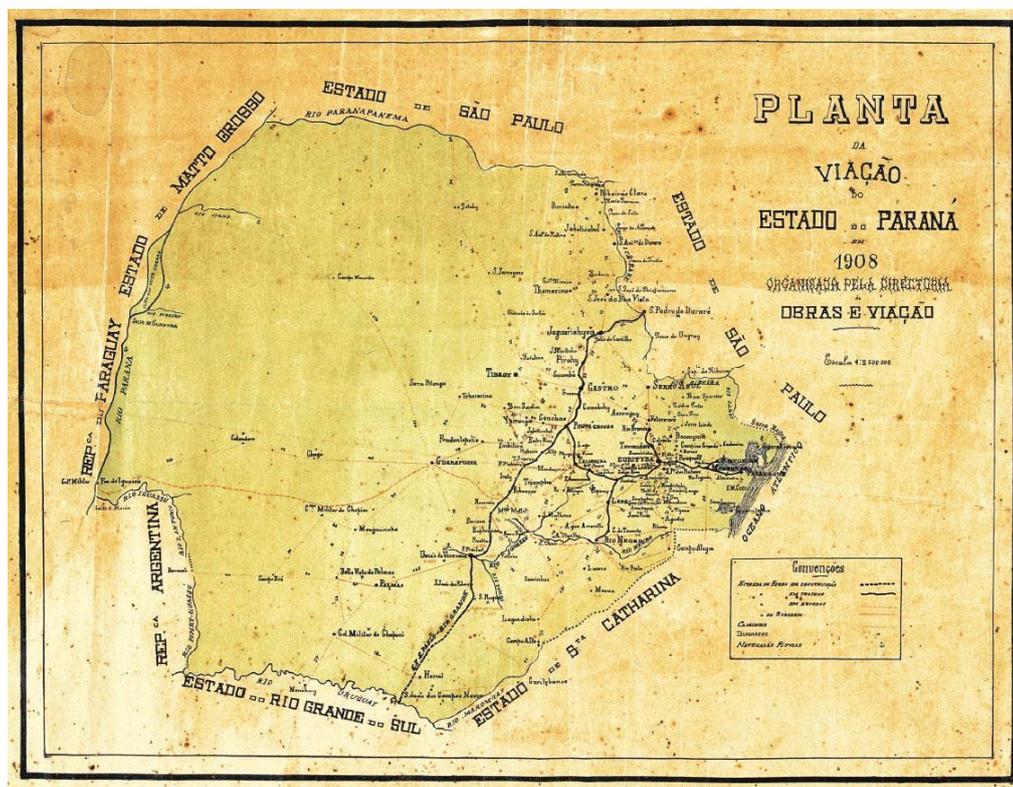


Ilustração 02. Mapa 1908

No início do século XIX além dessa política imigrantista, catarinenses e gaúchos vindos do Sul se instalaram no estado, formando suas primeiras colônias e expandindo a produção de gado num primeiro momento, erva mate e madeira para exportação num segundo, especialmente nas regiões sudeste, centro sul e sudoeste do Paraná. Contudo, vale ressaltar que a instalação dessas populações no território paranaense não se deu sem conflito, pelo contrário, os conflitos acompanharam toda a fronteira colonizadora.

A região sul, onde viviam populações cuja economia de subsistência era assentada no trabalho familiar e numa estrutura agrária de pequenas e médias propriedades¹⁵, com estas sorrteiras infiltrações – de imigrantes, catarinenses e gaúchos –, tornou-se palco de diversos embates, entre eles um grande movimento que

¹⁵ A saber: quilombolas, faxinalenses e caboclos que habitavam a região.

ficou conhecido como a Guerra do Contestado¹⁶. Este conflito armado entre a população cabocla e os representantes do poder estadual e federal brasileiro travada entre os estados do Paraná e Santa Catarina entre os anos de 1912 a 1916, teve sua origem nos problemas sociais, decorrentes principalmente da falta de regularização da posse de terras e insatisfação da população ali residente.

Além das políticas de colonização do estado brasileiro, algumas empresas privadas de capital estrangeiro tiveram importante papel no cenário de reocupação do Paraná. Na região do Contestado destaca-se a Southern Brazil Lumber & Colonization Company¹⁷ empresa norte americana cujas terras adquiridas por doação pelo estado brasileiro também contribuíram no processo de revolta e no conflito armado citado.

Na região do Oeste a política imigrantista chega também na década de 1920 com uma entrada significativa de imigrantes alemães e italianos que se estabeleceram em pequenas propriedades familiares rurais, dedicando-se ao corte de madeira, desmatamento da região e substituição de árvores por lavouras de cereais, algodão e criação de suínos. Na década de 1930, com o movimento denominado de Marcha para o Oeste¹⁸, o governo brasileiro, mantendo o entendimento do território paranaense enquanto um vazio demográfico, continuou incentivando a migração para a reocupação de terras fronteiriças e do interior do país.

Concomitantemente na região Norte do estado se expandia a fronteira agrícola do café paulista, como enunciado por Mueller (2001), o “manto verde dos cafezais espalhou-se pela região como avalanche”. Ali também foram feitas concessões de terras às empresas privadas, dentre as quais destacamos a Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP) e a Companhia Ferroviária São Paulo-Paraná, ambas ligadas a Paraná Plantation Limited, empresa inglesa criada em 1925. Essas duas entidades se completavam; enquanto a colonização garantia fretes à ferrovia, esta assegurava o fluxo de colonizadores para as frentes pioneiras.

Segundo Ana Paula Cassago (2004) e Angelo Piori et al (2012) a Companhia de Terras Norte do Paraná (CTNP) atuou à frente do processo colonizador tanto na região Norte, quanto no centro e no oeste do Paraná, através da negociação tanto com o

¹⁶ Hermógenes Lazier em “Estrutura agrária no sudoeste do paraná”, 1983.

¹⁷ A Southern Brazil Lumber & Colonization Company, que ficou conhecida como Lumber, era propriedade da Brazil Railway Company criada em 1906 pelo estadunidense Percival Farquhar, que, além de ferrovias, controlava: empresas de navega o, coloniza o, madeireiras, seringais, indústrias de papel, frigoríficos, hotéis, empresas de eletricidade, telefonia, portos, serviço de bondes, siderurgia, fazendas de gado, extra o mineral, etc (Lazier, 2003).

¹⁸ Projeto político-ideológico do Estado Novo que visava a ocupa o e explora o do território nacional.

estado brasileiro como com grileiros e posseiros. A forma como a CTNP organizou a colonização foi aceita como exemplo de modernidade, pois propunha a formação de um eixo de cidades que interligadas pela ferrovia, tinha como objetivo a venda das terras e sua reocupação (Cassago, 2004, p.8).

Os pequenos produtores, atraídos pelo baixo preço na região, compravam suas terras em prestações e as tornavam rentáveis com seu trabalho conseguindo assim pagar as parcelas que a CTNP acordava. Em 1944, a Companhia CTNP foi vendida a um grupo de paulistas, devido as ações nacionalistas do governo Vargas frente à capitais estrangeiros, e denominada de Companhia Melhoramentos Norte do Paraná (CMNP). Dessa forma o trabalho colonizador continuou. No total, segundo Hermógenes Lazier a CMNP colonizou uma área correspondente a mais de 1 milhão e trezentos mil hectares¹⁹ de terras, cerca de 13.166 quilômetros quadrados. Fundou 63 cidades e patrimônios, vendeu lotes e chácaras para 41.741 compradores, de área variável entre 12 a 72 ha²⁰, e cerca de 70.000 datas urbanas com média de 500 metros quadrado, no norte paranaense (2003, p.142).

Podemos perceber que este período coincide com a era getulista no país. Diante de seu intento de ocupação do território nacional, Vargas nomeou como primeiro interventor do Paraná o general Mário Tourinho, que ficou menos de um ano no poder, sendo substituído por Manoel Ribas. O então dirigente da Cooperativa de Consumo dos Ferroviários de Santa Maria – Rio Grande do Sul, Manoel Ribas, acatou a nomeação e governou por 13 anos (1932-1945).

Manoel Ribas inspirado na política Homestead Act de Abraham Lincoln²¹, conclama aqueles que estivessem interessados em ocupar terras devolutas a vir para o Paraná. A ideia era que as famílias que cumprissem com o trato de “desenvolver” a terra receberiam o título de propriedade depois de determinado período de tempo nela trabalhando. Contudo, com a queda de Getúlio em 1945, o interventor é afastado.

Quem assume o poder é Moisés Lupion como governador entre os anos de 1947-1951 e 1956-1961, sendo Bento Munhoz da Rocha Neto (1952-1955) quem ocupa

¹⁹ Utilizamos a conversão de 1 alqueire para 2,4 hectares (ha) de terra.

²⁰ O que equivale entre 5 a 30 alqueires.

²¹ A Homestead Act (ou a Lei de Homestead) foi a Lei de Terras promulgada pelo presidente Abraham Lincoln em 20 de maio de 1862. O objetivo dessa lei era promover uma distribuição de terras para quem tivesse a perspectiva de estabelecer-se como colono e pequeno fazendeiro nas terras do Oeste dos Estados Unidos. Com a lei em vigor, passou-se a desenvolver nos EUA o mito do “sonho americano”, o qual consistia em ocupar a região oeste do país e lá buscar a prosperidade por meio do trabalho e do espírito empreendedor. Entre muitos conflitos com as tribos indígenas, cerca de 600.000 colonos estabeleceram-se nessa região dos EUA entre as décadas de 1860 e 1890.

o intervalo entre os governos de Lupion. A situação do estado, dada por este modelo civilizador de ocupação, agravou-se ainda mais nesses governos. Especialmente o segundo mandato de Lupion ficou marcado por sérios problemas em relação a propriedade da terra que culminaram na revolta de Porecatu entre os anos de 1947 e 1952, e a revolta dos Posseiros no Sudoeste de 1957, para citar alguns dos conflitos deste período (Lazier, 2003).

Assim se deu o processo de colonização da região Norte, forjado neste modelo de ocupação, com forte presença de imigrantes e descendentes de imigrantes, mas especialmente pessoas de outros estados do país que vieram trabalhar na abertura das ferrovias, estradas, “picadas”²², roças e lavouras pela região. Eis que assim se viu no Paraná o declínio da cultura do mate, o enaltecimento da indústria madeireira e o início da cultura cafeeira.

A cafeicultura no Paraná se alastrou rapidamente; enquanto em 1947 representava 11,4% da produção nacional, chegou em 1962 com a marca de 63% da produção de café no mercado brasileiro, conforme demonstram Angelo Priori et. al (2012) em trabalho que remonta a chegada e expansão do grão no estado. O café mudou o Paraná. Se antes a vida econômica, social e política se movia em torno da erva-mate, dos pinheirais, passando, então, pela pecuária, passou a mover-se por outra cultura, “o Paraná virou um mar de café” (Lazier, 2003, p. 143). Assim, “em lugar de florestas seculares desaparecidas diante da investida do machado e do fogo, alastrava-se a onda verde do café” (idem).

Em seu auge a cafeicultura paranaense atraiu pessoas de dentro e de fora do país, fosse para investir em terras no estado ou à procura de trabalho e melhores condições de vida. Segundo Lazier (2003), de 1940 a 1970 a taxa de crescimento da população do estado foi superior ao do país, e em apenas 10 anos, entre 1950 e 1960, a população paranaense aumentou mais de 100%.

Porém, de acordo com Almeida (2014, p. 69), os processos de desenvolvimento desenfreados trouxeram rapidamente o problema da superprodução somado às consecutivas geadas que atingiram o estado, dando início à decadência da atividade. Com o declínio da atividade cafeeira, inicia-se o plano de modernização da agricultura. As mudanças no espaço rural, desencadeadas por esse processo, têm início na década de 1950, porém a manifestação destas de forma intensa e ampla ocorre após a ruptura

²² Atalho estreito ou largo, aberto no mato com utilização de facão para acesso a certo ponto, transporte eventual de pequenos veículos, linha de transmissão, divisa etc.

política institucional, e sob o comando do regime autoritário militar implantado no país a partir do golpe de 1964, conforme expõe Delgado:

“O golpe militar de 1964 cortará a efervescência do debate agrário e imporá a força, ainda que de forma gradual, a tese de Delfim Neto de ‘modernização agrícola sem reforma agrária’” (2010, p. 84).

Para Graziano da Silva (1999) o termo modernização da agricultura é utilizado para designar a transformação na base técnica da produção agropecuária – “modernização técnica” que constitui a base da tese de Delfim Neto que assumiu o Ministério da Fazenda em 1967 quando passou então a implementá-la (Delgado, 2010). De acordo com Delgado, esse período histórico constitui-se com muita clareza na “idade do ouro” do desenvolvimento de uma agricultura capitalista em integração com a economia industrial e urbana e com o setor externo, sob forte mediação financeira do setor público (2010, p.86).

Tal processo de modernização técnica da agricultura e integração com a indústria, é caracterizado, segundo Delgado (2010), por um lado pela mudança na base técnica de meios de produção utilizados pela agricultura, materializada na presença crescente de insumos industriais (fertilizantes, defensivos, corretivos do solo, sementes melhoradas e combustíveis líquidos); e máquinas industriais (tratores, colhedoras, equipamentos de irrigação e outros implementos), processo que ficou conhecido por “Revolução Verde”²³. Dessa forma os cafezais foram, então, substituídos por pastagens e lavouras brancas no norte paranaense (milho, arroz, algodão, trigo e soja). E é nesta região onde se situa nosso campo de investigação.

²³ Segundo Moreira (2000) este foi um programa que tinha como objetivo explícito contribuir para o aumento da produção e da produtividade agrícola no mundo, através do subsídio de créditos agrícolas que buscavam estimular a produção, as esferas agroindustriais, as empresas de maquinários e insumos, a agricultura de exportação, a produção de processados para exportação e a diferenciação do consumo. Todavia este processo acarretou no empobrecimento, desemprego, favelização dos trabalhadores rurais, esvaziamento do campo, sobreexploração da força de trabalho rural, incluindo o trabalho feminino, infantil e da terceira idade, assumindo assim a forma de uma “modernização tecnológica socialmente conservadora”. Ou seja, trata-se de um modelo concentrador e excludente da modernização tecnológica da agricultura brasileira, socialmente injusto.

Nosso campo de investigação: de Nova Tebas a Alvorada

O Estado do Paraná possui 199.323 km² de área, que corresponde a 2,34% do Brasil. Sua localização determina uma área de contatos e transições apresentando diversas ocorrências de clima, solo e cobertura vegetal (IPARDES, 2009). Nosso campo de investigação, Nova Tebas, localiza-se na região Centro Norte do Paraná (conforme ilustração 03) pertencendo ao terceiro planalto ou Planalto de Guarapuava. Possui uma área de aproximadamente 544 km² e fica a 400 quilômetros da capital Curitiba, 120 km de Guarapuava, 84 km de Campo Mourão. Ou seja, situa-se bem ao centro do estado do Paraná, fazendo limite com os municípios de Iretama, Jardim Alegre, Manoel Ribas, Arapuã, Pitanga e Roncador.

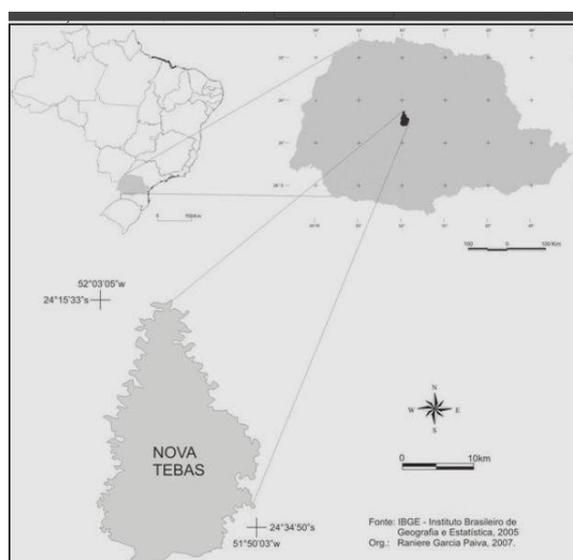


Ilustração 03. Localização do Município de Nova Tebas, no Estado do Paraná.
Fonte: QUEIROZ, Marcos Antônio, 2008.

Destacar essas informações nos interessa para compreender as características do lugar que estudamos. Logo, ao nos referirmos a região do terceiro planalto do estado, nos referimos a uma região do Paraná onde os solos desenvolveram-se levando-se em conta a decomposição do basalto que formou a chamada “terra roxa”, conhecida por seu solo fértil. Nova Tebas também se destaca pelo *vermeião* característico da “terra roxa”. Segundo o Plano Municipal (2013-2016)²⁴, o relevo de Nova Tebas pode ser descrito como predominantemente ondulado em altitude média de 650 m. De acordo

²⁴ Disponível em: <http://novatebas.pr.gov.br/pmsb.pdf>. Acesso em: 20/06/2016.

com essa mesma fonte, a distribuição do relevo ao longo do território é representada por: cerca de 40% de áreas planas ou suavemente onduladas e 60% de áreas de média à alta declividade, com desníveis de mais de 100 metros ao longo dos vales com afloramentos de rocha basáltica.

O processo de ocupação de Nova Tebas, quando ainda território de Pitanga, segundo Luz e Hahn (2011), teve início entre as décadas de 1930 e 1940, devido à proximidade com a cidade de Pitanga, pois, ali foi construída uma ramificação da “Estrada da Boiadeira” cujo objetivo inicial era ligar o centro do estado até as barrancas do Rio Paraná. Assim, segundo os mesmos autores, a região sul de Nova Tebas passou a ser ocupada tanto por imigrantes quanto pelos trabalhadores que abriram a estrada e tomaram posse das terras dando início à criação de “safras”, isto é, a produção de carnes, principalmente porcos, bem como a prática da agricultura de subsistência.

Na década de 1950, além da investida nacional para reocupação do interior, o então governador do estado, Moisés Lupion, deu continuidade a este projeto ressaltando em seus discursos: “O Brasil está espionando o Paraná. O Brasil está desejando o Paraná”; “Podeis ter a certeza de que aqui se está construindo alguma coisa diferente no Brasil”(1954)²⁵. Esta propaganda percorreu o país atraindo grandes contingentes populacionais para a região.

De acordo com a memória do grupo e como é então contada essa história pelos habitantes da região, senhor Elias Papanastácio de origem grega, foi um desses que se mudou para o Paraná no início da década de 1960. Loteou e vendeu as terras para várias famílias que passaram a compor o cenário da região. Dizem que Papanastácio teve influência fundamental na nova denominação do futuro município, Nova Tebas, homenagem a Cidade-Estado de Tebas na Grécia. Segundo os agricultores, Papanastácio foi um grande fazendeiro que “adquiriu”²⁶ as terras onde estava localizado o até então povoado e foi quem deu início à venda das terras, especialmente na área urbana a qual foi loteada em quadras planejadas, começando a demarcação das ruas, e assim realizando um grande sonho do fazendeiro que era construir uma cidade.

²⁵ Discursos proferidos no centenário da independência do estado. Disponível em: Oliveira, M. CADERNO CRH, Salvador, v. 18, n. 44, p. 215-221, Maio/Ago, 2005.

²⁶ Nos estudos levantados sobre a região não há dados nem informação sobre como se deu essa forma de aquisição das terras por Elias Papanastácio. Mas tendo em vista as investidas de ocupação nacional, o estrangeiro grego pode ter sido mais um daqueles que obtiveram facilidades no acesso às porções de terra no Paraná.

Nova Tebas, entretanto, consolida-se enquanto município apenas em 1989 com a sanção do Governador Álvaro Dias que desmembra do território de Pitanga, criando-se o município de Nova Tebas, inicialmente constituído dos distritos Sede e Poema (Souza, J. B. da Luz et.al., 2011). Em 1999, nova divisão territorial é feita e o município passa a ser constituído por: Sede Municipal, Cataporanga e Poema (IBGE), assim permanecendo em divisão datada de 2007.

Hoje a população do município, segundo o Plano Municipal de gestão de 2013, é de aproximadamente 4.017 habitantes, cuja população residente no campo corresponde a aproximadamente 61% (2.450), enquanto o número daqueles que moram na área urbana representa 39% (1.567). Nos distritos de Cataporanga a população residente é de 2.686 habitantes e em Poema 1.331 habitantes.

A concentração de terras na região central do Paraná é tão forte, conforme aponta Queiroz (2011), que em Nova Tebas 720 pequenos produtores somam 47,71% dos estabelecimentos. Porém, quando analisamos a área dos estabelecimentos esses mesmos 720 produtores detêm 3.213 hectares, já os fazendeiros cujas propriedades apresentam mais de 1.000 ha no respectivo município são em número de 4 pessoas e somam uma área total de 3.957 hectares. Assim, a tal propalada concentração fundiária fica claramente evidenciada. O que não é, evidentemente, exclusividade do Paraná. Trata-se de um mesmo processo de ocupação e concentração desde a colonização do território brasileiro pelos portugueses²⁷, cuja exclusão de uma maioria segue interesses do mercado:

“a utilização da terra continua a se fazer hoje, como no passado, não em função da população que nela trabalha e exerce suas atividades, e sim essencialmente e em primeiro lugar, em função de interesses comerciais e necessidades inteiramente estranhas àquela população” (Prado Júnior, 1981, p. 50).

²⁷ Celso Furtado (1968) fala sobre a questão agrária nesse período trazendo à tona questões dos privilégios concedidos pela Coroa a donatários, desde honrarias e isenção de tributos a títulos – as sesmarias. Gilberto Freyre (2003), de outro lado, fala em seus trabalhos de uma sociedade dominada por grandes proprietários rurais, um Brasil representado pela Casa-Grande, complementada pela senzala. Falamos, nesse sentido, de um mesmo modelo colonizador de ocupação cujos impactos em nosso sistema econômico, social e político são enormes. Segundo Caio Prado (1981), pode-se, nesse sentido, analisar a situação da estrutura fundiária como sendo resultado da formação do país através da colonização que se caracterizou, desde o início, como um empreendimento mercantil que tinha o objetivo principal de abastecer o mercado europeu de produtos tropicais, metais preciosos e diamantes.

Quanto às culturas produtivas, Nova Tebas possui uma variedade bem grande de galináceos, bovinos, suínos e vacas ordenhadas. Os principais produtos de origem animal produzidos são o leite, casulo do bicho-da-seda, mel de abelha e lã. Todavia, os produtos de maior destaque da região ainda são milho, soja, feijão e fumo (Souza & et.al., 2011). Os pequenos agricultores cujas terras estão em áreas de manejo mais difícil, como no distrito Poema, tem optado pelo cultivo e produção de frutas orgânicas tal como apontam Souza, J. B. da Luz et.al.(2011) criando assim um projeto coletivo que garante a reprodução dos agricultores e de suas famílias a partir do pressuposto de uma agricultura orgânica.

Poema, nosso campo de investigação, está situado na porção norte de Nova Tebas (conforme ilustração abaixo), caracterizada como uma região com maior declividade, com solo rochoso e pedregoso o que contribuiu para uma ocupação mais tardia no final de década de 1950 e meados de 1960. Contudo, ainda que oficialmente seja denominado distrito de Poema, faremos, a partir daqui referência ao longo deste trabalho ao nome nativo atribuído a este espaço, isto é, Alvorada. Inclusive, para chegar até o distrito de ônibus é preciso procurar pelo destino final Alvorada e não Poema, caso contrário corre-se o risco de não chegar a lugar algum, pois o nome oficial desaparece nas narrativas seja de trabalhadores na rodoviária ou de habitantes²⁸ da região. Inclusive, na passagem de ônibus emitida consta como o destino Alvorada. A maioria desconhece Poema, exceto os gestores públicos que baseados em documentos oficiais mantém tal denominação.

²⁸ Tomando Tim Ingold como referência, optamos por subtrair a palavra “moradores” e utilizar a palavra “habitantes”, visto que lugares são delineados pelo movimento, e não pelos limites exteriores ao movimento. Logo, “(...)seria muito errado supor que tais pessoas estejam confinadas em um determinado lugar, ou que sua experiência seja circunscrita pelos horizontes restritos de uma viva vivida apenas aí” (2015, p.220). Nesse sentido, pessoas frequentam lugares, mas não estão e nem são confinadas a eles.

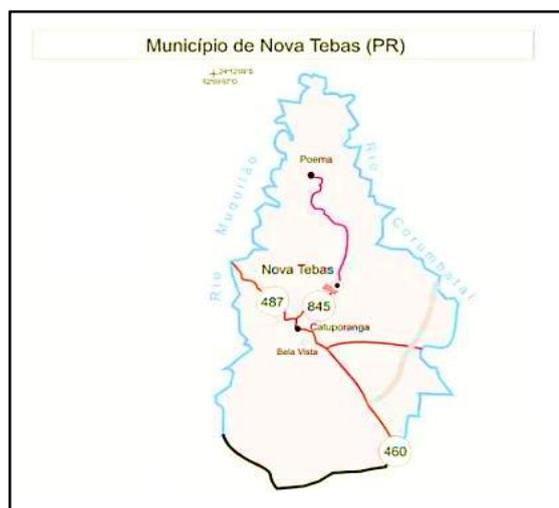


Ilustração 04. Município de Nova Tebas, 2011
Fonte: Prefeitura Municipal de Nova Tebas, Base Catalográfica do IBGE, 2008.

PARTE 2. NARRATIVAS DE UM TEMPO VIVIDO

Alvorada de mineiros, capixabas e potiguares

O ato de narrar a nossa história de vida implica um constante posicionamento e reposicionamento em relação ao que está sendo narrado, em relação aos interlocutores e em relação a nós mesmos. Isto é, para nós contar história é um dos modos significativos das pessoas construírem e expressarem sentidos. Entre os sítios, as lavouras, as casas e as cozinhas em conversas com agricultores e agricultoras foi possível perceber que suas trajetórias foram marcadas por importantes movimentos.

Essas trajetórias foram reconstruídas a partir da convivência com as famílias quando, em diversos momentos do dia ou da semana, mergulhávamos em narrativas que evocavam o passado e o caminho percorrido por eles até o Paraná. Nesse processo de idas e vindas do desenrolar das trajetórias das famílias, alguns pontos considerados de relevância em suas vivências me parecem que foram gerando relações de reciprocidade entre os agricultores e as agricultoras e fortalecendo o laço entre eles.

A partir da identificação da existência de questões recorrentes em todos os relatos, optei por transcrever as trajetórias e andanças desses agricultores, pois pude observar, nas narrativas e na convivência diária com suas famílias, que os filhos contam a história de seus pais; ou seja, sua visão de mundo é, nesse sentido, a visão de mundo

dos pais, a qual, muitas vezes, é reproduzida em seus discursos. Assim, nesta seção, partiremos da história contada a partir das narrativas de agricultores e agricultoras sobre sua chegada a este território em meados da década de 1960, cujas terras por não serem valiosas, segundo relatos e entrevistas, tornaram-se logo atrativos para esses migrantes.

“Você gosta então de história antiga?”, era como davam início à suas narrativas. E mais do que isso, ao me fazerem esta pergunta eles me posicionavam em uma relação já indexada socialmente, com seus amigos e familiares, ao contarem suas próprias histórias. Melhor dizendo, era um jeito não só de mostrar sua história, mas de me mostrar a relação que queriam estabelecer comigo nesse contar história; que por sua vez, pode, em certo sentido, se aproximar da forma, denominada por Carneiro (2010), de narrativa da contação de causos, a qual é criada na própria relação da conversa. “Nesse sentido, a narrativa é como uma ‘bricolagem’; reúne certo ‘conjuntos factuais’ – a ‘parenteza’, as histórias dos lugares, os acontecidos das relações – que são como imagens independentes de sua posição na argumentação da qual são parte constitutiva” (Carneiro, 2010, p. 60).

Assim como eu – “chegante”²⁹ – começo contando nesta dissertação sobre os meus deslocamentos, ao sair de Curitiba para fazer o mestrado no Rio de Janeiro, retornando ao Paraná para fazer trabalho de campo em Alvorada, os agricultores e agricultoras com quem travei manhãs e tardes de prosa, que por vezes se estenderam pela noite, me contavam sobre seus próprios movimentos.

Ao relatar suas trajetórias e os acontecimentos que marcaram suas vidas, meus informantes começavam sempre pelas dificuldades encontradas em suas terras natais. Mas, é claro, que cada narrador conta as histórias à sua maneira, como argumenta Carneiro (2010) quando diz que “um único caso é composto por uma série de versões”. A conversa, a narrativa, a oralidade, são interessantes porque ainda que efêmeras, tem uma característica relacional e é justamente essa característica relacional que as tornam especialmente potentes, aponta a autora:

“Ao implicar narrador e ouvinte em uma relação dinamizada por ‘cálculos’ de parte a parte, a conversa funciona como um jogo cujas regras não se

²⁹ As categorias “forasteiro”, “chegante” e “caçula”, bem como a relação entre elas, como veremos ao longo da dissertação, se dão no mesmo sentido de que trata Sahlins sobre os signos – em livro intitulado *Metáforas históricas e realidades míticas* – quando diz que é na ação que eles podem adquirir novos valores conceituais. Fala de uma “dialética entre a polissemia conceitual do signo e sua conexão indexical com um contexto específico” (Sahlins, 2008, p. 130).

limitam a uma combinação estratégica; é antes o resultado de uma relação que só se conhece no próprio gesto da prosa, em seu porvir” (2010, p. 60).

Trata-se nesse sentido de uma relação que só existe no ato presente da interlocução. Funcionando como um jogo deliberado, acrescenta Carneiro (2010), à maneira do que Comerford (2015) descreve em seu estudo na região rural da Zona da Mata mineira sobre a “brincadeira” cotidiana entre pessoas que têm intimidade. Há nesse jogo “inúmeras possibilidades de combinações e distinções sutis, que podem adequar o tom da brincadeira de acordo com os participantes, a situação, o local” (Comerford, 2003, p. 88). Logo, como coloca Carneiro (2010) em sua tese de doutorado sobre “O ‘Povo’ Parente dos Buracos”, este “conhecimento” que se cria e se transmite numa narrativa só existe enquanto singularidade presente, criada na própria relação da conversa, ou seja, esta não é, portanto, redutível à síntese, nem pode ser traçada como um modelo prescrito.

Tim Ingold dirá que a melhor forma para descrever a densidade e qualidade dos movimentos, trajetórias – tendo em vista a identificação dos emaranhados de caminhos (“linhas”) percorridos nessas andanças – é por meio de um “contar história” (*storytelling*), pontua ele:

“Contar uma história é relacionar, em uma narrativa, as ocorrências do passado, trazendo-as à vida no presente vivido dos ouvintes como se estivessem acontecendo aqui e agora” (Ingold, 2015, p. 236).

O que não significa dizer que o presente vivido é definido pelo passado da história, pelo contrário, na perspectiva de Ingold, passado e presente são contínuos. Pensando a vida como fios ou linhas, conforme propõe o autor, que são tecidas à medida que nos deslocamos e a partir das relações vividas nesses deslocamentos, não há nenhum ponto em que a história termine e a vida comece. Nessa perspectiva, a narrativa ao trazer no seu cerne as escolhas dos personagens que a habitam e que entretecem juntos o seu enredo, mostra-nos uma história na qual as decisões são tomadas na própria história, e não antes dela ou em algum ponto exterior.

Dessa forma, a história não é simplesmente um lugar simbólico imaginativo e memorialístico, mas a materialidade das coisas mesmas. De acordo com Ingold, as coisas, não são classificadas como fatos, ou tabuladas como dados, mas narradas como

histórias, onde todo lugar, como um conjunto de coisas, é um nó de histórias. Logo, o mundo é o lugar da história a se contar pelos seus organismos em contato,

“(…)trata-se de um mundo de movimento e devir, no qual qualquer coisa – capturada em lugar e momento determinados – envolve dentro da sua constituição a história das relações que a trouxeram até aí. Em um mundo assim, podemos compreender a natureza das coisas apenas assistindo as relações, ou em outras palavras, contando suas histórias. Pois as coisas deste mundo *são* as suas histórias, identificadas não por atributos fixos, mas pelas trajetórias de movimento em um campo de relações em desdobramento” (Ingold, 2015, p. 236).

E na história, como na vida, coloca Ingold, é no movimento de lugar a lugar – ou de tópico a tópico – que o conhecimento é integrado (p.237). Integrado pois ele não existe na forma de um “conteúdo mental” que é passado de geração em geração. O conhecimento é forjado em movimento, ele é gerado na prática³⁰. Assim podemos dizer que tal como as narrativas (*storytelling*) de Ingold (2015), ou a contação de caso de Carneiro (2010), o contar história dos agricultores e agricultoras de Alvorada é também uma via de conhecimento, e por isto nosso interesse analítico. De tal forma, contar história, em suma, não é representar o mundo, mas, parafraseando Ingold (2015), traçar um caminho através dele que outros possam seguir.

Dito isto, comecemos por Dona Almira, agricultora que me recebeu durante meu trabalho de campo. Ela contou-me que nascida no Rio Grande do Norte, perto da cidade de Natal, veio com seus pais e os outros onze irmãos para o Paraná no final da década de 60. Aclarou-me que na região onde morava era muito difícil plantar, “lá a pessoa e aqueles que podiam colocavam um estercozinho na terra, uma terra de areia fraca que o feijão só nascia e ali mesmo já secava. Plantava uma rama de mandioca

³⁰ Ingold marca uma diferença entre um conhecimento que é integrado através das narrativas e caminhadas, e um “conhecimento classificatório” que é o resultado do que o autor chama de “lógica da inversão”, sobre a qual diz ele: “a inversão transforma as vias ao longo das quais a vida é vivida em limites dentro dos quais ela está encerrada” (2015, p.215). Dentro dessa lógica, podemos dizer que as histórias são tratadas como veículos para a transmissão intergeracional de mensagens e informações codificadas que, uma vez decifradas, revelariam um sistema totalizante, dado de modo totalmente independentes do contexto e das relações com as coisas que o cercam e que constituem essas mesmas histórias. De outra parte, o “conhecimento narrativo” precisamente porque “é aberto e não fechado, porque se funde com a vida em um processo ativo de rememoração, em vez de ser posto de lado como um objeto passivo da memória, *ele não é transmitido*(…), mas antes subsiste na corrente da vida e da consciência”. Dentro da perspectiva desse conhecimento, coloca Ingold: “as histórias não vêm com seus significados já anexados, tampouco significam a mesma coisa para pessoas diferentes” (2015, p.237). Nesse sentido, o processo narrativo constitui a própria experiência como um fluxo inteligível.

igual nós plantemos ali, às vezes nascia aquele pezinho e ficava desse tamanho, quando a gente ia arrancar, mas ela não dava nem raiz, aí nós cortava e serrava para fazer farinha”. “A minha mãe e tudo nós trabalhava. Uns carpindo, outros na fábrica de fazer farinha. A mãe ganhava R\$10 e cada um de nós R\$5. A mãe também fazia costura. Aí juntava aquele dinheiro e de tarde a gente comprava o que comer”.

Dona Almira contou-me que seu pai foi o primeiro a vir para o Paraná, no começo da década de 1960. “De vez em quando papai mandava uma carta e um dinheirinho, pouquinho porque ele trabalhava por dia, até que ele escreveu que tinha comprado um sítio e ia derrubar, fazer uma casa e buscar nós. Comprou ali em Ivaiporã, se nós hoje fosse dono daquele sítio, tava rico, lá é tudo planozinho. Lá se a gente tiver carpindo e achar uma pedrinha desse tamanho era difícil, tudo limpinho”. Dona Almira relatou que seu pai trocou um sítio pequeno em Ivaiporã por um muito maior em Alvorada, que na época parecia um grande negócio. Mas diferentemente de Ivaiporã, Alvorada é uma região montanhosa e com o solo muito pedregoso o que dificulta a agricultura nele.

Dona Almira não deixou de contar os detalhes de como foi sua vinda do Nordeste até o Paraná: “Aí quando eles vieram buscar nós, resolvemos vender o sítio, as criações, tudo, e o que desse para comer nós vamos matar e salgar a carne, punha no sol para secar e vamos levar para comer no caminho. Nós trazia grelha e uma caixa grande com carne de sol. Aí a gente ascendia aquela grelha na beira do rio, pnhava fogo nela, a gente tinha trago uns pratos e colher, aí comia. Tomava banho no rio...Enquanto Teobaldo [casado com uma das irmãs de Almira], que era quem dirigia, ia dormir, ia todo mundo pro rio, estendia aquelas roupas no mato...Aí quando ia sair enchia umas vasilhas de água daquele rio, levava pra gente tomar e seguia. Então, era trato assim” me expos dona Almira enquanto *tomava a fresca* em sua rede na varanda de casa em uma conversa gravada.

Além do relato de dona Almira, nas narrativas destes agricultores e agricultoras a representação masculina da migração, isto é, em que homens são os primeiros a migrar foi muito recorrente. Dona Emília, agricultora da cooperativa, mineira de Imbiruçu distrito de Mutum, me contou que tudo começou com um tio seu, dizendo que “ele foi tipo Pedro Alvarez Cabral. Veio para o Paraná no começo dos anos 60, quando estavam começando a explorar aqui. Ele veio e voltou dizendo que era uma terra muito boa e que tinha muita terra e muito trabalho. Além do que o preço era muito mais baixo do que em Minas. Então, ele começou a puxar gente e nisso vieram várias famílias.

Mas meu pai e nós [Dona Emília, sua mãe, e seus outros 11 irmãos], e outras sete famílias viemos só em 1967”.



Ilustração 05. Dona Emília na *lida dalavoura*.

Assim me contavam os agricultores e agricultoras que as famílias que vinham junto estavam unidas por uma rede de relações de parentesco e afinidades, e eram, muitas vezes, de regiões geográficas próximas. A decisão de vir para o Paraná significava para estes agricultores e agricultoras “a chance de recomeçar a vida num outro lugar”, conforme me diziam eles. “Naquela época vinha tudo em caminhão paude-arara. Algumas famílias às vezes ficavam em outros estados, mas muita gente veio para o Paraná e outros para o Mato Grosso.

“Naquela época falavam muito lá do Paraná” relatava Emília. Assim como todos os agricultores e as agricultoras migrantes que chegaram a Alvorada em caminhão paude-arara, Dona Almira conta como sua vinda para o estado foi um trajeto longo, dizia ela: “gastamos dezoito dias com dezoito noites pra chegar”.

Dona Emília salientou que quando chegaram no Paraná “só tinha uma estradinha muito estreita”. Eles moraram um ano e dez meses num sítio no sentido de Nova Tebas. “Quando a gente chegou era mato. Quando meu pai viu aquele mato que teria que derrubar ele só não voltou pra trás porque não tinha onde morar porque tinha trazido o dinheiro do sítio e gastado na viagem e com a terra. Mas aí depois de dois anos a terra fica muito boa de trabalhar”. Contou que depois compraram os cinco alqueires na Alvorada, “na época custava 800 cruzeiros cada, daí ia trabalhando e pagando”. Com sua boa memória me disse, “a gente chegou aqui 18 de julho de 1967.

Minha mãe grávida de oito meses. Longe da água, lá longe, num buraco. Levamos sete dias de caminhão até aqui”.

Outra agricultura ainda, Dona Erundina, capixaba, mãe de Lucy, me disse que perdeu a mãe logo depois do casamento e por isso foi morar em Mutum, Minas Gerais, com o esposo Zé. Veio para o Paraná em 1969 com toda a família do marido. “No começo foi difícil sabe, eu achava que a gente estava no fim do mundo. As coisas já foram bem difíceis, mas hoje eu amo isso aqui, não tem nada que me tire daqui”. Padrinho Zeca que também nasceu no Espírito Santo e mudou-se para as Gerais quando ainda tinha um ano e meio de vida contou que “foram muitas andanças por Minas toda até me casar e virmos para o Paraná”. Naquela época morava em Conselheiro Pena “de lá pra cá gastamos cinco dias e duas noites num caminhão”. Me relatou o padrinho “a vida lá em Minas era muito difícil e todos falavam do Paraná, por isso a gente veio tentar a vida aqui”; “e podia até comprar uma terra que ia ser nossa”.

Conheci o padrinho Zeca na casa de Rose e Miguel, pais de Renata, e com exceção do primeiro são todos agricultores da cooperativa. Ele é padrinho de casamento de Rose e Miguel, tio de Rose por parte de pai. Mora hoje em São Paulo, mas passa bons períodos do ano em Alvorada visitando casas de parentes e amigos por ali. Segundo Rose “ele devia de dizer que mora aqui e que vai passear em São Paulo, porque ele vive aqui”.

Todavia, vale ressaltarmos que ainda que muitos dos agricultores e agricultoras com quem conversamos tenham partido das mesmas regiões, Minas Gerais em sua maioria, mas também Espírito Santo e Rio Grande do Norte, não podemos pensar essas migrações em origem e destino. Ainda que nosso objetivo neste trabalho não seja adentrar a discussão de migração, movimentos e deslocamentos populacionais, ao invés de privilegiarmos um ponto de partida ou chegada, vamos fazer o esforço de considerar uma outra configuração que não condiz com teorias que estabelecem formas pré-fixadas de trajetórias tal como origem e destino.

Alfredo Wagner e Moacir Palmeira no relatório em que pensam “A invenção da migração” de 1977, colocam: “ao invés de ver a árvore, por que não olhar para a floresta? Ao invés de privilegiar uma direção por que não reconhecer que é apenas uma das direções?” (Wagner & Palmeira, 1977). Ao trazemos as histórias do grupo de agricultores de Alvorada não estamos situando um início e um fim de suas trajetórias. Tratamos aqui apenas de uma das direções das movimentações de vida dos agricultores e agricultoras da Cooperatvama.

Nesse sentido, entendemos a trajetória contada em cada narrativa, cada caso narrado pelos agricultores e agricultoras, nos opondo aquelas correntes de pensamento que o entendem como unidirecional, irreversível tal como o debate clássico de êxodo rural incita. Para nós o movimento caminha na direção exposta por Woortmann quando diz que “ao longo de sua carreira migratória, o campesinato dissolve a dicotomia rural-urbano, unificando em sua experiência de vida as experiências da cidade e do campo” (1990, p. 236).

Muitas das famílias aqui estudadas ainda que apresentem um núcleo familiar em Alvorada, tem suas famílias espalhadas, por outras regiões, outras cidades, outros lugares, mas nem por isso perderam o vínculo. Nesse sentido, não entendemos o núcleo familiar como uma célula localizada, mas sugerimos pensá-lo como um núcleo simbólico, na figura de uma matriz: Alvorada. Essa matriz é, com efeito, “uma malha emaranhada de caminhos de idas e vindas, deixados pelas pessoas enquanto caminham de um lugar a outro” (Ingold, 2015, p.235).

Tomando a noção de movimento proposta por Teixeira (2015) em sua etnografia de prosa e mobilidade entre pequenos produtores de café na Zona da Mata de Minas Gerais (2015), não queremos sugerir um circuito que parte de um início para encontrar seu término, pois na realidade há um ir e vir constante. Há um ir e vir através dos caminhos percorridos pelo Paraná, mas também dos irmãos, filhos e filhas, tios e tias que visitam os parentes e conhecidos em Alvorada, Curitiba, Guarapuava, São Paulo.

Todavia, estes deslocamentos não se restringem ao movimento rumo à cidade, como destaca Teixeira (2015). Veremos que é entre as lavouras, na roça, na dinâmica do trânsito domiciliar, na visita, e no nosso caso ainda na cooperativa, que podemos apreender como os deslocamentos integram os modos de vida do grupo investigado.

Por outro lado, não podemos deixar de ressaltar que as descrições da vida desses agricultores e agricultoras demonstram que tão importante quanto esses deslocamentos é a existência de um lugar onde essa circulação possa se efetivar, se consolidar, se estabilizar. Queremos dizer com isso tal como apontam Comerford, Carneiro, e Dainese (2015, p. 13) que

“é nas casas, principalmente nas cozinhas, que se cria estabilização ao vincular pessoas: é ali que a intimidade partilhada transforma os que chegam em parentes ou conhecidos”.

Logo, as casas, os sítios e a comunidade serão aqui pensadas como constituídas no “engendramento do movimento, da circulação de pessoas, comidas e palavras e também do engendramento de rupturas e redirecionamentos” (Comerford, 2015, p. 43). Tal como analisado e descrito por John Comerford (2015), as casas camponesas com suas lavouras ou roças, são

“unidades de articulação complexa de produção e consumo, formas sociais nas quais produção e consumo se fazem indissociáveis de moralidade e de hierarquizações constitutivas daquilo que em cada caso se concebe como família, bem como da cristalização de modalidades e processos de reprodução social de um mundo centrado nessas famílias e no trabalho familiar. Mas as casas, com suas cozinhas, quintais, terreiros, roças, sítios, são também elos de cadeias de interconexão indissociáveis de modos de engendrar prosas e assuntos, prosas e assuntos que, mais do que referidos a um conjunto prévio de normas, regras ou expectativas, vão constituindo ou transformando os termos pelos quais os coletivos assim conformados poderão, cismogênicamente, se hierarquizar, complexificar, delimitar e cindir” (Comerford, *Córregos em movimento: famílias, mapeamentos e assuntos na Zona da Mata mineira*, 2015, pp. 43-44).

Dessa forma, a narrativa, o contar história terão peso fundamental nessa dissertação. A oralidade também se desloca o tempo todo, tal como as pessoas em suas andanças. O movimento cria, incita novas contações de histórias, trazendo o tempo passado para o presente tempo vivido, como se uma coisa engrenasse a outra, ou ainda como um córrego onde no próprio correr de suas águas ele se oxigena, ganhando vida e velocidade. Veremos como esses deslocamentos intensificam as relações entre as pessoas, como aponta Carneiro em seu estudo sobre o “povo dos Buracos” (2010) no cerrado mineiro, quando diz que a narrativa, a oralidade ou o “contar causo” são potentes para fazer relações, e também para desfazê-las. Nesse sentido então, a narrativa, segundo a autora, conecta e também desconecta; familiariza e desfamiliariza. Demonstra Carneiro:

“A circulação de prosa efetua ondas de antipatia e simpatia, modos que não combinam ou pessoas que começam a incutir com outras, desfazendo-se ou se mantendo a configuração dos diversos ‘povos’, o ‘pessoal’ que constitui o ‘povo’ dos Buracos” (Carneiro, 2010, p. 222).

Ademais, podemos perceber com essas histórias e relatos dos agricultores, como a *sonhada terra*, que poderia ser uma coisa puramente pecuniária, nos contextos camponeses, em geral, aparece como um valor muito maior que isso. Mas comprar uma terra ou conquistar a *sonhada terra* carrega em si uma outra problemática, a da família. Você quer a terra para ter a sua família, para se estabelecer, os filhos e filhas nascem, mas com isso se apresentam outros novos deslocamentos.

Posto isto, ficará evidente, ao longo dessa dissertação, a relação entre terra, trabalho, família como pistas importantes para a observação dos laços que constituem o grupo investigado. Tal como apontaram Woortmann, Wanderley, entre tantos outros estudiosos do tema rural, esta tríade constitui o “habitus” camponês, uma vez que tais categorias se vinculam estreitamente a valores e princípios organizatórios dos grupos. Tratam-se, nas palavras de Woortmann de “categorias nucleantes”, isto é, “agregam conjuntos de significações, os quais, em sua comunicação dentro do universo de representações, se articulam e compõem uma totalidade” (Woortmann K., 1990, p. 23).

Habitus é um conceito formulado por Elias (1994, p.150) como “a composição social dos indivíduos (...), o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade”. Para Elias o habitus seria um estilo ou uma grafia mais ou menos individual que brota da escrita social. Já Bourdieu (1996), que retoma o conceito, o utiliza como nexos fundamentais na constituição do campo social. Para Bourdieu o habitus marca uma relação de cumplicidade ontológica dos agentes e o mundo social, que estrutura a percepção e a ação prática dos agentes num determinado campo. O habitus seria como “um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanes do mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação nesse mundo”. (Bourdieu, 1977, p. 124)

Assim, o habitus – como razão prática – é um “sentido do jogo”, uma disposição estruturada e estruturante, permanente e duradoura, que se adquire na prática, sem que seja preciso raciocinar para tanto e leva o agente a reproduzir ou resistir às forças de um campo. Seu posicionamento, neste ponto, restitui a “moral realizada” no lugar do “moralismo abstrato da moral pura”, referindo o funcionamento sistemático do corpo socializado (incorporação) (Bourdieu, 1989). Novamente aqui, o agente em ação – que não é somente passivo – é compreendido em contexto, a partir dos jogos de forças estabelecidos em um determinado campo, mas sem ser totalmente conduzido por tais forças (capacidade de criar, transformar os fluxos e forças em jogo).

Logo, não podemos pensar a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não podemos pensar o trabalho sem pensar a terra e a família. Além de “categorias nucleantes”, no sentido apresentado por Wootmann, tratam-se também de categorias relacionadas, isto é, uma não existe sem a outra. Contudo, essas mesmas categorias articulam-se estreitamente entre si, como procuraremos mostrar neste trabalho, e mais: articulam-se igualmente com práticas específicas enquanto “ações significativas” referidas a valores centrais. Em outras palavras, as práticas ganham sentido por serem contextualizadas, também, com relação a essas categorias e seus valores. Diante do exposto, analisar as narrativas é buscar compreender como se constroem o mundo e os modos de ser e viver no mundo.

Entre *Patrimônio* e Comunidades Rurais

Ao longo da minha vivência fui aos poucos de fato conhecendo o campo e me localizando, também, geograficamente. Descobri que Poema não existia para aquelas famílias e tão pouco para os habitantes da região. Tal distrito é conhecido por Alvorada, a qual, segundo meus interlocutores, é subdividida entre *Patrimônio* e as Comunidades Rurais. *Patrimônio* é como se referem à rua principal do distrito, uma área com *datas*, isto é, terras urbanas. É no *Patrimônio* onde se encontra o posto de saúde do distrito, a Igreja Matriz, o mercado do Beto, o aviário e o correio (Ilustração 06). Nas comunidades rurais encontram-se os sítios e também igrejas menores.



Tendo em conta que as narrativas contadas, e apresentadas aqui, são falas de conversas, reuniões ou entrevistas informais com os agricultores e agricultoras durante o trabalho de campo, significa dizer que ao falarmos de uma Alvorada, estamos falando da Alvorada que se constitui enquanto tal pelos agricultores e o que eles narram dela, tecendo-a nesse movimento enquanto lugar para essa pesquisadora. Dessa forma, nos interessa, nesse momento, a narrativa dada pela própria experiência do contato. A narrativa fruto da relação da experiência etnográfica.

Nesse trabalho fazemos referência a 58 famílias, rodeadas por montanhas e córregos, dos quais, muitas vezes, derivam os nomes do bairro rural que habitam: Comunidade Mil Alqueires, Comunidade Trezentos Alqueires, Comunidade Água da Roseira, Comunidade Água do Salto, Comunidade Cachoeira, Comunidade Água da Queixada, Comunidade Água dos Martas e Comunidade Água do Teimoso. Comerford (2003) e Teixeira (2015) em seus estudos na Zona da Mata mineira exploram essa relação entre córregos e os nomes. Em cada bairro rural há cerca de 10 famílias, segundo informaram meus interlocutores e também representantes da prefeitura municipal de Nova Tebas com quem cheguei a conversar.

Apesar das dificuldades com o terreno acidentado em que se encontram as propriedades, ampla maioria dos agricultores investigados têm um bom abastecimento de água, muito em função destes córregos e também de outros dois rios que definem o limite do município de Nova Tebas, o rio Corumbataí, chamado de *Corimba*, e o Muquidão (conforme demonstra a ilustração 04).

O caminho até os sítios é um sobe e desce, sobe e desce por muitos morros e verde. A paisagem de Alvorada até os sítios é bastante distinta da estrada do outro lado – face sul – de Nova Tebas – onde também encontramos outras características da população que ali habita, pois são grupos, em sua maioria, de ucranianos conforme apontam Luz e Haracenko, (2010). A estrada nesse lado, ainda que também marcada por morros, não se vê quase verde, não se vê mais mata. São grandes campos secos, descampados – devido, na época em que a percorremos, à recém colheita da soja e afins, predominante na região, mas também aos pastos. Nossos interlocutores estão em lado oposto a este grupo de descendentes ucranianos.

Lucy, uma das agricultoras que me recebeu em seu sítio me contou que antes do *Patrimônio* existir propriamente, os bairros rurais contavam com muitos moradores, e

tinha de tudo, escola, *vendinha* e igreja. Quando não muito, “pelo menos uma escola” me dizia ela. Lucy contou também que estudou na escola dos Trezentos Alqueires e depois deu aula seis anos lá. Em uma de nossas caminhadas, apontou na estrada mostrando-me o terreno onde antes a escola ficava, mas que hoje já não tem mais nada. Enquanto caminhávamos passou o ônibus escolar e ela prontamente comentou: “mas naquela época era tudo andando, não tinha ônibus como tem hoje. Não tinha nada. Os tempos já foram mais difíceis na roça”. Essa narrativa sempre se repetia nas construções individuais desses agricultores e agricultoras sobre suas próprias histórias.

Em conversas com Ledir e Sebastião, outro casal de agricultores que me recebeu em sua propriedade, Sebastião falou sobre quando era criança e quando veio de Visconde do Rio Branco, Minas Gerais, com seus pais. “Naquela época as coisas eram muito mais difíceis, não tinha opção de gostar ou não, mas é que isso era a única opção, então a gente lutava pra conseguir pelo menos o necessário para comer. Hoje em dia melhorou muito”.

Ledir e Sebastião contaram também que quando chegaram no Paraná plantavam basicamente café e algodão, assim como boa parte das cinquenta e oito famílias aqui estudadas. “Os mineiros vieram tudo plantar café e aqui dava muito bem”, me falavam. Seu Cesario outro mineiro, porém este de Teófilo Otoni, também contou que logo que chegou plantou café e “não fosse a geada aqui seria o melhor lugar para plantar café, ele vai que é uma beleza nessa terra”; “mas, hoje o que ficou foi só café pro gasto”. A narrativa de Sebastião, Ledir, Cesario e muitos outros, marca sempre estes dois eventos; “ia tudo bem até a geada e aquela crise do café, daí muita gente desistiu, foi embora”. Ambos acontecimentos, segundo contam, transformaram a região.

Seu Nestor, outro agricultor, em suas narrativas fazia questão de marcar como na época usava veneno na plantação do algodão e depois do fumo, mas que hoje não usa mais; “aqui o que mais tinha era isso, algodão e fumo”, “mas a gente foi parando, porque viu que ia fazendo mal” e “não passava nem no mato pra matar o mato”. Seu Cesario e dona Emília também eram muito enfáticos ao lembrar do mal-estar causados pelo veneno, “sentia muita dor de cabeça, tontura, me senti bem mal por causa dos venenos e resolvi parar” relatou Emília. Acrescentou ainda “e vendo as nossas gente morrendo daquele câncer, não dava para continuar. Fora se falar da dinheirama que ia”.

Essa narrativa do tempo passado e das dificuldades vividas vinha acompanhada de uma narrativa de resistência, sobrevivência. Sebastião e Ledir eram muito enfáticos ao dizerem: “mas mesmo com as dificuldades a gente nunca desistiu”, argumento que

se repetia em nossas conversas e também em outros grupos familiares. Ledir contou que eles sempre tiveram uma coisinha ou outra para subsistência e consumo familiar e, especialmente depois desses episódios de crise, ampliaram ainda mais a variedade. “Quando veio a crise a gente perdeu tudo. Por isso não é bom ficar dependendo só de uma coisa. O melhor é ter vários tipos de tudo um pouco. Porque se você tem pelo menos o básico nunca vai passar necessidade”.

“Então a gente procura ter pelo menos umas criação, mandioca, feijão e arroz”, me falava Ledir. Esta é uma das poucas famílias do grupo investigado que ainda produz o arroz que come. Inclusive eles têm uma máquina de arroz em uma das *tuias*, que é como chamam o local de armazenamento dos insumos e produtos do sítio. Quanto aos animais de criação eles têm galinha, porco e gado; a novilha para o leite e o bezerro como uma renda extra, estratégia cada vez mais adotada pelas famílias. Para além disso, Ledir e Sebastião ainda têm muitas frutas, tais como banana, limão, laranja, mexerica, jabuticaba, mamão, maracujá, manga, abacate (esses dois últimos fazem um corredor verde e de sombra incrível das casas até a lavoura). Ademais produzem milho, aveia e amendoim. Assim como outras famílias, procuram plantar e ter eucalipto; matéria prima para construir as casas, *tuias*, *mangueiras* (nome dado ao local de ordenha das vacas), cercas, etc.



Ilustração 07. Ledir e os maracujazeiros.

Também em busca de sobrevivência, resistência e reprodução muita gente deixou Alvorada depois das crises sofridas na década de 1970 e 1980 nos cultivos de café, algodão e fumo até então predominantes na agricultura da região. Lucy me

contou, no trajeto percorrido até o sítio, que aquelas terras que eu estava vendo já haviam sido casas. “Muita gente vivia aqui e foi embora. Quando os tempos eram difíceis muita gente foi embora para outras cidades no Paraná e para São Paulo. Alguns para trabalhar na cidade mesmo, mas boa parte foi trabalhar como empregado na roça dos outros”.

Até a década de 1990, o distrito não contava sequer com energia elétrica nem abastecimento de água, a qual era coletada de poços e minas pelos próprios moradores. Fidelis, irmão mais novo de dona Emília, contou que se mudou na década de 1990 para Curitiba, pois “naquela época aqui não tinha luz ainda, não tinha nada aqui...era muito difícil. As terras pequenas e não tinha muito onde trabalhar”. Além do que, segundo ele, muita gente estava migrando nesse período. “Homens e mulheres, todo mundo”. “Não tinha estrada, quando chovia não tinha saída pra lado nenhum, era aquele barro”.

Nas narrativas sobre os “tempos antigos” é comum que mencionem, segundo Comerfod (2005) dentre as dificuldades que sempre caracterizam esses tempos, os perigos e a precariedade das estradas e caminhos. Vilson e Marlene, outro casal de agricultores com quem estive, também se mudaram para a capital, Curitiba, depois de casados. “Naquela época era muito difícil a vida aqui (...) a gente foi em 1998 pra lá. Tinha muita gente indo”. “Lá eu trabalhei como gari, pedreiro, mecânico, tudo que aparecia” me contou Vilson sobre suas múltiplas atividades, algo já observado nos estudos de campesinato por Kautsky (1986).

“Agora ainda tem pouco, mas tem, você vê o que que não tinha naquela época, não tinha nada”, relatava Vilson ao me contar também sobre seu retorno da cidade para o sítio. Moraram dois anos na capital, “mas eu me sentia preso sabe e não queria criar meus filhos na cidade. Então, a gente deixou a casinha que eu mesmo construí e que hoje a gente aluga e viemos”. Quando chegaram em Alvorada moraram com os pais de Vilson durante quatro anos, enquanto juntavam dinheiro para comprar o sítio e construir a casa onde hoje vivem.

Lucy, também falou de um movimento contrário que se acentua cada dia mais, isto é, de pessoas deixando as cidades para morarem em sítios. “Tem gente voltando (...) tem até gente que não era da roça, era da cidade, mas que está comprando terra aqui e se mudando pra cá”. Porém, como anteriormente mencionado, os deslocamentos destes agricultores e agricultoras não se restringem a movimentos rumo à cidade ou o contrário. Veremos que é no movimento do trânsito entre as casas, entre a cooperativa, nas visitas que se constituem modos de vida e coletividades.

A agricultora comentou também: “Hoje você entra nas casas e as pessoas têm televisão, geladeira, máquina de lavar roupa e tem até moto ou um carrinho”. Falou ainda do telefone rural e do 3G que tinha previsão para até julho daquele ano chegar aos sítios. “Antes a gente ficava isolado, mas hoje não”. Comentou ainda a importância disso, principalmente, para os jovens, “eles querem estar conectados também, igual aos jovens da cidade”. Nessa mesma conversa Lucy falou ainda do envelhecimento da população no município e que poucas crianças estão nascendo, “as famílias diminuíram muito. Hoje elas têm um ou dois filhos” diferente de tempos anteriores.

A história da cooperativa

Lucy é quem narra a história sobre a Cooperatvama que se formaliza em 2006: “A cooperativa nasceu devido a uma necessidade local. Primeiro porque eu como uma das fundadoras do grupo, para você entender, a gente vendo a situação do lugar, o abandono, o descaso das políticas públicas, os filhos indo embora para São Paulo para trabalhar em lavoura de uva e de figo, deixando assim a própria terra para ir trabalhar na terra dos outros. Eu sempre via isso com preocupação. Sair da roça para trabalhar na roça. Nós tinha que criar um meio de continuarem aqui trabalhando na roça que é deles. Porque se eles estivessem saindo da roça para trabalhar em escritório, mercado aí era outra coisa. Então, essa preocupação cada vez aumentando mais...”.

Lucy contou de um senhor que a marcou muito, “ele veio me visitar e chorou e falou assim ‘olha eu estou indo embora para São Paulo, para mexer com frutas, lá em Valinhos, porque se eu não for o meu filho vai, e ainda vai falar pros outros que foi porque eu não podia comprar um par de sapatos pra ele. Antes que ele fale pros outros que vai embora porque eu não posso dar um par de sapatos pra ele, vamos eu e ele, vamos a família toda’. E ele chorou...”

Nesse mesmo período outro acontecimento somado a todas essas preocupações, mudou a vida de Lucy, como ela mesma conta. Estava em um carro com familiares voltando de um casamento quando se envolveram em um acidente. O carro capotou. Lucy disse que antes do acidente estava dormindo e não viu nada em absoluto. Quando acordou, depois de quatro dias apagada, já estava no hospital. Bateu a cabeça e quebrou a perna, que hoje, como contou, é toda parafusada e com pinos. “Aí menina eu tive que

ficar um ano e meio sem andar, apenas com muleta e eu comecei a pensar puxa vida, Deus salvou minha vida, salvou a vida da minha família, não morreu ninguém e o carro deu perda total, não foi por acaso. Deus tem um plano por trás disso”.

Foi quando em 2006, “era meu aniversário 13 de maio, então eu convidei meus amigos para comer um bolinho e vamos discutir o que nós podemos fazer, porque Deus tem um plano. Nós discutimos naquele dia em dez pessoas. O que nós podíamos fazer para mudar essa história. Saíram N ideias, costura, fábrica de bola, fábrica de doce de abóbora, banana, foi um monte de coisa. Só que a gente pensava o seguinte, uma coisa nós temos que pensar, nós não podemos ser mais uma associação, mais uma. Nós temos que ser um *grupo*. Vamos continuar nos encontrando, pedindo a Deus que ele nos ajude a tomar a decisão melhor. Que não seja aquela que eu quero ou que ele quer. Aí ficamos durante sessenta dias visitando, trocando ideia, surgia uma ideia nova, e sempre em oração porque a gente sempre teve isso como foco a oração. De repente, nós já estávamos sessenta dias juntos, o meu irmão foi visitar um parente em São Paulo e lá eles plantavam maracujá e nós já estávamos em dez famílias...”

“Quando foi 17 de julho de 2006 a gente decidiu que iria plantar maracujá. Nós decidimos então plantar maracujá porque era um ciclo rápido, em noventa dias já começava a produzir e tinha uma boa rentabilidade também. “Só que nós pensando, plantar maracujá do jeito que eles plantavam lá era muito veneno sabe... era muito veneno, uso abusivo de produtos que a gente sabia que pra uma pessoa que tem um pouquinho da consciência da importância da vida não teria coragem nem de consumir, quanto mais ofertar para os outros. A gente tinha que parar pra pensar... nós queremos algo que gere vida, que pense na vida, nós vamos ter que produzir um alimento de forma saudável que não vai contaminar nossa vida, nossa saúde e não vai contaminar a vida e a saúde de quem vai consumir... E também vamos tentar fazer o mínimo que a gente puder para recuperar a nossa terra. Porque se nós continuarmos do mesmo jeito que nós viemos a terra não vai aguentar muito tempo, nós vamos ter que ir embora também. Quanto mais produto ressecante a gente usa, mais vai empobrecendo o solo, tem uma hora que acaba...”

“Aí nesse meio tempo nós decidimos se nós queremos a presença de Deus manifestando 100% ali na nossa vida, nós precisamos pensar que esse alimento que nós vamos produzir precisa ser de acordo com o que a palavra de Deus nos coloca: Vida em abundância e plenitude. E pensando nisso nós pensamos que teríamos que produzir um alimento saudável e fazer um trabalho para preservar a natureza que Deus deixou

maravilhosa e nós estamos acabando com ela. Por isso pensamos em plantar o maracujá orgânico. Mas nós ficamos um ano até 2007 na informalidade, agosto de 2007”.

“Quando foi em 2007, eu estudava e conheci um menino na semana acadêmica da Universidade Estadual de Maringá (UEM) que estava falando sobre as Incubadoras e eu achei interessante aquela ideia, no final eu chamei ele num canto e falei se seria possível a UEM atender nós. Depois de seis meses ele dizendo que não dava devido a distância e tal, mas como surgiu essa questão de Território Paraná Centro³¹, e o município de Nova Tebas foi incluído em tal território por apresentar IDH muito baixo, então a UEM conseguiu um projeto para prestar assessoria na questão do cooperativismo. Nós ficamos mais um ano fazendo curso e em dezembro de 2008 oficializou e se registrou em cartório”. Surgia assim a Cooperatvama, cujo nome leva em siglas as comunidades em que na época moravam as dez famílias – Cooperativa dos Agricultores das Comunidades Trezentos Alqueires, Vila Rural, Água dos Martas, Mil Alqueires de Alvorada. Logo este número subiu para trinta e duas famílias e hoje a cooperativa conta com cinquenta e oito famílias.

Hoje estas cinquenta e oito famílias estão todas dentro do padrão de conformidade orgânica, certificadas desde 17 de maio de 2011 pela Associação de Certificação Instituto

Biodinâmico (IBD) – e estão em vias de passarem para a certificação participativa da Rede Ecovida³² – com liberação para produzirem: abacate, abacaxi, abóbora, acerola, alho, amendoim, arroz, aveia, banana, batata, batata-doce, café, cana-de-açúcar, cebola, feijão, laranja lima persa, limão, lichia, maçã, mamão, mandioca, manga, maracujá, melancia, melão, milho, morango, nectarina, soja, tangerina e uva.

As mudas das plantas num primeiro momento foram compradas de viveiros autorizados, geralmente financiados por *projecinhos*, como meus interlocutores chamam, isto é, projetos do governo federal e de aquisição de insumo ou outros projetos, tais como o *projecinho* das irmãs franciscanas. “As irmãs fazem uma caixinha entre elas e todo ano ajudam projetos e entidades. E dessa vez elas ajudaram nós com as mudas de duas variedades de manga que nós vamos começar a plantar”. Contudo, de uns tempos para cá as agricultoras estão começando a produzir suas próprias mudas, no

³¹ O Território Paraná Centro foi constituído em 2003 enquanto Território Rural no âmbito do Programa Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Territórios Rurais (PRONAT).

³² Associação Ecovida de Certificação Participativa.

intuito de ao menos sanar a necessidade do grupo. São encontros, geralmente na casa de Lucy, onde separam, preparam e cultivam as sementes.

O carro-chefe da cooperativa hoje é o maracujá e a acerola, além de produzirem também, mas ainda em menor quantidade, abacaxi e morango, os quais são vendidos para a empresa familiar Alimentos Verdes Brasil Ltda de Piraí do Sul – que dista aproximadamente 400 km de Alvorada. Além da manga vão dar início ao cultivo de uva. Todas as propriedades, como apresentaremos mais a fundo na seguinte seção, contam com criações de galinha e porco para consumo, vaca para o leite e alguns com gado para uma renda extra. Ampla maioria produz banana, laranja, caqui, mexerica, limão e mamão para o abastecimento familiar, além de mandioca, feijão, amendoim, milho e café, cujos excedente geralmente, tem sido comercializado via PAA, PNAE, CONAB.

São homens, mulheres, filhos e filhas engajados na produção. Em muitos dos sítios moram duas ou até três gerações de família, por isso a faixa etária daqueles com quem conversei e entrevistei varia de dezesseis a oitenta e cinco anos. Com relação ao grau de escolaridade mais da metade apresenta o primeiro grau incompleto. Na maioria são as mulheres quem completam o Ensino Médio. “Aqui é assim, os meninos não estão preocupados em estudar. Eles querem mesmo é começar a trabalhar e ganhar o dinheiro deles. São poucos que terminam o Ensino Médio” me contou Renata, filha de Rose e Miguel, todos agricultores. Com relação a renda média mensal, 68% das famílias apresentam renda média entre um e dois salários mínimo. Porém, nos moldes de uma perspectiva da economia camponesa sabe-se que vai muito além de dois salários mínimos, pois são diversos os trabalhos no sítio que não são computados e não entram nesse cálculo.

Sítios, lavouras, casas e cozinhas

Apresentarei nesta seção a configuração dos sítios, casas e cozinhas em que estive e onde travei boas conversas com os agricultores, pois acreditamos que esta ilustração permite inclusive aproximar ainda mais o leitor da realidade investigada bem como compreender melhor o grupo estudado. Temos como intuito apresentar nossa

análise sem restringi-la apenas à unidade de produção e de consumo deste grupo, mas ir além, buscando iluminar também as complexas relações que os interligam.



Ilustração 08. Configuração do sítio do *grupo*, onde vemos a casa sede e uma segunda casa, além de um pomar no entorno da *sede* (denominação dada à casa principal).

Buscamos com isso transcender a corrente de pensamento e autores clássicos que construíram o campesinato como uma economia. Com isso, todavia, não queremos dizer que ele não possa ser entendido através da análise de sua lógica econômica, ou da lógica da produção-reprodução, do modo de produção, da lógica do capital e do mercado tal como fizeram Polanyi, Kautsky, Lênin e tantos outros. Suas obras contribuíram enormemente para o meu entendimento e aproximação a discussão do processo de modernização do campo, da concentração fundiária, da integração agricultura-indústria, da exclusão das populações do campo no processo capitalista, da territorialização do capital no campo, enfim, uma gama de problemáticas que, resguardado os contextos específicos em que eles escreveram, traz elementos pertinentes ao debate do processo agrário.

E mesmo dentro de uma lógica econômica própria do modo de produção camponês, alguns autores se propuseram a analisar outros elementos, como a especificidade do caráter familiar do trabalho. Dentre eles destacamos aqui Alexander Chayanov cuja base de pensamento afirma ser o campesinato uma classe transcendente que coexiste com os demais modos de produção. Segundo este autor, a diferença entre

camponeses e capitalistas se dá no fato de que para os primeiros, a satisfação das necessidades da família representa o limite, enquanto para o segundo são os meios de produção o limite para a intensificação da exploração.

O autor chama a atenção para a necessidade de elaborar uma teoria para cada sistema econômico não capitalista, além de ressaltar a questão da coexistência de diferentes sistemas econômicos. Ele aponta que “na teoria moderna da economia nacional tornou-se corrente considerar quase todos os fenômenos econômicos exclusivamente segundo o vocabulário próprio da economia capitalista. Todos os princípios da nossa teoria (renda, capital, preço, etc) foram elaborados no âmbito de uma economia baseada no trabalho assalariado e visando a maximização dos lucros” (Chayanov, 1981, p. 478). Contudo, ainda que seja “indiscutível a dominação exercida pelo capital financeiro e comercial na organização atual da economia mundial, não devemos de modo algum estender tal tese a todos os fenômenos da nossa vida econômica” (Chayanov, 1981, p. 479).

Ou seja, ainda que Chayanov reconheça o predomínio e a capacidade de abrangência financeira e mercantil do capital na conjuntura mundial, alerta para que esta não seja generalizada e estendida a todos os fenômenos da nossa vida. Em sua tese o campo não estava necessariamente e totalmente submetido às lógicas de produção baseadas no capital. Para o autor podem existir e coexistir racionalidades e mesmo práticas entre camponeses que não visam ao lucro em si como fator principal, ainda que produzam mercadorias e bens.

Nesse sentido é impossível aplicar a análise capitalista do lucro à lógica da produção familiar. Uma vez que esta última segue regida pelo grau de auto exploração a qual é dada pela demanda familiar e a penosidade do trabalho exercido (Chayanov, 1981, p. 482). E é esta justamente a peculiaridade na família camponesa, apontada pelo autor, que a torna relativamente independente da lógica da economia macro da sociedade, isto é, o consumo e a produção são estabelecidos de maneira a equilibrar ambos na energia e relações de abastecimento pela família, através da dependência mútua entre esforço de trabalho e resolução de demandas e consumo. Assim Chayanov, em seu esquema de análise aponta que na exploração familiar camponesa a circulação interna do capital apresenta-se sob características particulares (Chayanov, 1981, p. 487).

Entretanto, ainda que o autor se concentre na análise da família camponesa ele constrói um grupo doméstico, uma família economicizada. E nosso objetivo neste

trabalho é seguir um caminho alternativo. Vamos tentar fazer uma interpretação subjetiva – pois trata-se da minha perspectiva – da subjetividade destes agricultores. Dessa forma, esta tentativa se afasta, portanto, da tendência economicista que vê o campesinato como um modo de produção com sua lógica própria ou como o resultado de determinações impostas pela lógica do capital, mesmo porque, como ressalta Woortmann, se o mercado domina o campesinato, ele não o organiza (1990). E são justamente essas outras características subjetivas dos agricultores e agricultoras de Alvorada que procuraremos iluminar em nossa análise. Adentremos, então, nosso campo de investigação passando pelos sítios, casas e cozinhas desses agricultores.

Para o esforço proposto neste trabalho, tomaremos Ellen e Klaas Woortmann como referência inicial, entendendo o termo sítio a partir de três significados. O primeiro deles diz respeito ao “Sítio” como um “território de parentesco”, ou seja, “ele designa uma comunidade de parentesco, um espaço onde se reproduzem socialmente várias famílias de parentes, descendentes de um ancestral fundador comum” (Woortmann K., 1990, p. 30). Nesse sentido “Sítio” seria também um território de reciprocidade, coloca Ellen, “o Sítio é o lugar da troca. Por isso, nele não se assalaria; os assalariados, temporários, lá encontrados, são sempre estranhos” (Woortmann E., 1994, p. 251).

Num segundo sentido, sítio significa uma área de terras trabalhadas por uma família, idealmente localizada no interior do “Sítio” em sentido amplo. Ou seja, sítio aqui é entendido como “o patrimônio construído pelo trabalho da família e transmitido de pai para filho. O sítio é o resultado do trabalho e o lugar do trabalho por excelência. Só é sítio a terra que é trabalhada ou foi trabalhada no passado” (Woortmann K., 1990, p. 31). Podemos dizer, então, que o sítio se relaciona com o verbo situar aproximando-se ao sentido de “parcela”, e como bem coloca Ellen: “Situar é também organizar o espaço do sítio, ou melhor, criar o espaço pelo e para o trabalho; fazer o sítio como um conjunto de espaços articulados, tornando possível a produção” (Woortmann E., 1994, p. 251).

Num terceiro sentido, a mesma palavra corresponde ao conjunto casa-quintal, aproximando-se seu significado do de “chão de morada” tal como definido por Ellen e Klaas Woortmann. “Mas se um sitiante³³ possuir mais de uma extensão de terra, e elas

³³ O termo comumente usado em Sergipe, refere-se, segundo Woortmann, basicamente, ao pai de família que trabalha em terras próprias. É um termo particularmente interessante pois a autora demonstra que o sitiante é também negociante e, enquanto migrante, também um assalariado, argumentando, assim, que

não forem contíguas, o que pode acontecer por compra, o termo irá designar aquela parcela onde se localiza a casa, ou o chão de morada” (Woortmann E., 1994, p. 248). Sob esta perspectiva cada sítio (no segundo sentido do termo) pode conter vários sítios (neste terceiro sentido).

Podemos observar que em todos os seus sentidos, o termo sítio, no limite, remete ao parentesco, ou, mais especificamente, à família. Daí o porquê destes serem categorias relacionadas, como coloca Klass Woortmann: “sítio e família são termos polissêmicos e paralelos, mas cuja polissemia ‘unifica’ categorias de espaço e de parentesco” (Woortmann K., 1990, p. 31). Entre os agricultores e agricultoras de Alvorada percebemos como todos estes significados são dinâmicos, relacionados e interconectados.

O tamanho das propriedades do grupo investigado fica entre 7 e 12 hectares, com exceção de duas famílias, cuja propriedade é de 24 hectares de terra. A grande maioria possui uma propriedade de até 12 hectares. Ou seja, os sítios, em seu sentido mais amplo, em Alvorada têm em média 12 hectares (cinco alqueires). Boa parte deles direciona apenas um pequeno pedaço da propriedade para a *lavoura* – denominação dada pelo *grupo* aos espaços de cultivo – do maracujá e outras culturas, tais como acerola, abacaxi e morango voltadas para a comercialização na cooperativa. Há muito espaço ainda com potencial produtivo por ali, além de pequenas matas protegidas pelos próprios agricultores e agricultoras estudados, que segundo eles garantem equilíbrio.

Dentre todo o conjunto de agricultores e agricultoras, três famílias têm casa no *Patrimônio*, dentre elas estão as personagens principais desta dissertação, Lucy e dona Almira, com quem estabeleci maior proximidade em minha experiência de campo, além de dona Ondina. No caso de dona Almira e Ondina seus sítios conciliam os três sentidos do termo. Isto é, correspondem a espaços simultaneamente simbólicos, físicos e sociais. Porém, na linguagem local estes sítios que estão no *Patrimônio* são denominados *datas* por estarem centrados em região urbanizada – entendida por meus interlocutores pela proximidade entre casas e comércios bem como devido ao calçamento da avenida.

Lucy também reside no *Patrimônio* com seu esposo José. Porém, diferentemente de Almira e Ondina, Lucy mora em um terreno bem menor, onde se encontra apenas a casa, no sentido material do termo. Mas ela mesma diz não

ao longo das migrações, o agricultor dissolve a dicotomia rural-urbana, unificando em uma experiência de vida as experiências da cidade e do campo.

considerar este espaço como sua *casa*, chama de casa apenas o sítio, pois diz que a residência em que estão é provisória e que não a sente como sua *casa*. Ou seja, dentro da associação dos Woortmann's para Lucy o terreno no *Patrimônio* trata-se apenas de seu “chão de morada”. *Casa* para ela assume uma conotação mais simbólica e social tal como o “Sítio”, visto anteriormente.

Nesse sentido, o que fica evidente é que o sítio, enfim, a terra, não se tratam apenas de fatores produtivos, sua valoração vai muito além, pois carregam intrínseco a eles valores simbólicos muito importantes. Klass Woortmann (1990) extrapola a dimensão estritamente econômica apontada como lacuna das teorias e propõe o campesinato como uma ordem moral. Nesta vertente, a família enquanto um valor social tem papel central, e a terra é concebida como patrimônio, não como simples mercadoria; é uma dádiva determinante da perpetuação e reprodução da família. Pontua o autor:

“Não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria” (Woortmann K., 1990, p. 12).

Para Lucy, sua *casa*, em seus próprios termos, é o sítio que dista cerca de quatro quilômetros do *Patrimônio*, pouco mais de uma hora caminhando por uma estrada de chão até o Trezentos Alqueires – bairro rural. A entrada do sítio é marcada por muitas flores das mais variadas e coloridas que vi, cinquenta metros por esse corredor colorido e perfumado; e uma pequena ponte onde nasce um *corguinho* antes da casa. A casa fica logo depois desta nascente, que ao cruzarmos, comentou Lucy : “as casas construídas antigamente eram assim, construídas muito próximas das águas das propriedades”. Hoje em dia isso já não é mais permitido, para construir uma casa é preciso respeitar uma distância x de proximidade com nascentes e córregos d’água, “mas naquela época não tinha disso não”.

No “Sítio”de Lucy há por assim dizer outros sítios. Nele há duas casas, uma mais antiga, onde moram seus pais, dona Erundina e seu esposo Zé, bem como seu

irmão mais novo, Josilei. Nela Lucy tem seu próprio quarto onde fica quando *pousa* por lá. O mesmo entre os demais irmãos quando visitam os pais. Lucy é a filha mais velha dos 6 filhos. No geral as casas em Alvorada são de madeira, bem simples, sem forro, dois quartos, mas tem fogão, geladeira, micro-ondas, freezer, televisão e muitos têm “até uma moto ou um carrinho”, como eles mesmos comentavam. Na outra casa da propriedade moram Cláudio, irmão de Lucy, sua esposa Tida e seu filho Marcos Paulo. Essa casa, por sua vez, é toda de material do Programa Minha Casa Minha Vida³⁴ habitação rural.

A *casa* de Lucy, assim por ela entendida, isto é, a casa onde moram seus pais e irmão Josilei, é metade de madeira, metade de material. A parte de madeira ainda é original da primeira construção. Nessa parte mais nova da casa está a cozinha e o banheiro. A casa tem uma varanda e nela uma rede. Tanto a parte interior quanto a externa da casa são revestidas com piso, sempre brilhando. Ninguém entra nas casas calçados. Deixa-se os calçados na porta. Ou se coloca um outro calçado limpo dentro de casa ou se pisa no chão descalço. Essa é a regra geral nas casas que visitei, tanto no Patrimônio como nos sítios.



Ilustração 09. Sítio de Lucy e família.

E todos os agricultores valorizam e reforçam em suas narrativas a conquista que foi a colocação de piso nas casas. “ Ficou muito melhor de limpar” diziam; “A

³⁴ O Minha Casa Minha Vida (MCMV) é uma iniciativa de acesso à casa própria do Governo Federal criada em 2009. O programa prevê diversas formas de atendimento às famílias que necessitam de moradia, considerando a localização do imóvel – na cidade e no campo – renda familiar e valor da unidade habitacional. Disponível em: <http://www.minhacasaminhavid.gov.br/> Acesso em: 2006/2016.

cerâmica de antigamente era de esterco, mas ela ficava durinha e sequinha, igual a um piso mesmo. As vezes até meio verde” me contavam, “mas eu gostava do cheiro, era cheiro de casa” relatava Josilei ao me contar. Outro ponto recorrente nas narrativas são os banheiros, hoje construídos dentro das casas. “O banheiro também não era como hoje. Vaso sanitário eu só fui conhecer depois de moça” falou Lucy. “Primeiro se fazia tudo no mato. Depois em um buraco que criaram, mas longe ainda de casa”. “As pessoas da cidade e as crianças de hoje nem imaginam, devem achar que vem tudo pronto e do mercado” me contavam entre risadas. Podemos, assim, perceber com essas descrições como os índices valorizados pelo grupo são outros, não economicistas, e ao mesmo tempo, sugerem uma certa relação com o que é valorizado na vida urbana. O piso, o produto de limpeza, um outro “cheiro” de casa.

Com exceção de dona Almira que hoje planta e produz apenas para consumo próprio, os demais sítios do grupo apresentam um sistema coletivo de produção. Como no caso de Lucy em que a “lavoura” do “Sítio” é de seus pais, mas também de seus irmãos e cônjuges, bem como dela mesma. Produzem, colhem, usufruem e vendem juntos. No caso das demais famílias do grupo, o mesmo ocorre, ou seja, vemos os três sentidos de sítio se misturarem, isto é, designando seu “chão de morada”, seu lugar de trabalho e “território de parentesco”. Muitas famílias cultivam conjuntamente com seus familiares.

Em conversas com Lucy, ao referir-se a seu irmão e respectiva família, me dizia a agricultora: “eles moram ali, mas a terra é da família toda”, trazendo à tona a questão da descendência e da herança. Ao longo de nossas conversas, Lucy comentava repetidamente sobre sua vontade de voltar a morar no sítio, “assim que eu sair da presidência da cooperativa, vou voltar a morar aqui. Mas por enquanto preciso ficar no *Patrimônio* por causa da parte administrativa, sempre tem coisa pra fazer e telefone tocando”.

Vale ressaltarmos que não é nossa pretensão idealizar a família como um mundo de harmonia. Como nos mostrou Bourdieu (1962) entre outros, a família é o *locus* de inúmeras tensões. E o sítio como sendo um território de parentesco, tem o acesso à terra dado por uma combinação de princípios de parentesco muitas vezes conflitivos (descendência, filiação, aliança matrimonial...). No sítio, os herdeiros são socialmente construídos, como são construídos também os filhos que dele devem sair (Woortmann, 1994). Fato que merece destaque na família de Lucy, onde o irmão

Cláudio além de ficar no sítio, levou para lá sua família e construiu uma outra casa. Ao passo em que Lucy, casou-se com José e passaram a morar no *Patrimônio*.

Diferente do que conclui Woortmann (1990, p.54) em seu trabalho, discordamos dele quando argumenta que o coletivismo interno da família, que foi por muito tempo um dos fatores de permanência do campesinato através da história, apresente rachaduras dadas pelo choque com projetos individuais e esteja em vias de extinção. Observando as trajetórias e configurações desses agricultores e agricultoras e suas famílias apostamos em algo mais complexo, do encontro entre projetos coletivos e individuais e entre cidade e campo.

Ainda antes de concluirmos esta sessão, há ainda um outro ponto que não podemos deixar escapar do trabalho do referido autor. No interior do “Sítio” opera, como espírito que se opõe ao da mercadoria, a reciprocidade, o que leva Woortmann, inclusive, a chamar o Sítio, também, de “território de reciprocidade”. Segundo o autor, por sua vez, a reciprocidade opera, então, no contexto da honra.

“No universo que estamos examinando, a honra delimita um campo específico para o jogo da reciprocidade, como bem mostra Bourdieu (1977), onde as práticas são obrigatórias, pois o que, realmente, está em jogo é o *todo* (a comunidade, a “casa”, etc). Se a reciprocidade exige um outro para que possa haver a troca, ela supõe, também, a construção de um *nós* que se contrapõe a um outro *outro* – o estranho. (...) a reciprocidade só é possível entre pessoas com senso de honra que encarnam a honra do grupo que representam: a família, a parentela ou o próprio todo englobante que constitui o campo de honra. [Logo] A ordem social, que é guiada pelo princípio da reciprocidade, é guiada, também pelos princípios da honra e da hierarquia” (Woortmann K., 1990, p. 60).

Para Woortmann, honra, reciprocidade e hierarquia, assim como a tríade terra, trabalho e família não devem ser pensadas separadamente, pois as entende como “conceitos teóricos que se interpenetram na constituição da ordem moral”.³⁵ E por isto mesmo tratam-se de categorias que aqui podem nos permitir uma passagem do particular etnográfico do caso de Alvorada a uma aproximação ao geral teórico das questões que permeiam o debate do rural.

³⁵ A esta ordem moral, Woortmann define como “campesinidade”.

Por fim, como já apresentamos em sessões anteriores, tão importante quanto as descrições da vida desses agricultores e agricultoras, é de fundamental importância o sentido de *casa*, atribuído por eles. Usando estudos de caso etnográficos em comunidades na Malásia, Carsten revela que a casa longe de ser mero objeto material, estática e fixa, ela só se constitui enquanto tal como o lugar em que a vida se desenrola, construída, modificada, movida ou abandonada de acordo com as circunstâncias de mudanças dos seus habitantes. As casas devem por isso ser entendidas como dinâmicas, processuais. Expõe ela:

“A casa e o corpo estão intimamente ligados. A casa é uma extensão da pessoa, como uma pele extra, carapaça ou segunda camada de roupa, serve tanto para revelar e mostrar como faz para esconder e proteger. Casa, corpo e mente estão em interação contínua, a estrutura física, mobiliário, convenções sociais e as imagens mentais da casa, que permitem ligar, informar e restringir as atividades e idéias que se desdobram dentro de seus limites.(...) Ligada intimamente, fisicamente e conceitualmente, o corpo e a casa são o locus de teias densas de significação e afeto e servem como modelos cognitivos básicos utilizados para a estruturar, pensar e experimentar o mundo” (1995 p.2, tradução nossa)³⁶.

Carneiro (2010) ao estudar a comunidade mineira Vão dos Buracos, situado no município de Chapada Gaúcha em Minas Gerais, argumenta que *casas* implicam povos, famílias, pessoas em movimentos que podem ser vistos de várias perspectivas, como aponta em seu estudo, seja do conjunto das casas “dos Buracos” em relação a outros locais, ou de uma única *casa* a partir da qual se vê o movimento das pessoas entre *casas*. E dentro das casas, temos a cozinha, que assume força fundamental pois é ali onde se cria intimidade. Em nosso estudo podemos dizer que foi entre e pelas *casas* e cozinhas em Alvorada– mas também entre as *lavouras* – que a comunidade se abriu para mim.

A intimidade cultivada nas *cozinhas* é traduzida por Carneiro como a “matriz relacional da parenteza” (2010, p.17). Todavia a existência desta intimidade só é significativa se vivida através das relações de parentesco (que não diz respeito à

³⁶ “The house and the body are intimately linked. The house is an extension of the person, like an extra skin, carapace or second layer of clothes, it serves as much to reveal and display as it does to hide and protect. House, body and mind are in continuous interaction, the physical structure, furnishing, social conventions and mental images of the house ate once enabling, moulding, informing and constraining the activities and ideas which unfold within its bounds (...) Intimately linked both physically and conceptually, the body and the house are the loci for dense webs of signification and affect and serve as basic cognitive models used to structure, think and experience the world”.

proximidade “no sangue” propriamente, mas a outras relações de proximidade que serão explanadas no capítulo II), as quais se tecem nas *casas* e cozinhas, que, como demonstra Carneiro, ao longo de sua tese, não restringe o espaço aos domínios do doméstico. A *casa* é também domínio público no modo de vida “buraqueiro”. Na mesma linha de pensamento bem argumenta Carsten em seu livro *The Heat of the Hearth*: “a casa não é simplesmente uma unidade doméstica (...) a casa tem um significado comum e político que vai além do que os antropólogos convencionalmente rotulam de doméstico”³⁷ (1997, p.18, tradução nossa).

A casa pode ser assim entendida como um espaço "privado" e "doméstico" por ser o *locus* de calor e informalidade entre parentes, mas também pode ser um espaço "público" e "político" por ser *locus* de reuniões formais e informais que envolvem todo o grupo e a comunidade. Acompanhei diversas reuniões, debates e tomadas de decisões na varanda ou na cozinha de Lucy, e de tantas outras agricultoras. Ou seja, na casa é onde vemos a conversa circular, correr solta sobre interesses públicos, amor, doença, e demais temas como apresenta Carneiro (2010). E as mulheres é quem dão o tom da prosa, seja para alongar a conversa ou encurtá-la, quando garantem o café, o bolo, a refeição, gerenciando assim o próprio espaço e a conversa.

A discussão acerca da divisão público privado possui grande relevância para a teoria feminista – vasto campo de pensamento – cujo esforço parte de uma tentativa de desconstruir os conceitos estabelecidos no decorrer da história do pensamento ocidental. A despeito das divergências entre as pensadoras feministas, a grande maioria concorda que a dicotomia entre as esferas pública e privada mantém e reforça a divisão entre os gêneros, que atribui papéis e características às mulheres e aos homens (Scott, 1995; Heredia, 2006; Sorj 2005, Siliprandi 2009). Essa distinção naturaliza diferentes papéis hierárquicos de gênero, o que, por sua vez, tem implicações nas expressões de corporalidade experimentadas por homens e mulheres.

Carole Pateman (1990) sustenta que o contrato sexual, de subjugação das mulheres, antecede o contrato social. Nesse sentido, ela argumenta contra uma história tecida a partir da compreensão do mundo público e político, pois este fez com que as mulheres fossem invisibilizadas em seu relato a partir do momento que as situaram, ao mesmo tempo, nos âmbitos do privado e do cotidiano doméstico, desconsiderando-os como importantes para a compreensão dos fluxos históricos (Perrot, 1995, p. 14).

³⁷ “(...) the house itself is not simply a domestic unit (...) the house has a communal and political significance which goes beyond what anthropologists conventionally label the domestic”.

A partir desta perspectiva as mulheres e suas histórias se diluiriam em espaços pouco conhecidos e considerados irrelevantes para o constructo histórico e social. O lar, o doméstico, o privado, a casa, o cotidiano, marginalizados, não eram considerados campo de interesse. Ou seja, esse discurso androcêntrico que se estabeleceu através do olhar masculino negou visibilidade e promoveu uma imagem subordinada das mulheres.

Nesse sentido, reivindicar a casa também como espaço público é, em verdade, repensar a dicotomia público privado, revalorizando o espaço privado, ocupado historicamente por mulheres. Queremos dizer com isso, que o que se faz no “privado” tem conotações políticas, mas também de opressão e dominação, como bem alertam Saffioti (1995); Lauretis (1994); Grossi (1995) e Segato (2003). Dessa forma, a afirmação do privado como esfera intimamente ligada ao político retira a “mulher” da condição de passividade e insere no espaço da discussão política as questões até então vistas e tratadas como específicas do privado. Todavia, deve-se tomar o cuidado para não confundir *casa* com o espaço público, pois da mesma forma como ela assume papel fundamental no espaço público, ou enquanto espaço público, ela também é o lugar onde se desenrolam as conversas íntimas, isto é, aquelas conversas que não são publicizadas.

Desse modo, a atenção sobre os conceitos chaves, aqui elencados como público privado é de suma importância para que possamos desvincular a própria construção do conhecimento e do saber científico das práticas sexistas e androcêntricas, que reforçam padrões já existentes de exclusão e invisibilidade sobre o sujeito histórico “mulher” (Moreno, 1987). Okin, sintetiza bem a discussão e os prolongamentos dela, quando diz:

“Nós queremos dizer, primeiramente, que o que acontece na vida pessoal, particularmente nas relações entre os sexos, não é imune em relação à dinâmica de poder, que tem tipicamente sido vista como a face distintiva do político. E nós também queremos dizer que nem o domínio da vida doméstica, pessoal, nem aquele da vida não-doméstica, econômica e política, podem ser interpretados isolados um do outro” (Okin, 2008, p.314).

Logo, queremos dizer que trabalho na casa é fundamental para a vida social. Diante disso, no próximo capítulo seguimos apontando como *casa* e as mulheres agricultoras de Alvorada são elementos centrais para pensarmos tanto o processo interno de criação de parentesco e laços de reciprocidade, dentro da casa, mas também

fora dela, como, por exemplo, veremos na relação com “chegantes” e no próprio estabelecimento e reprodução do *grupo*.

CAPITULO 2. PROCESSOS DE INCORPORAÇÃO E CONEXÃO

A viúva e o retrato

Dona Almira, agricultora em cuja casa fiquei hospedada em meu trabalho de campo, é uma senhora viúva, 69 anos, que mora sozinha. Nascida próximo a Natal, no Rio Grande do Norte, veio para o Paraná aos 15 anos. No dia em que cheguei em campo a agricultora me ofereceu pouso em sua casa que vim a conhecer ainda no mesmo dia ao cair da noite. Sua casa tem dois quartos, um banheiro, uma cozinha e uma área ou varanda, que depois do quintal é um de seus lugares preferidos, e é justamente onde passa a maior parte de seu tempo, em sua rede *tomando a fresca*, *proseando*, *cochilando* ou *trabalhando* (ilustração 10).



Ilustração 10. Dona Almira preparando coxinha de macaxeira.

Depois de cruzarmos o portão de entrada da casa logo se aproximou Pequeno, o *cão da guarda* de dona Almira. Ela contou que apesar do tamanho inofensivo, o cachorro já teria defendido a agricultora por diversas vezes, por isso a composição de cão com anjo da guarda. Caminhamos terreno adentro e a primeira coisa que então fizemos foi caminhar pelo quintal, também chamado em Alvorada de *terreiro*. Nele

dona Almira me mostrou suas hortaliças, as frutas, os pés de mandioca, caxi³⁸, ervas, pimentas e uma infinidade de outras coisas que havia ali plantado, mas que a pouca luminosidade mal me deixava distinguir um do outro. Depois de caminharmos pelo *terreiro* e ir aos poucos me tornando familiar, adentramos a casa.

Antes de jantarmos naquele mesmo dia, dona Almira me apresentou por fotografias sua família. Ela tem duas filhas, ambas casadas, Leila e Scheila, a primeira com 35 anos e a segunda com 25. A filha mais nova mora em outro município, Faxinal, que dista cerca de 112 km, poucas horas de Alvorada. Falou-me de seus netos, mostrando-me também suas fotos. Os três filhos mais novos de Leila moram em Alvorada – Wellyson (15), Wendel (12) e Wéllyka (2); Wesley filho mais velho de Leila mora em Florianópolis onde trabalha como garçom em um restaurante na ilha. Scheila, a outra filha de dona Almira, depois de se casar mudou para outro município, onde mora com o esposo e o filho João Gabriel (1 ano e meio). Assim, depois de apresentar-me os vivos, Dona Almira apresentou-me os não vivos. Isto é, a agricultora não tardou em apresentar-me seu marido Ariston, mediante um retrato do mesmo.

Através das fotografias revivíamos histórias de dona Almira e assim, também, ela me introduzia em seu mundo mais particular. As fotografias são parte da memória de vida e das relações de parentesco de qualquer grupo. Na casa de dona Almira – mas também em muitas outras casas do grupo – estão localizadas na sala de visitas dispostas de forma padronizada: as filhas mais ao centro, seguidos dos netos maiores e nas beiradas do móvel estão postas as fotos dos netos mais novos ainda bebês como que numa ordem de gerações sucessivas. As fotografias eram apenas de alguns membros da família, especialmente aqueles mais próximos ou *chegados*, e por isso mesmo fotografias sempre expressam uma relação. Dessa forma, poderíamos dizer, como nos aponta Woortmann em seu livro sobre Herdeiros, parentes e compadres, que nestas fotos “retratam-se os que são estruturalmente significativos, pois as fotos expressam estrutura, mais do que apenas sentimento” (1994, p.23). Retratam relações, conexões, proximidades.

Nesse estado de coisas, poderíamos dizer que quando alguém adentra uma casa, onde não é pessoalmente conhecido, a relação fica estabelecida quando o “chegante” – aquele recém-chegado – ou a visita é então apresentado às fotografias da família.

³⁸ Caxi (ou também Cachi) *Lagenariasiceraria* ou *communis*- Legume consumido em comunidades Quilombolas e tradicionais da agricultura familiar cujo interior se parece muito com o tradicional chuchu. Fonte: Instituto Agrônômico (IAC), de Campinas - SEABSP.

Porém, diferentemente das fotografias das filhas, genros e netos que estavam colocadas neste espaço formal da casa, dona Almira mantinha o quadro de seu esposo no quarto, na cômoda em frente à sua cama. E sempre ao deitar-se fazia suas orações, também a Ariston.

Ao longo de meus dias em campo, em uma de nossas manhãs ou tardes de prosa, enquanto tomávamos café *bom de doce*, isto é, com bastante açúcar como era de costume entre as casas por onde andei, dona Almira me contou como logo que chegou no Paraná *arranjou casamento*. Em suas palavras: “logo que cheguei eu casei; matou leitão, boi, tudo que papai já tinha no sítio e casei com Ariston, que era padrinho de casamento de meu irmão. Foi uma festa linda, fez uma barraca no terreiro, todo mundo comeu churrasco. No dia nove de janeiro nós casamos. Fui tão feliz”.

Dona Almira é viúva há quinze anos e diz não querer casar-se novamente. Ressaltamos aqui o uso do verbo *ser* no presente, pois em sua própria narrativa dona Almira diz ser viúva, como se em um estado permanente, isto é, seu entendimento de casamento vai “para além da morte dos homens” me relatava ela. Entre as muitas conversas que tivemos ao longo de minha estadia em sua casa, ela falava muito sobre seu esposo, dizia “meu velho era um homem muito amoroso”, “eu respeitei ele na vida e vou respeitar na morte”.

Nossas identidades são construídas em uma arena de conflitos entre distintos discursos. No caso da viuvez feminina, não é diferente, pois diferentes discursos e normas sociais conformam essa experiência. Ainda que criticada quanto a sua postura pelas filhas, dona Almira diz não ter interesse em se envolver novamente. “Eu sei que ele não vai voltar, minhas filhas pegam muito no meu pé por isso, mas eu sei que ele está morto. Acontece que eu acredito que mesmo eu não vendo ele, peço a nossa Senhora, que ele esteja me vendo e me guardando”. Essa postura de dona Almira nos possibilita refletir sobre muitas questões, seja da importância atribuída ao casamento, o aspecto moral do casamento, da morte e da viuvez.

Muitos dos estudos acessados abordam a temática do casamento, do envelhecimento até dos diferentes sentidos e significados da morte. Porém, me parecem poucos os estudos voltados a pensar a questão da viuvez, especialmente feminina, no rural. Todavia não propomos aqui uma análise generalizante sobre a viuvez feminina no meio rural. Nosso intuito é levantar algumas questões a partir das narrativas da agricultora para incitarmos o debate, e se a partir dessas questões outras reflexões repercutirem, atingiremos nosso objetivo diante da elucidação.

Dentre os vários estudos que retratam a questão do envelhecimento destacamos um trabalho de Camarano, Kanso e Mello (2004)³⁹. Nele vemos retratado que as mulheres idosas predominam entre os homens idosos, principalmente entre os mais idosos (acima de 80 anos), existindo também uma maior proporção de viúvas do que em qualquer outra faixa etária, o que, segundo as autoras, poderia ser explicado pela tendência da mulher de casar com homens mais velhos, associado a maior mortalidade masculina, o que, por sua vez, aumenta a probabilidade de sobrevivência da esposa – haveria então uma “feminização da velhice” (2004, p. 29). E assim, nos colocaram Camarano et. al, que o envelhecimento é também uma questão de gênero.

No Brasil, entre os também poucos trabalhos acerca do tema, acessamos aqueles de Alda Britto da Motta (2002), com idosos baianos, dos estudos sobre família e relações de gênero e os dados de Elza Berquó (1998; 2002) sobre as chefias femininas no Brasil, que contribuem com o debate e registro sobre viuvez. Berquó afirma que “as uniões matrimoniais foram regidas por sistemas legais que variaram ao longo do tempo, o que dificulta comparações por períodos muito extensos” (1998, p. 412). Logo, a descrição de todas as etapas histórico-sociais da conjugalidade e consequentes transformações ao longo deste percurso, foge ao escopo deste trabalho, e é por isso que faremos aqui referências, apenas, a momentos específicos dessa trajetória narrados pela nossa agricultora informante.

Wendy Goldman, autora do livro *Mulher, Estado e Revolução*, em sua cuidadosa e longa pesquisa em arquivos na Rússia, tratou dos temas do casamento, divórcio, aborto entre outros. Segundo a autora sobre mulheres na zona rural na Rússia disse que:

“Uma mulher só se tornava chefe da casa (*domokhoziain*) se fosse viúva, em um *dvor* [divisão da terra] de somente uma família e sem homens adultos, se seu marido trabalhasse fora da aldeia por longos períodos de tempo, se tivesse uma doença crônica, fosse incapacitado ou mentalmente incompetente. Caso um pai morresse, deixando mais de um filho adulto na família, a mãe poderia vir a assumir o papel de chefe de casa (*domokhoziain*) para evitar brigas entre seus filhos” (2014, p.190).

³⁹ Os Novos Idosos Brasileiros: Muito Além dos 60?/ Organizado por Ana Amélia Camarano. - Rio de Janeiro: IPEA, 2004. 604 p. ISBN 85-86170-58-5 1. Camarano, Ana Amélia, org. Disponível em: <http://pfdc.pgr.mpf.mp.br/atuacao-e-conteudos-de-poi/publicacoes/pessoaidosa/Livro%20Os%20novos%20Idosos%20Brasileiros%20-%20muito%20alem%20dos%2060.pdf>. Acesso em: 20/06/2016.

Dessa forma, demonstra Goldman, ainda que os membros da casa possuam a propriedade em comum, a casa não é gerida democraticamente. O chefe da casa, no estudo da autora, exercia um forte controle patriarcal sobre toda a família, e ainda que não possuísse a propriedade do *dvor* ele tinha a última palavra no seu gerenciamento.

Segundo apresentado pela autora, o chefe da casa era responsável por distribuir os produtos fruto do trabalho do *dvor* e realocar a propriedade na eventualidade de um *razdel* (divisão da terra). Quanto maior e mais rica a casa, maior o poder do *domokhoziain*. Independentemente da sua posição de comando, ele poderia ser substituído por consentimento mútuo da família caso desperdiçasse seus recursos, ficasse muito velho ou doente, ou se de outro modo provasse ser incapaz de uma gestão adequada.

No caso das famílias de agricultores e agricultoras de Alvorada, porém, percebemos que não há como generalizar nem homogeneizar o *grupo*. Há casas em que homens seguem exercendo o papel que sempre exerceram; mas há outras casas de mulheres chefes de casa. No caso de dona Almira, de acordo com suas próprias narrativas, mas também de outras pessoas no grupo, certamente não foi a viuvez que a tornou chefe de casa. Ela não só gerenciava a casa, mas como o bar em frente à casa que ela e Ariston tocavam, e também as lavouras. Dizem no distrito que dona Almira conhece todas as plantas e entende o que a terra precisa – a criançada adorava me contar e perguntar se eu já tinha visto a seriguela ou a pimenta darda que muda de cor, afinal não são todas as casas que contam com tanta diversidade quanto a propriedade da agricultora.

Durante minha estadia em campo – entre cafés, almoços e jantas, além de prosas na varanda e no quintal –, dona Almira por variadas vezes evocou lembranças de Ariston. Além de suas histórias e causos, as datas comemorativas, feriados festivos eram quando Ariston se fazia mais presente, como, por exemplo, no feriado da Páscoa. Eu ainda estava em Alvorada e passei esta data junto a agricultora Almira que me hospedou durante o campo. Neste feriado são vários os dias de celebrações na igreja do Patrimônio acompanhadas sempre do ritual *jogarágua no corpo* e *passar um cheiro* que antecedem às idas as missas em Alvorada.

O dia mais importante de Páscoa para dona Almira é a sexta-feira santa. Pois me dizia ela: “o bonito desta data é ser um momento de reunir a família; de louvar a Deus e partilhar comida”. Dessa forma, faz-se o tradicional almoço na sexta-feira santa, sábado é considerado o dia do resguardo, e na tarde do domingo de Páscoa é costume tomar

café em família, “porque família é muito *importante*”. Esse importante de dona Almira podia variar de significado conforme o contexto, mas geralmente ela usava para referir-se a algo bom ou a uma pessoa boa, generosa.

Naquela sexta-feira santa, feriado, vi logo cedo a cidade transformar-se completamente, pois naquele dia ela despertou silenciosa. Geralmente logo cedo escutava o galo, os meninos das lojas abrindo as portas dos estabelecimentos, as motos também começavam logo cedo, de um lado e para o outro, tinha ainda a criançada caminhando para a escola, e outros a caminho do serviço. Mas naquela sexta-feira não. A única coisa que se ouvia era o silêncio, por um momento cheguei a ficar em dúvida se sequer o galo teria cantado naquele amanhecer, ou se no feriado também tirara folga para descansar.

A rotina de dona Almira começa sempre cedo preparando o café *bom de doce*. Mas naquela sexta preparou apenas chá. Comemos com bolachas salgadas, eu, dona Almira, seu neto Wendel que volta e meia dormia na casa da avó. Não demorou o telefonou a tocar, era Scheila, a filha mais nova de dona Almira. Depois de conversarem, dona Almira me pediu que a acompanhasse até o *terreiro*. Ficamos ali, caminhando entre suas muitas ervas, hortaliças, pomares e flores. Muitas delas eram mudas de outras trazidas ainda pela família de dona Almira do Nordeste, como por exemplo, pimenta darda, pinha, seriguela, cajá-manga, etc. Ao contrário de outros dias, naquela manhã pouco proseamos. Dona Almira estava quieta, pensativa, se resguardando.

Depois de voltarmos do quintal, dona Almira começou a preparar a *Corimba*, um peixe do rio Corumbataí, mas chamado pelos agricultores, carinhosamente de *Corimba* que dá nome ao peixe mais conhecido da região. Dona Almira compra o peixe inteiro, “quando eu cozinho gosto de preparar tudo, desde o começo”. Fiquei com ela o tempo todo na cozinha, onde então a prosa voltou a dominar o espaço. Ao pé do fogão a lenha cujo fogo esquentava a casa, a comida, mas também a conversa. Porém fiquei mesmo só proseando, pois, dona Almira não gosta muito que a ajudem na cozinha, ao que se justificava dizendo “a gente vai caducando e fica assim” e dava risadas.

Almira fez então a *Corimba* ao molho de legumes, além disso, fez também baião de dois (arroz com feijão verde, comida tipicamente nordestina), batata e salada de folhas. Detalhe interessante foi me deparar com o refrigerante, bebida servida naquele dia. Em todas as casas por onde andei foi muito mais recorrente a opção pelo suco. O refrigerante em Alvorada era mesmo para ocasiões especiais.

Logo chegaram para o almoço a família de dona Almira, Leila com seu marido, os dois meninos e a bebê. Chegou também para o almoço a irmã de dona Almira que mora em Curitiba, Alzenir, que trouxe um ovo de páscoa grande da cidade. No período da páscoa as crianças ganham da prefeitura um ovo de chocolate em suas escolas primárias e creches. Mas, fora isto, o ovo de chocolate comercial não tinha o mesmo valor por aquelas bandas tal como nas grandes cidades. Em Alvorada a simbologia maior está em reunir a família, louvar a Deus e partilhar a comida, especialmente na sexta-feira santa. Para a sobremesa daquele almoço Dona Almira preparou cocadas. Cocadas doces com o coco ralado bem fininho, seguido de laranjas, esta última que consiste na sobremesa cotidiana na casa de dona Almira. Assim, o ovo “da cidade” ficara para o café da tarde de domingo.

Ainda naquela sexta santa, quem preparou a mesa do almoço também foi dona Almira enquanto eu ajudava com as crianças. Antes de nos sentarmos à mesa dona Almira rezou o Pai Nosso enquanto de mãos-dadas a acompanhávamos. Antes de terminar, falou algumas palavras de agradecimento, pela comida, pela família e pela minha *visita*. Em seguida me explicou o porquê de termos um prato a mais colocado na mesa neste dia, “eu sei que é um prato que vai continuar assim, sem comida. Mas eu nunca deixo de colocar o prato do meu velho”, revelando a manutenção de vínculos com o falecido esposo, e mais que isso, revelando a manutenção de sua relação. O prato, a fotografia, evidenciam essa relação. Não são meras coisas materiais, pois nessas “coisas” vemos Ariston ser personificado. Criando uma nova forma de relação ou talvez, garantindo a manutenção da velha forma.

Circulação de crianças



Ilustração 11. João Grabel e Wellyka Witoria, netos de dona Almira, e o balde de laranjas.

Foi por ocasião da vivência etnográfica que tomei conhecimento da importância da circulação de crianças no meio rural de Alvorada. Mais do que isso, pude observar que criação, circulação de crianças, filhos e filhas eram outros temas que também rendiam assunto por aquelas bandas. Wendel, neto de dona Almira, volte e meia passava as noites na casa da avó, onde então dormia em uma cama de solteiro colocada no quarto de Almira. Eu dormia no quarto ao lado – ou dentro, pois era preciso passar pelo quarto principal para chegar onde fiquei durante trabalho de campo.

Wendel e o irmão Wellyson almoçam todos os dias na avó. Fonseca (2002) já indicava em seus estudos – ainda que realizados no contexto urbano de Porto Alegre – elucidáveis importantes para nossa reflexão. A autora demonstra que geralmente os avós são as pessoas responsáveis preferidas pela guarda das crianças no processo de circulação. Mas conforme aponta bibliografia, sabe-se que a circulação não tem um formato definido e pode ter fluxos diversificados. Dessa forma, longe de nós quisermos romantizar a circulação de criança. São muitas suas variações, problemáticas e contradições.

No caso dos netos de dona Almira, como a mãe e o pai dos meninos trabalham o dia todo, a avó assume seus cuidados, criando-se assim uma rede de ajuda mútua, mas que vai muito além de laços de consanguinidade como veremos. Leila, filha mais velha de dona Almira, mãe dos meninos Wendel e Wellyson, trabalha na creche do Patrimônio. Wellyka, a bebê, já está frequentando a creche, logo, por isso vai junto com sua mãe para o trabalho todos os dias.

Muitos autores argumentam que a questão da circulação, através de arranjos de cuidado de filhos, trata-se de uma estratégia mesmo de sobrevivência para alguns grupos como expõe Fonseca (1995; 2002). Em seu estudo em Porto Alegre, Fonseca verificou que o costume de batizar a criança várias vezes – em casa, na igreja católica, no terreiro de umbanda ou candomblé – é uma maneira de coletivizar a responsabilidade em relação à criança, prática de aliança recorrente entre famílias mais pobres (1995).

Outros estudos apontam para campos de tensões instituídos por essa coletivização da responsabilidade, como, por exemplo, a interferência na educação da criança. Comum entre os agricultores estudados era a relação das crianças com a televisão, pois ainda que o maior número do *grupo* seja católico há também outros

evangélicos – sem entende-los como homogêneos em si – que acabaram com o uso do aparelho televisivo em suas residências. Fato que levou muitas crianças a elaborarem estratégias, que aos poucos pude detectar, para visitar regularmente as casas daqueles padrinhos e madrinhas cujo uso do aparelho era permitido, a irmã mais nova de Renata, filha de Rose era, talvez, a mais evidente. Ela adorava ir estudar na sua madrinha, um lugar muito bom dizia a pequena que depois de fazer os deveres passava o tempo que se deixasse em frente à telinha.

Outras autoras ainda, tal como Cynthia Sarti, se dedicaram a investigação da temática na década de 1990 apresentando importantes relatos e estudos investigativos tanto quali como quantitativos que fizeram emergir o contexto e realidades vivenciadas por famílias, mas especialmente mulheres em um mundo em que elas adentram o mercado de trabalho, assumem jornadas duplas, triplas, quadruplas de trabalho, que sem terem disponibilizadas uma assistência formalizada precisam criar alternativas para seus filhos e filhas.

Sarti salienta que sendo um "padrão legítimo de relação com as crianças" a circulação "permite uma solução conciliatória entre o valor da maternidade e as dificuldades concretas de criar os filhos" (1996, p. 57). Nesse sentido sugere que além de funcionar como uma estratégia de sobrevivência, pode ser usada como elemento de troca para consolidar redes relacionais já existentes, dentro ou fora do grupo de parentesco.

Fonseca foi uma importante autora a dar destaque a expressão circulação de crianças que estava em uso recorrente entre etnólogos, a qual define como “toda transação pela qual a responsabilidade de uma criança é transferida de um adulto para outro” (1995, p.116). Segundo propõe a autora esta questão, para além de sua necessária expansão como objeto de pesquisa, tem sido muito importante para uma análise de desconstrução da família conjugal naturalizada e para uma reformulação dos estudos da organização de parentesco, afirma Fonseca:

“(...) o dilema de crianças que vivem com pais não relacionados por sangue tem sido um elemento-chave para repensar a família conjugal naturalizada e a formulação de modelos alternativos para o estudo da organização de parentesco⁴⁰” (Tradução nossa, 2004, p.2).

⁴⁰ “(...) the quandary of children living with parents unrelated by blood has been a key element in rethinking the naturalized conjugal family and formulating alternative models for the study of kinship organization” (2004, p. 2).

Serra (2003) ao trabalhar a relação da circulação de crianças com demografia atenta para a pluralidade de usos do termo “circulação de crianças”, devido justamente à seus fluxos diversificados. A autora sugere que o fenômeno inclui diversas situações, abarcando as crianças em situação de rua, as institucionalizadas, os chamados “filhos de criação”, as crianças formalmente adotadas e até mesmo os chamados arranjos de “*child care*”.

Na mesma linha de argumentação Motta-Maués (2004) expressa que devem ser consideradas além das experiências de duração mais longa, ou com certa estabilidade no tempo em que as crianças permanecem, ou aquelas regidas por um sistema de prestações e contraprestações de cunho moral, também os movimentos e os fluxos mais curtos, dinâmicos e variáveis tais como o vaivém de crianças entre casa de pais separados, entre a casa dos pais e das avós, as idas e vindas para as aulas e inúmeras outras, tomando assim a circulação de modo mais amplo e flexível.

Para Sarti, circulação – caracterizada, segundo ela, pela extensão da responsabilidade sobre as crianças a “toda uma rede de sociabilidade em que a família está envolvida” – tratar-se-ia de uma “prática popular” que “se inscreve dentro da lógica de obrigações morais que caracteriza a rede de parentesco” (1996, p. 55). Em Alvorada foram muitos os casos que conheci e ouvi falar de crianças que passam sua infância em lares de diferentes mães: madrinhãs, avós, tias, vizinhas, mães de criação. A verdadeira expressão do “Brasil das muitas mães” de Serra (2003). Maria Eduarda, é um exemplo. Tem 5 anos e é filha da vizinha de Lucy. Foram muitos os dias que coincidiram de nos encontrarmos pela casa da agricultora. Além de passar bons períodos do dia na casa de Lucy, tomando iogurte que ela tanto adora, também dormia algumas noites da semana com a “mãe Cy”, como dizia a pequena.

As idas e vindas de Maria Eduarda se davam muitas vezes por conta própria. A pequena saía de casa e caminhava até o encontro com Lucy na casa ao lado. A mãe da menina contou-me que no começo levava sustos com o sumiço da filha até dar-se conta de que ela estava logo ali na *mãe Cy*, que também é madrinha da criança. Ellen Woortmann diria, então, que Lucy trata-se da “mãe espiritual” de Maria Eduarda que, também por isso, mantêm determinadas relações de obrigação social e ritual, alicerçada num rito de passagem, o batismo, enquanto nascimento simbólico. Nesse sentido,

aponta a autora, “o compadrio não é apenas uma forma de parentesco ritual ou de parentesco fictício (...), ele é parte da própria estrutura do parentesco” (1994, p.285).

Passar a compadre e comadre é criar laços que tornam simples vizinhos em parentes, nos relata Woortamn: “a passagem de vizinho a parente é feita pelo compadrio, portanto, o rito reativa a ideologia do parentesco e relembra que ser um parente implica, sobretudo, solidariedade”. Dessa forma, por esse “rito de compadrio”, todos os vizinhos, os moradores, residentes da comunidade, povoado, são “afinizados”, isto é, tornam-se parentes. (Woortman, 1994, p.310). Os vínculos de apadrinhamento e compadrio entre famílias sem laços de consaguinidade são formas de aliança bem forte, e importantes, pois permitem multiplicar as redes interpessoais.

Porém, vale destacar que esta afinidade que cria parentesco não é uma categoria permanente. Afinidade é ela mesma apenas um estado de transição, ou o limite entre o diferente e o semelhante. Tal como enunciado por Carsten em *The heat of the Hearth*, “a característica mais importante de afinidade é sua falta de fixidez”⁴¹ (1997, p.288, tradução nossa).

Logo, compadrio se constitui como uma outra modalidade de aliança que se dá através de uma rede de socialidade, no sentido apresentado por Strathern, isto é, socialidade tem a ver com a constituição social e moral de "*relatedness*" (o estado de estar relacionado) podendo ser entendida como o resultado da relação entre várias sociabilidades.

Em seu trabalho, Strathern faz intensas críticas a disputa entre conceitos caros à antropologia, tal como “cultura” e “sociedade”, de modo a conceder primazia à *relação*. Strathern propõe o conceito de socialidade com esta intenção. A sociedade enquanto tal é apenas um modo de socialidade. Sociedade é uma abstração (nossa) que está associada a uma série contextual de associações (indivíduo, cultura, regra, controle etc.) e, particularmente, a um certo modo de conceber as relações. Diz Strathern:

“(…) nós temos relações entre domínios separados de estudo (relacionando sociedade com outras coisas), entre as sociedades distintas (reações da experiência social) e, finalmente, entre os seres humanos individuais, onde a

⁴¹ “(...) the most important characteristic of affinity is the lack of fixity of it.” (Carsten, 1997, p.288).

natureza externa das relações é incorporada no conceito da própria sociedade” (1996, p.63)⁴²

O problema para Strathern não é que “sociedade” seja uma abstração, mas sim que ela seja nossa abstração. O perigo é quando a “sociedade” deixa de indicar uma certa matriz relacional e passa a se opor aos indivíduos, encarados como entidades discretas que, autonomamente constituídas, entram em relações (sociais). Ao falar em “socialidade”, Strathern está enfatizando a matriz relacional que constitui a vida das pessoas, logo a sociedade. Ou seja, a grosso modo, as pessoas se relacionam, e as relações constituem a vida das pessoas.

Janet Carsten revela em sua obra no sudeste asiático a importância de concentrarmos na casa e no cotidiano e em atividades aparentemente sem identificação que ocorrem dentro de casas, como cuidar de crianças e comer uma refeição. Para esta autora, são estas atividades que além de criar relação, constituem “idiomas de parentesco”. Diz a autora: “Ambos os laços de procriação e alimentação compartilhada criam substância ou sangue compartilhado⁴³” (2000, p.18, tradução nossa). Isto é, o parentesco Malay estudado por Carsten, é criado tanto por laços de procriação quanto através de atos cotidianos como alimentação e viver juntos na casa. Carsten dá devido destaque ao que chama de “conectividades”, isto é, alimentação, hospitalidade, intercâmbio, casamento, filhos e criação que segundo ela são a afirmação de parentesco, afinal argumenta, a “biologia não constitui uma base imutável das relações”⁴⁵ (2000, p.18, tradução nossa).

Dona Almira, contou-me entre nossas conversas pelo quintal que era estéril, mas que mesmo assim viveu a vida rodeada por crianças. Conta que além de suas duas filhas, ambas adotivas, criou outras quatorze crianças cujos pais, por uma infinidade de questões, confiaram seus filhos e filhas ao cuidado de outrem. Diz Almira que cuidou de muitas crianças até certa idade que então já grandinhas as entregava a outras famílias, ou em outros casos as entregava ainda bebês. Aquelas com quem ficou mais tempo diz manter contato até hoje. Em sua narrativa, ela reforçava como esse sistema funcionava e que somente assim adotar uma criança era possível, pois “entrar na fila

⁴² “(...) we have relations between separate domains of study (relating society to other things), between discrete societies (cross-societal relations) and finally between individual human beings, where the external nature of relations is hypostasized in the concept of society itself” (1996, p. 63).

⁴³ “Both procreative ties and shared feeding create shared substance or blood” (Carsten, 2000, p. 18). ⁴⁵ “(...) biology does not constitute an immutable basis for relations” (Carsten, 2000, p. 18).

que nem na cidade é esperar a vida toda pra conseguir adotar” dizia a agricultora. Fato que vai de encontro ao que argumenta Fonseca: “trata-se de uma prática com densidade histórica, que evoluiu em determinadas circunstâncias, nunca alheia, mas sim em simbiose com as forças do Estado” (2002).

Pedro, outro exemplo, também afilhado de Lucy, fora adotado por dona Nelci. Contudo, como ela, na época, já tinha 60 anos, na certidão de nascimento consta o nome de seu filho Dionizio que mora na cidade. Mas Pedro morou sempre ao lado da mãe Nelci referindo-se a Dionizio como irmão mais velho. Ou seja, as regulações e burocracias da adoção legal precisam rever seus conceitos e entendimentos desta problemática. Aos olhos da legislação dona Nelci não poderia assumir a guarda de uma criança devido a sua já idade avançada, ainda que ela tenha de fato assumido a criação e mostrado justamente o contrário.

Nesse sentido, devemos pensar o parentesco em termos processuais como proposto por Carsten. Pensá-lo sempre mutável e flúido. Adquirido ao longo da vida, vivendo juntos em uma casa e entre casas, assim “tocando parenteza” – no sentido atribuído por Carneiro (2010) em que “tocar parenteza” torna evidente um emaranhado de relações que fazem duas pessoas serem do mesmo grupo. Isto é, fala de familiarização, aparentamento, “consideração”, indicando que o parentesco precisa ser também performatizado. Tocar parenteza é uma performance de conectividade que atualiza alguns vínculos de uma malha de relações indefinidamente extensível.

Nessas socialidades, a consubstancialidade do sangue pode não ser suficiente para familiarizar (mesmo parentes), enquanto a relação é necessária e suficiente tanto para familiarizar quanto desfamiliarizar. Em Alvorada, é possível percebermos que o parentesco para além da performatividade cotidiana é estabelecido também a partir de memórias de um passado em comum, vivendo e comendo juntos no presente, e num futuro, baseado em histórias e em noções derivadas de condições de vida específicas. E as crianças, nesse processo, não devem ser pensadas apenas como receptores passivos, pois elas não apenas representam continuidade dessas histórias, noções, memórias, mas também encarnam crescimento, geração e transformação.

De visita a caçula

Ao longo dos dias em campo foi interessante perceber que a pergunta “Você é de onde?” muito recorrente por onde eu passava, vinha quase sempre acompanhada de outra “Você é parente de quem?”. Mais do que saber de onde eu era, eles também estavam interessados em saber se eu tinha alguma relação de parentesco com algum conhecido. Esse chegar a diferentes casas como desconhecida, forasteira ou ser “chegante” nos termos atribuídos neste trabalho, e a suposição de uma relação com as famílias mostra aquilo que Comerford, 2003 apresenta em seu trabalho, isto é, que o ato de circular entre as casas vai demarcando “territórios de parentesco”. Assim como na Zona da Mata mineira, em Alvorada tampouco se entra e se sai das casas de qualquer maneira, o ato de circular bem como a frequência com que se circula e se permanece nas casas é o tempo todo vigiado, interpretado, julgado e narrado.

Tal como apontam Comerford, Carneiro, & Dainese (2015) esses modos de agir são constitutivos da própria definição de “casa”, assim como o são os trânsitos mais diversos possíveis entre as casas, bem como os deslocamentos em seus interiores, como viemos buscando evidenciar neste estudo da vida cotidiana de agricultores e agricultoras da cooperativa de frutas orgânicas de Alvorada. Já nos diria Carneiro,

“(…) pelo movimento do povo, mapeiam-se as relações de dada casa ou família: o que foi necessário comprar, o que se conseguiu plantar e colher, a quem um e outro ajudou, o que foi necessário caçar na vila. Sejam problemas de saúde, de dinheiro, amor ou desavença. E assim se mapeiam também as relações entre as diversas casas” (2010, p.50).

Trata-se, pois, de uma sistemática de vigiar e narrar os movimentos cotidianos entre as localidades, as comunidades, os sítios, as casas, de suas direções e permanências, dos agrupamentos de pessoas. Este controle da circulação consiste no que Comerford denomina de “processos de mapeamento”, isto é, uma modalidade de autoconhecimento da sociedade. Mas isto não significa dizer que poderíamos aqui desenhar um “mapa” das relações, pois esse “mapeamento” nunca é definitivo, fixo. Pelo contrário, este processo está a todo momento sendo refeito, desfeito, contestado, reformulado, desfeito, refeito novamente, complexificado, levando-se em conta tanto quem os molda e matura, como também em que momento são elaborados – assim sempre os contextualizando – e sob determinado ponto de vista.

Outro dia em que estive no sítio de Lucy e sua família, enquanto ela, Josilei seu irmão mais novo e eu juntávamos esterco da propriedade, se aproximou um tio. Conversaram os três rapidamente – porém o tio permaneceu todo o tempo do outro lado da cerca na estrada de terra batida, ou seja, fora da propriedade. Falaram sobre a pressão alta do tio e a futura festa de 50 anos de casamento dele. Sem se alongar, o tio logo seguiu o caminho da estrada de volta à sua casa. Quando já afastado, Lucy e Josilei caíram na gargalhada. Eu sem entender perguntei o que tinha acontecido e eles me explicaram que “ele só queria saber quem era você”.

Era engraçado notar que não eram apenas os agricultores e agricultoras da cooperativa que estavam se perguntando quem eu era, eu sentia como se a cidade toda estivesse me olhando. Eles também estavam me pesquisando, ou como apresenta Woortmann (1995) em seu trabalho sobre colonos de origem alemã no Rio Grande do Sul e Sergipe, eles estavam me “localizando”. Logo “mapear” pessoas de fora e “ser localizada” trata-se, nesse sentido, tal como formula a autora, de um princípio organizatório do grupo (1995, p.22). Assumimos assim, enquanto pesquisadores, uma posição liminar ao permanecer longos períodos de tempo em campo, o que gera curiosidade, mesmo quando não há causa aparente e quando não há parentesco à priori.

Este ir e vir entre casas, mas também reuniões, encontros na cooperativa, jogos de futebol, casamentos e outras festas, as missas, além de “modalidades de encontro”, nos termos apresentados por Comerford, são também “modalidades de fazer relação que podem ser pensadas como processos de familiarização e desfamiliarização” que estabelecem vínculos, aproximam e criam coletividades, tal como o “povo” e “pessoal” na tese de Carneiro (2010) ou a “turma” de Teixeira (2015). E é assim, através desses diferentes modos de “transitar, de permanecer e de habitar, bem como de observar e jogar tal trânsito, permanência ou habitação” que se designam os “territórios de parentesco” de que trata Comerford.

Assim como o processo de mapeamento, esses territórios também estão em um constante fazer-se e refazer-se, pois são criados na prática cotidiana. Isto é, a identificação é criada através de um trabalho contínuo como apontado por Carneiro quando diz que “parentes ou não, as pessoas precisam fazer um esforço de aproximação para que o sangue ‘combine’, num processo de incorporação da diferença” (2010, p.174).

Este processo de incorporação da diferença é também assinalado no trabalho de PittRivers (2012), denominado por ele de “ritos de incorporação”, isto é, “uma

variedade de ritos de passagem através do qual e estado velho é abandonado e um novo adquirido. Tradução nossa. a variety of rites of passage through which and old status is abandoned and a new one acquired”⁴⁴ (Tradução nossa). Carsten em seu livro nos demonstra como em Langkawi as pessoas não são, necessariamente, nascidas parentes ou parentes de nascimento, mas como através de ritos de incorporação elas podem se tornar parentes.

Ou seja, para Carsten, alimentação, hospitalidade, intercâmbio, criação, casamento podem ser consideradas meios de incorporação, isto é, de fazer as pessoas semelhantes. E como ela argumenta, a *casa* é o local do processo de incorporação, bem como ela mesma fornece os meios para que esta assimilação ocorra.

Acompanhando Lucy em sua rotina, fomos também “pegando intimidade”, entre caminhadas do Patrimônio até o sítio, no barracão da cooperativa, em sua *casa*, cozinha e mesmo durante o trabalho na lavoura. Em uma de minhas idas ao sítio da família acompanhei e participei do processo de *abrir canteiro*, isto é, preparar a terra e montar os canteiros, naquela ocasião, para o plantio do morango.



Ilustração 12. Lucy *abrindo canteiro*.

Inicialmente não me deixaram fazer nada. Me colocaram embaixo de uma bananeira (na sombra) enquanto *abriam a terra*. Não me aguentei por muito tempo e tão logo começaram o trabalho perguntei se poderia ajuda-los, estavam trabalhando Lucy, seu irmão Cláudio e o filho Marcos Paulo. Rindo, Marcos Paulo me passou o

⁴⁴ “(...) a variety of rites of passage through which and old status is abandoned and a new one acquired” (2012, p.503).

enchadão mostrando como eu devia fazer. Assim seguimos trabalhando e conversando. Lucy e Claudio me contaram que no início foi difícil começar a plantar as frutas, principalmente orgânicas, porque o pai deles não queria: “antigamente, ele plantava feijão, mandioca e milho basicamente, e também o algodão”, falou Lucy. Ele foi muito resistente à ideia de produzir orgânicos, “mas ele sempre viajou muito para ver os irmãos em Minas e Rondônia e para trabalhar nas colheitas por lá. Quando ele viaja ele passa 3,4 às vezes 5 meses lá. E foi em uma dessas viagens que a gente começou a plantar as frutas. Ele demorou muito para aceitar, mas hoje está começando a enxergar com outros olhos”.

Não demorou muito e, rindo, me sugeriram que pegasse o rastelo. Acho que não estavam gostando muito de meu rendimento. Minha nova função era então limpar e afofar os canteiros. O solo deles tem muitas pedras e eu tinha de tirá-las para que não atrapalhassem muito o crescimento das mudas. Eles se divertiam comigo e ao mesmo tempo falavam brincando: “até que você leva jeito”. Comentaram que esperam no próximo ano não terem de abrir os canteiros manualmente. Estão planejando comprar um trator pequeno usado para abrir e arar a terra.

Antes de terminarmos Lucy ainda me disse que tinha sonhado com minha mãe. Falou que em seu sonho ela estava no hospital e a médica que a atendeu era minha mãe. “Ela estava toda de branco, como os médicos andam sabe. Tinha um cabelo claro, curto e falava bonito”. Demos boas risadas e isso me fez pensar em como não apenas eu tinha criado e concebido um imaginário do rural, da agricultura familiar, da roça; mas como os próprios agricultores também criam um imaginário para nós. Não era apenas eu quem estava descobrindo e desconstruindo minhas ideias e pre-noções, mas eles também estavam fazendo isso comigo. Com o passar dos dias, íamos nos conhecendo cada vez mais.

Desse modo, contar sobre minha vida, trocar experiências, intimidades, deixar com que me pesquisassem, era um modo de me conhecer, de “fazer-me conhecida” (Carneiro, 2010, p.201). Assim como para os “buraqueiros” de Minas Gerais apresentados por Carneiro, entre as famílias de Alvorada saber mais sobre mim, sobre minha “família” era o modo dos agricultores e agricultoras de me entenderem, me conhecerem ou ainda de apurar o que para os “buraqueiros” era de extrema importância, o “modo de comer e conversar” dessa “chegante”. Pois, como argumenta Carsten e, Carneiro nessa mesma linha de raciocínio expõe, é no dia-a-dia, neste comer

junto e entre conversas – levando-se em conta o que se conversa e como conversa⁴⁵ – que se cria intimidade e torna semelhantes aqueles que convivem.

Com o passar dos dias e das idas e vindas entres as casas de Alvorada – entre visitas aqui e acolá – outras relações e facetas delas foram sendo construídas. No início em todos os sítios e famílias que conheci na hora do almoço sempre me diziam “Você não repare não que a comida é simples”. O cardápio sempre muito saboroso se repetia: arroz, feijão, frango caipira, macarrão, salada de repolho e suco de maracujá, variando algumas vezes a proteína, a salada e o suco. Em todas as casas, sem exceção, quem deve *tirar a comida* primeiro são as *visitas*, funcionando como códigos de hospitalidade⁴⁶. Depois servem-se os de casa. Repetir a refeição era muito mais do que cordialidade, como uma vez me disse Lucy enquanto eu me servia novamente, “isso é um bom sinal. A gente sabe quando a pessoa gostou da comida quando repete”.

Já dizia Pitt-Rivers: “comensalidade é a base da comunidade em toda uma série de contextos⁴⁷” (2012, p. 515). Nesse sentido, mais do que acompanhar os agricultores e agricultoras em seu dia a dia, os acompanhei em suas casas, suas cozinhas, onde conversávamos e comíamos juntos, e dessa forma fui criando permanência e logo um vínculo mais estreito, isto é, fui aos poucos assim me “incorporando” ao grupo. A proximidade assim cultivada, entre idas e vindas e “visitas”, é criadora de vínculos que estão em constante transformação. Expõe Dainese:

“É próximo quem visita, porém, alguém mais próximo não faz visita, ele se aproxima de outro modo, sua presença é andar, chegar às casas. O “visitar” apesar de sintetizar de forma exemplar a dinâmica da hospitalidade, não traduz todas as chegadas, visto que a troca constante de recepção e presença modula a própria forma de receber e de se fazer presente. Quem constantemente “faz visita” muito provavelmente deixa de ser “visita”, visto que o contato assim cultivado proporciona a modulação da proximidade e da distância existente entre as pessoas” (2015, p.48).

Nesse sentido, é com o tempo entre chegar e receber – movimentos de análise importantes destacados nas obras e autores com quem procuramos dialogar aqui –, que

⁴⁵ Ver mais em Carneiro sobre o “Sistema de prosa” do “Povo” parente dos Buracos apresentado pela autora em sua tese, 2010.

⁴⁶ Ver mais em Pitt-Rivers, *Law of Hospitality* (2012).

⁴⁷ “(...) commensality is the basis of community in a whole number of contexts” (Pitt-Rivers, 2012, p.515).

as formalidades do “visitar” vão se modificando, tornando-se mais sutis. Ao longo de minha estadia em campo, algumas coisas mudaram, em geral eu ainda era a primeira a *tirar a comida*, mas uma vez ou outra os agricultores e agricultoras *passavam a minha vez*, como me explicavam a brincadeira, servindo-se primeiro. As famílias passavam a se sentir mais à vontade comigo, ainda que ao convidarem para o almoço dizerem sempre “não repara não”. As anfitriãs seguiram sendo as últimas a se servirem. No começo, inclusive, muitas sequer almoçavam.

Tida esposa de Cláudio nas três primeiras vezes em que estive em sua casa disse em todas elas que havia comido antes. Na casa de Rose também foi assim, até que pela terceira ou quarta vez que fiquei no sítio e na casa ela serviu-se, ainda que por último, e comeu em pé em uma panelinha, “como você é do nosso jeito, sei que vai liga não”. Nos sítios por onde andei, era incomum sentar-se à mesa todos juntos. Cada um almoçava em um canto da casa, alguns na área, nos bancos por ela ou até no chão. Além de tirar a comida primeiro e repetir o prato, lavar a louça também estava dentro da regra da convivência em Alvorada, pois ainda que digam “não, não precisa não”, virava logo assunto sendo uma conduta muito valorizada. Com meus contínuos fluxos entre os sítios fui assim deixando de ser visita e tornando-me *chegada*.

Carneiro (2010) vai dizer que *chegado* é “aquele de quem se espera uma relação específica, uma relação pessoal constituída pelo ‘fluxo’ rotineiro de prosa e comida” (2010, p.52). E para chegar a esta definição, ou seja, para tornar-se *chegado* é preciso proximidade, através de condutas de aproximação e assimilação tais como “visitas, troca de palavras e de comidas” (idem). Ao tornar-me *chegada* fui sendo inserida também em brincadeiras e piadas pelas famílias. Uma recorrente que eu até já havia percebido entre os agricultores, mas que com o passar do tempo foi sendo a mim estendida era quando diziam “não se preocupa não, a gente só vai falar mal depois que você for embora”, “aqui a gente só fala mal pelas costas” brincadeira que só era feita entre *chegados*.

Dessa forma, constituem-se coletividades. Carneiro (2010) apresenta em sua tese o que também justifica a importância de nos atentarmos para a circulação de pessoas e de palavras, pois tal como no “povo” parente dos Buracos, esta circulação estabelece o “nós”, a “morfologia social” do grupo. Nesse sentido para ela, a circulação de pessoas e palavras está para a morfologia social como o *fluxo* sanguíneo para o corpo, na medida em que supõe “um movimento contínuo e de intensidade variável” (p.53). Logo, entre esses deslocamentos se confere inteligibilidade às coletividades.

E assim, ao tornar-me *chegada* passei a ser convidada a *pousar* nas casas. *Pousar* em Alvorada é muito mais do que um pernoite. Oferecer pouso – ou seja, convidar para ficar dentro de casa – é como lhe dizem que você é bem-vinda. Ser bem-vinda vai muito além de uma relação de afetividade, ser bem-vinda significa assumir responsabilidades também, sob vínculos de reciprocidade. Os quais são, por sua vez, intensificados com a vivência prolongada junto a estas famílias.

Na casa onde fiquei hospedada, com o passar das semanas e com a convivência tornei-me mesmo que parte da família, passando a ser chamada por dona Almira e sua família de *caçula*. Percebia assim que além do plano de reciprocidade, a família pode, em princípio, ser vista como um grupo de pessoas que, unidas por laços de afinidade e de consanguinidade ou não, estabelecem entre si códigos próprios capazes de fazer fluir inúmeras facetas de relacionamento. Nesse sentido, a comunhão de uma linguagem, como no caso *caçula*, reafirma a presença de uma história de laços afetivos e de laços morais que alinhavados podem delinear uma família, “condição em aberto, criada pelo exercício da hospitalidade” (Dainese, 2015, p.47).

Assim vemos como é na ação prática que signos adquirem valores. Sahlins em seu livro *Metáforas históricas e realidades míticas* de 1981, fala de uma “dialética entre a polissemia conceitual do signo e sua conexão indexical com um contexto específico” (Sahlins, 2008, p. 130). Sahlins vai dizer que a ação começa e termina na estrutura, e durante todo o processo “as categorias podem ser funcionalmente deslocadas, os seus respectivos valores posicionais, alterado” (p.133), ou seja, operando assim uma nova ordem estrutural. Aponta o autor:

“(…) as relações geradas na ação prática, embora motivadas pelas autoconcepções tradicionais dos atores, podem de fato revalorar funcionalmente essas concepções (...) A prática, antes, possui sua própria dinâmica – uma estrutura da conjuntura – que, significativamente define as pessoas e os objetos que dela tomam parte. E esses valores contextuais, quando diferentes das definições culturalmente pressupostas, têm então a capacidade de atuar sobre os valores convencionais. Acarretando relações sem precedentes entre os sujeitos atuantes, mutuamente e em relação a objeto, a prática acarreta objetificações sem precedentes de categoria” (2008, p.72)

Nesse sentido, nosso intuito foi aqui demonstrar, na mesma linha de argumentação de Carneiro (2010), que mais interessante do que entender minha relação com dona Almira como uma metáfora da parenteza “verdadeira”, é entendê-la como constituída dos mesmos traços imaginados entre quaisquer parentes. Uma vez que, como vimos, a “parenteza” constantemente construída e reconstruída é ela então um “princípio organizador” de um modo de fazer relação, um modo de tornar-se parente.

Cortejo, namoro e casamento

Casamento e família são assuntos que rendem conversa em Alvorada, seja em conversas entre homens ou mulheres agricultoras das mais variadas idades. E como toda boa conversa, ou contação de história, um assunto puxa outro. Falar em casamento leva a falar em festa de casamento, que por sua vez, têm um peso muito importante entre meus interlocutores. Quando me recebiam em suas casas gostavam sempre de me contar sobre seus casamentos e de me mostrar as fotos. As fotografias, que como já mencionamos, são parte da memória do grupo e expressam mais do que apenas sentimento. As fotografias expressam, também, pertencimentos, e com elas vem as histórias e os causos que revelam, muitas vezes, os conflitos que não aparecem no registro da foto.

Diversos autores enfatizam o casamento como uma das categorias culturais mais importantes para a análise do campesinato. Para Ellen Woortmann, entre camponeses casar não é uma simples questão de escolha individual: “a rigor, não são apenas dois indivíduos que se casam, mas duas famílias que entram em acordo. Trata-se de um *affaire de famille*” (Woortmann E. F., 1995, p. 157). A agricultora Rose ao me contar sobre o casamento de sua filha Michele de 16 anos (ilustração 13), falou que chamou 700 pessoas e ainda deixou gente de fora, a maior festa já vista. “As famílias são muito grandes e tem muita amizade. Então, aqui é assim, cada festa de casamento tem pelo menos 400 pessoas”.



Ilustração 13. Casamento de Michele, da esquerda para direita:
Camila, Miguel Michele, Diego, Rose e Renata.

As cerimônias de casamento acontecem quase sempre na *igreja matriz* no *Patrimônio* que segundo contam, “são festas grandes com muita fartura de comida”, responsabilidade da família da noiva que mata as criações, “e no final da cerimônia solta fogos de artifício” me contava Rose enquanto mostrava as fotos. É a família da noiva que também cuida de fazer o churrasco no grande dia, cujo trabalho, na verdade, começa bem antes. Foi Sebastião, esposo de Ledir, quem cuidou das carnes no casamento que relembra Rose. Além de todo o carinho que Sebastião e Ledir detêm por Michele, ela é colega da filha do casal, a Letícia – aproximando e aparentando as famílias.

Em todas as narrativas sobre casamento hoje ou de antigamente a comida assume um papel muito importante, tal como percebemos claramente na fala de Dona Emília, em outra ocasião quando visitei seu sítio: “Naquele tempo, ia a cidade toda, então matavam as criações e servia carne, milho e uns sucos bem aguado pra render. Até que depois chegou o pão francês e o povo comia adoidado. Tudo o que se comprava ia. Daí de doce era o doce de mamão verde e o bolo quando tinha. Hoje os casamentos têm de tudo, mas naquela época a fartura era sinônimo de carne”.

Há, contudo um movimento que antecede o casamento, o noivado e o namoro. Trata-se de um ritual de conquista que aqui denominamos, tal como nossos interlocutores, de *cortejo*. O campo nos dá um mundo de questões. E o cortejo revelou-se também durante a experiência etnográfica aqui relatada quando me vi inserida nele, nesse jogo que é cortejar. Isto é, tornar-me *caçula*, criar este elo afetivo com os

agricultores e agricultoras de Alvorada foi, em certo sentido, uma indicação de possível casório. Especialmente Dona Almira que, depois de mudar o modo de me chamar para *caçula*, passou a enxergar-me como uma noiva em potencial.

Foi curioso ir percebendo que o fato daqueles agricultores e agricultoras saberem que eu estava fazendo pesquisa, e assim que eu ocupava essa posição liminar⁴⁸, a qual se intensificava com minha permanência na comunidade, não alterou em nada este ritual, pelo contrário. Dona Almira assumiu o papel de “casamenteira” como coloca Woortmann, ou um “parente prático” no sentido apontado por Bourdieu, relata a autora:

“sempre que se oferece a ocasião, deixam escapar comentários elogiosos sobre as qualidades de cada um, ao mesmo tempo que procuram minimizar, ou relativizar, defeitos que alguém se lembre de mencionar” (1994, p.160).

Assim, podemos dizer que se iniciava uma série de jogos que ocorrem entre as pessoas como forma de estabelecimento de relações sociais, as quais são, por sua vez, marcadas pelas possibilidades de desenvolver relações intersubjetivas que contêm outras dimensões sociais múltiplas. Em Alvorada há espaços sociais e momentos definidos em que o cortejo acontece, sendo o mais comum os momentos de chegada e saída da igreja.

O grupo de agricultores e agricultoras aqui apresentado possui um vínculo religioso muito grande. Três famílias frequentam a congregação cristã; movimento evangélico que também têm uma pequena igreja no *Patrimônio*, e as demais famílias, isto é, a ampla maioria frequenta a *igreja matriz* do distrito, e seguem a vertente carismática da igreja católica. Enquanto estive na casa de dona Almira a acompanhei em todas as celebrações e missas na *matriz*.

Nessas idas e vindas à igreja acompanhei todo o ritual mesmo antes das celebrações. Ainda em suas casas, agricultores, agricultoras e suas famílias *jogam uma água no corpo*, expressão utilizada para referir-se a tomar banho, *passam um cheiro*, *passam* perfume ou água de colônia, e calçam nos pés o chinelo mais novo. Dona Almira geralmente usava seu chinelo com bordados nas tiras. Para além das celebrações em si, o momento de chegada e saída da igreja era sempre movimentado. Era justamente o momento em que todos se encontravam e conversavam, e era nele

⁴⁸ Posição ambígua.

também que o cortejo acontecia. Os pretendentes trocavam olhares e, quando de acordo com a família, passavam a acompanhar as moças. Muitas vezes inclusive mesmo sem o consentimento das famílias *in affaire*, isto é, das “famílias aliadas”, ou que buscavam no casamento a aliança.

Com a expansão das tecnologias, internet, celulares e redes sociais novos elementos têm emergido. Se antes o casamento era “construído” pela família e os filhos e filhas eram atores desempenhando papéis (Woortmann, 1994), cada vez mais, em Alvorada, são os próprios filhos e filhas quem tem se aproximado e estabelecido novas relações por eles mesmo. Outra filha de Rose, Renata, sua filha mais velha, irmã de Michele de quem falamos anteriormente “conheceu” o namorado pelo Facebook. Ele também mora pela região, mas não tinha uma ligação muito próxima aos agricultores. Por isso mesmo os pais de Renata, num primeiro momento, não gostaram muita da aproximação entre os dois. Ademais, o namorado mora atualmente em outro município, na capital Curitiba.

Ele que estava terminando seu tempo de serviço no exército não sabia se iria voltar para o interior ou não. Renata me disse que dependendo de como as coisas caminhassem ela iria para Curitiba também, por exemplo, em caso de casamento. Mas que gostaria mesmo era de ficar, “aqui eu cresci e estou perto da minha família” me falou. Mas parece que depois de casados quem dita se sai ou não, se fica na terra ou não, no limite, são os homens. Pelo que foi possível apreender, ficar ou não ficar em Alvorada está fortemente atrelado a opções e possibilidades ou não de trabalho, especialmente, do homem.

Os deslocamentos entre cidades são muito frequentes. Ao acompanhar os agricultores e agricultoras fui aos poucos conhecendo-os mais através de longas conversas sobre suas vidas, experiências, etc. Os pais de Renata são exemplos disso. Rose foi quem contou como ela e seu esposo, Miguel, se conheceram, ainda na época da escola, quando ainda novos começaram a namorar. Estão há 21 anos casados e tem três filhas: Renata, Michelle e a mais nova, Camila.

O sítio onde moram hoje era da família de Miguel, que acabou comprando a parte dos irmãos e paga até hoje. Miguel me contou como foi todo o processo. Falou que desde muito novo já trabalhava com boi e vaca, inclusive com castração que aprendeu fazendo. Então, trabalhava não apenas no sítio do pai, mas na vizinhança e região ganhando um dinheirinho. Hoje além de seu gado cuida da fazenda e do gado do vizinho, um sítio colado ao seu.

Miguel contou-me que logo depois de se casar com Rose, mudaram-se para Curitiba “tentar ganhar a vida”, além do mais, “tinha muita gente indo e se dando bem” me disse ele. Contam que nos anos 90 muita gente foi embora de Alvorada. Miguel foi antes de Rose que chegou 8 meses depois. Como muitos que foram e ficaram, muitos outros foram, mas voltaram tempos depois. Miguel e Rose não chegaram a ficar dois anos na cidade e voltaram para o interior.

Miguel trabalhou na Anaconda, uma *firma* de trigo de Curitiba. “Mas eu sempre gostei do sítio e do trabalho nele”, me disse o agricultor sobre o motivo de retornarem à Alvorada. “Meus irmãos também estavam saindo por isso decidi que iria comprar suas partes da terra e voltar pra cá. Mas, eu não tinha dinheiro e não existe financiamento pra ajudar a comprar terra. Não tem isso, mas tinha o crédito pra comprar gado. Daí o que eu fiz, eu já estava cuidando dessa fazenda, então eu fui no banco e peguei um dinheiro pra investir em gado e comprei as terras, hoje juntando tudo dá quase 10 alqueires. Quando o fiscal do banco veio eu dei sorte que ele não quis ver de perto e eu apontei pro gado da fazenda que eu cuidava que estava lá embaixo”. Assim foi que Miguel comprou o sítio, pagando seu financiamento (do gado) até hoje.

No sítio, Miguel cuida mais das vacas que dão o leite para o consumo da casa e do boi que engorda e vende. Miguel tem problema na coluna o que o limita muitas vezes das outras *lidas* na roça. Quem acaba assumindo é Rose, com sua *big* jornada de trabalho. Além do sítio trabalha também no *Patrimônio*, onde cuida de um casal de idosos na parte da manhã. “Então Maria, sei que é bem corrida a nossa vida. E antes era assim, antes nós trabalhava só na roça, nós dois juntos, então na época que ele roçava os pastos, enquanto ele tava lá roçando os pastos pra comprar alguma coisa, aí ele plantava e eu cuidava, plantava feijão, milho e essas coisas” me contou Rose. “Daí no final de semana ele ajudava. Aí as coisas que eu não sabia fazer plantar, riscar com cavalo eu aprendi depois que casei, tirar leite eu não sabia e aprendi porque ele ia trabalhar longe”. É bastante recorrente em Alvorada os homens lidarem com a “mexida de gado” – já as mulheres quando envolvidas nesse processo, geralmente trabalham apenas na ordenha.

Outro casal que acompanhei o dia-a-dia foi Vilson e Marlene. Em um dos almoços no sítio, eles me contaram como se conheceram e se casaram há 17 anos. O pai de Vilson é mineiro, mas ele já nasceu no Paraná, assim como Marlene. Estudaram juntos, mas Vilson não terminou, largou no primeiro ano do Ensino Médio, “ele não gostava muito de estudar” entregava Marlene que concluiu o Ensino Médio. Como já

outrora apontado assim como práticas cotidianas de hospitalidade, comer junto e o casamento criam e modulam coletividades, ao mesmo tempo em que produzem e reproduzem tensões e antagonismos. Pois estas coletividades não se constituem em um mundo encantado, sem contradições. Pelo contrário, há contradições e hierarquias, posições assumidas e impostas a determinados contextos.



Ilustração 14. Vilson, Marlene e filho Alyson. Experimentação de cultivo consorciado, maracujá por cima e moranguinho por baixo.

Vilson e Marlene também moraram em Curitiba. Ele foi primeiro seguido da esposa meses depois. Contaram que ao voltarem de Curitiba ficaram dois anos na casa dos pais de Vilson, até levantarem sua própria casa. Vilson falou que quando comprou o terreno “ali não tinha nada, era tudo roçado” dizia, exceto os 10 pés de mangas, enormes e uma pequena mata que cobre uma das minas. Eles possuem duas minas na propriedade e um poço. Essa é uma região de muita água. E continuou me contando que plantaram tudo. Na entrada os eucaliptos para necessidades da casa, e um pequeno pasto. Na beirada da casa uma *moita* de banana cujas folhas queimadas dizem que se deve ao veneno *do soja* plantada do outro lado do morro, “mas vem pelo ar”. Ainda enquanto almoçávamos Vilson me contou que o hábito de almoçar ao meio dia é algo que ficou da cidade. “Antes a gente almoçava 10h, 10h30, eu achei que depois que a gente viesse de Curitiba ia voltar a comer cedo, mas nunca mais consegui”.

Conforme demonstra o relato de Vilson há mudanças nos hábitos e nas formas de vida depois do retorno da cidade, o que não significa dizer que o retorno é uma experiência de continuidade, no sentido de que se retoma o fio da meada anteriormente

abandonada, bastando segurá-la e reatá-la ao que foi rompido; não há continuidade porque não existe o retorno ao idêntico, o retorno não é simplesmente uma retomada daquilo que se deixou para trás.

Se por um lado, como vimos, quem decide se saiu ou não da terra em busca de trabalho são os homens, por outro lado, quando estes decidem que é hora de cair no mundo, muitas vezes passam um ano ou dois sozinhos enquanto suas esposas permanecem no sítio à espera de boas condições para seguir ou não o companheiro. Além de Rose e Marlene, também Dona Emília e tantas outras agricultoras relataram situações semelhantes. Segundo Teixeira (2015) “a relação com o ‘mundo’ e a ‘saída’ da comunidade pode ser entendida como parte de um ritual capaz de transformar moralmente ‘rapazes’ em ‘homens’ (2015, p.22)”. No caso investigado pelo autor na Zona da Mata mineira, para “tornar-se homem” é preciso enfrentar o mundo para depois então se casar e constituir casa e família. No nosso campo de investigação, em contrapartida, muitas “saídas” acontecem justamente depois do casamento, quando são colocados os desafios do trabalho e do “chão de morada” para o novo casal.

Enquanto os maridos vão para o mundo, são as agricultoras quem assumem a lida na terra, além de outras tarefas já assumidas por elas como a casa e os filhos, mantendo assim ativa a vizinhança e a vida comunitária. Logo, estudar nessas situações a manutenção de vínculos com a comunidade e o atravessamento das fronteiras entre campo e cidade passa pela questão da permanência feminina. Que por sua vez passa, também, pelo debate da “honra” e do controle das relações. Segundo Fonseca (2000) a honra é um elemento simbólico chave que regula o comportamento, o corpo e a imagem das esposas daqueles que não estão por perto. Tal código, é capaz de regular as interações, exercendo o que a autora denomina de “fiscalização da mulher”.

Mas ao contrário do que se esperaria na ausência do cônjuge, reclusão e solidão para as mulheres – conforme apontam estudos como o da própria Fonseca entre grupos populares de Porto Alegre – as agricultoras de Alvorada não deixam de frequentar as celebrações na igreja ou as casas de seus *chegados*, ainda que este seja limitado, uma vez que não se frequenta ou permanece na casa de outros homens sem a figura do esposo, ou, então, de outra mulher.

CAPÍTULO 3. PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO

Nutrindo corpos e relações

Ao longo desta dissertação viemos buscando elucidar os modos de vida dos agricultores e agricultoras de Alvorada. No desenrolar da escrita enunciamos o que as famílias produzem e como produzem. Vimos que neste grupo o trabalho centra-se no alimento tanto para o consumo familiar quanto para o comércio – em especial, frutas sem agrotóxico. A Cooperatvama, tem assumido papel fundamental no fortalecimento e autonomia do grupo valorizando o que é produzido localmente e o que possui trabalho incorporado, isto é, o trabalho como valor corporificado nos alimentos, nas frutas.

Através das narrativas aqui contadas pudemos observar que a divisão do trabalho no cotidiano das famílias, que buscam satisfazer suas necessidades e a manutenção do sítio, é permeada por relações de hierarquia e gênero, o que já é tema de debate há algum tempo⁴⁹. Também em Alvorada, cabe as agricultoras, em geral, as tarefas da casa e do quintal ou do *terreiro*, onde criam galinhas, porcos, e mantém uma horta. Na horta produzem uma grande diversidade de verduras e legumes.

Ainda no *terreiro* cultivam ervas e plantas para chás e remédios que são utilizados quando há *caso de precisão* na família ou na comunidade. Dona Almira muito me ensinou enquanto estive em sua casa. Toda vez que caminhávamos pelo *terreiro* eram muitos ensinamentos. Saberes e receitas para a cozinha e para a vida. Não apenas Almira, mas em todas as casas por onde andei as mulheres não deixavam passar despercebidas suas ervinhas⁵⁰. Podemos, assim, dizer que as agricultoras em Alvorada são as guardiãs de saberes locais em relação a culinária e a saúde, como expõe Woortmann: “(...) a mulher, notadamente a mãe, detentora de um saber pelo qual governa a saúde da família, e pelo qual organiza o modo de comer de cada um, é a sacerdotisa de suas próprias fronteiras” (1985, p.39).

Entre o grupo estudado as mulheres – mães, avós, tias, madrinhas e as filhas – são, em geral, responsáveis pela preparação dos alimentos que abastecem a família. É delas que provêm significativa parcela dos alimentos colocados, desde a horta,

⁴⁹ Entre importantes autoras destacamos Ellen Wootmann, Beatriz Heredia, Maria José Carneiro, Maria Ignez Paulilo, Emma Siliprandi, cujos estudos identificam e analisam o estabelecimento de papéis específicos para homens e mulheres, pais, mãe, filhos, filhas, e o valor atribuído a eles no espaço rural.

⁵⁰ Serão apresentadas em anexo.

passando pela *lavouira* à mesa. Desse modo, pode-se afirmar que a segurança alimentar das famílias rurais de Alvorada é, em boa medida, assegurada pelo trabalho realizado pelas mulheres agricultoras, primeiras responsáveis pela produção de alimentos voltada ao autoconsumo e pela preparação das refeições. Afinal, é a mulher que decide, em última instância, os alimentos que serão consumidos.

De tal forma, as agricultoras detêm um conhecimento sobre as preferências alimentares dos membros da família, bem como do estabelecimento de relações de troca com outras mulheres – de sementes, flores, receitas – primordial para o fortalecimento de vínculos.

Na alimentação diária das famílias era recorrente além do arroz, feijão, a carne de frango, e esporadicamente a carne suína, cujo consumo acompanha a sazonalidade de abate que, em Alvorada, geralmente acontece em feriados ou pequenas celebrações. Mais do que simplesmente matar um animal para comê-lo, o abate constitui-se em um momento de reunir familiares, reafirmar valores e (re)construir saberes e práticas em torno da alimentação. Já o consumo de carne bovina não era comum, pois a “mexida de gado” entre o grupo estudado está associada, fundamentalmente, à uma renda extra, mas, também, às grandes comemorações tais como os casamentos. Ou seja, enquanto as agricultoras, em geral, lidam com porcos e galinhas – animais voltados ao consumo doméstico – os homens lidam com o gado voltado à comercialização, com exceção do gado leiteiro, em cuja ordenha as mulheres também participam.

Nas casas em que estive quando o tópico era casamento, os agricultores logo me mostravam as fotos e as recordações que delas advinham, relatando sempre o que foi servido para comer na ocasião. Carneiro nos mostra, em sua tese, como para o “povo dos Buracos” festa boa é sinônimo de comida boa, coloca ela: “(...)em festa se a comida teve boa, difícil dizer que não estava animado” (2010, p.233). Logo, a comida é a “expressão de”, ela “fala de”, ela é a representação de algo, “é uma linguagem que fala da família, do trabalho, da honra e da hierarquia” (Woortmann, 1990, p.59).

Outra agricultora com quem passei bons períodos em campo, foi Ledir, que dizia: “produzir o próprio alimento dá outro sabor para a comida e ninguém quer sabor de veneno”. *Comida e alimento* ainda que ambas socialmente construídas, dizem respeito a coisas distintas para o *grupo*. Como enunciado por Ledir, para que o *alimento* se torne *comida* ele deve, via de regra, sofrer um processo de transformação qualitativo. Klass e Ellen Woortmann dedicam-se, em sua vasta produção, também a dimensão simbólico-ritual do comer. Ao tratarem a comida como linguagem, isto é, uma modalidade de

código, eles vão dizer que a comida expressa meios de sociabilidade e que aponta distinções socialmente identificáveis, atribuindo-se significado ao que se come, quanto se come e onde se come.

Ellen Woortmann aponta diferenças significantes entre o comer cotidiano, o comer cerimonial e o comer em público (2013, p.6). Diferenças que se dão no plano daqueles com quem se compartilha, isto é, em família, entre amigos, vizinhos, *chegados, forasteiros*, etc. Seu marido Klass Woortmann, por sua vez, vai dizer que a comida é um texto cultural⁵¹, que inserido no centro da vida cotidiana – para além de sua materialidade – fala do corpo e das relações sociais, diz ele:

“(...)a comida, é uma categoria nucleante e hábitos alimentares são textos. Quando se classificam alimentos, classificam-se as pessoas, pois se o alimento é percebido em sua relação com o corpo individual, este é uma metáfora do corpo social” (2006, p.32).

Mas tanto o “corpo social” quanto o “corpo individual” não são dados a priori, eles também passam por uma necessidade contínua de manutenção, de *cuidado*. E aí incide a força feminina, pois é a mulher que cozinha em Alvorada, e, portanto, interfere nesses “corpos”, que, no limite, tem uma continuidade com esferas maiores onde através da alimentação, alimenta-seo “corpo”, a própria casa, a vizinhança, a parenteza, o *grupo*, dando-lhes vida.

Para os agricultores e agricultoras da Cooperatvama, comida saudável é a comida, sem veneno, produzida no sítio. Comida saudável que é também a comida “forte” como no sentido atribuído em Sergipe, isto é, aquela que “tem sustança”, a “comida do trabalho” (Klass Wootmann, p.9). Porém, diferentemente do caso sergipano, “forte” em Alvorada não diz respeito apenas à “comida do roçado” que dá forças para o trabalho, mas representa também a interação com a natureza, uma troca equilibrada entre homens, mulheres e natureza. Na família de Ledir, como em tantas outras, valorizando-se o que é produzido localmente, entendiam, de certa forma, que a comida comprada significava o rompimento deste *equilíbrio*. O que não significa dizer que na prática os sítios fossem autossustentados, pois não o eram. O sítio da família de Ledir é um dos poucos em que ainda hoje produz quase tudo o que é consumido.

⁵¹ Esta noção é inspirada em Geertz, que propõe que a cultura pode ser entendida como totalidade de representações de uma coletividade, constituindo uma reunião de “textos culturais” (Woortmann, 1985).

Nesse sentido, a banha de porco, por exemplo, é tida pelo *grupo* investigado como alimento saudável, pois “seus ingredientes são naturais” me diziam, isto é, sem conservantes ou outros aditivos; ademais são produzidos e produto da família. Foi durante o trabalho de campo que acompanhei pela primeira vez o processo de abate suíno. Estava no sítio de Lucy e era chegada minha hora de deixar Alvorada, deixar o campo e voltar ao “gabinete”; além do fato do pai da agricultora, o Zé que vive a rodar pelo mundo, ter chegado semanas atrás e estava dando a *pausa* de suas andanças. E foi assim que me apresentaram com esta experiência.

Tudo começou cedo ainda do dia, quando Josilei, irmão mais novo de Lucy, e Tida, a cunhada, montaram o “fogão” no *terreiro* entre a casa e o chiqueiro. Lucy e eu nos encarregamos de pegar a lenha que alimentaria o fogo. Dona Erundina, a mãe, preparava a panela para colocar a água que depois de quente seria utilizada no processo posterior ao abate. Claudio e Maucinei – este último, um dos irmãos que mora em outro município, mas que estava passando uma temporada no sítio da família– preparavam o local onde o porco seria colocado, isto é, três tábuas transpassadas ligando as sustentações de tijolo cobertas com folhas de bananeiras (ilustração 15).



Ilustração 15. Preparativos para a *porcada*.

Em seguida, acompanhei Lucy e Tida na colheita da mandioca que acompanharia a carne de porco no almoço. A *porcada*, nome atribuído ao evento, movimentava o sítio e, assim, todos que ali estavam presentes, cada qual desempenhava uma atividade.

Era frequente nos sítios do grupo estudado a criação doméstica de suínos com fins alimentares. Mas me chamou atenção a relação estabelecida com esses animais que

transitam de formas diferenciadas nos domínios de sujeito e objeto. Pensarmos a convivência rotineira com animais e o estabelecimento de relações é algo que nos traz elementos relevantes para a análise. No sítio de Lucy, mas também em outros por onde estive – durante o trato dos porcos, a lavagem dos *cochos*, ou a alimentação dos animais – relatavam-me os nomes atribuídos a eles, bem como a *personalidade* de cada um. “Não tem como não se apegar”, dizia Lucy.

Comentavam também sobre a importância do porco, não apenas para a alimentação, mas para a manutenção do *equilíbrio*. Pois, aquilo que não vira composto direto nos canteiros dá-se aos porcos. Constituindo-se dessa forma um ciclo de aproveitamento em que tudo vira energia, vida e se retroalimenta.

Os porcos em Alvorada, diferentemente das galinhas e do gado, são criados presos. *Neguinha* era a porca mais tempestuosa, diziam Lucy e Tida; e sendo puérpera, modificava-se um pouco o que lhe era dado de comer. Ela também estava em um *cocho* bem maior separado dos demais (ilustração 16). *Dumbinho* por ter nascido mais fraquinho ficava solto. Me diziam os agricultores e agricultoras que a carne de porco comprada não tem gosto, “os bichinhos ficam só na ração aí você não sente gosto de carne”.



Ilustração 16. *Neguinha*

Mas atribuir nome e relação com os suínos não muda o destino dos animais depois da engorda. Me contavam que os pais ensinam aos filhos desde pequenos que aqueles porcos não são animais de estimação e, sim, criados para serem alimento, pois este é o *caminho natural* de suas vidas, argumentavam. Todavia não há um retorno a um status mais objetificado, isto é, o porco mesmo que assumido como comestível

continua a ser lembrado pelas famílias. Dessa forma, as melhores *porcadas* em Alvorada têm nome, como relatavam e lembravam em prosa os agricultores.

Ingold (2015) relata que para os Koyukon, caçadores indígenas do Alasca, nomes não são nomes, mas verbos e que para eles “conhecer” é semelhante a contar histórias:

“Os nomes que o povo Koyukon dá aos animais podem basear-se em descrições do seu comportamento, ou histórias de tempos distantes sobre a criação do mundo, ou charadas. Em cada caso, nomear o animal não é lhe apor um rótulo, mas contar sua história. Os animais não existem para os Koyukon; ao contrário, eles *ocorrem*, e a atividade vital do animal e a narração da sua história são manifestações alternativas da mesma ocorrência” (*Grifo do autor*. 2015, p.214).

Chefe foi o porco escolhido para o abate que acompanhei no sítio. Ele já estava com um tamanho bom para *render*. Para além da carne, porco bom, porque querende, é o porco que também tem banha, cuja versatilidade é fundamental no sítio, seja para substituir o óleo vegetal na cozinha que servia de base às frituras – no café da manhã, almoço ou janta; seja para conservar as carnes abatidas, armazenadas em grandes latas; ou ainda servindo como base no preparo do sabão nos sítios.

Quem realizou o abate foi Claudio e seu filho Marcos Paulo. Me dizia Lucy: “nós que somos mineiros não tem essa coisa de gritaria de porco, aqui o porco morre quietinho” e me explicou que geralmente quem mata o porco é *quem sabe*, para o animal não sofrer. E assim, Claudio, Marcos Paulo, Josilei e Maucinei colocaram *Chefe* na armação preparada e começaram a limpeza do porco com a água fervendo que dona Erundina havia aprontado.



Ilustração 17. Durante uma *porcada*.

Dona Erundina cuidou dos miúdos a partir dos quais linguiças e chouriços seriam produzidos. Tida e Lucy descascaram as mandiocas, picaram as carnes que logo foram separadas e levadas ao tacho em fogo alto. Concomitantemente ao porco despedaçado e levado ao fogo, algumas galinhas também foram sendo mortas por Josilei e Marcos Paulo. Geralmente as galinhas são abatidas em número razoável, sendo distribuídas entre as casas junto com a banha do porco, tanto para servir de comida nos dias decorrentes, quanto para ser congelada. Ajudei com as galinhas, depenando e *sapecando-as*⁵², pois segundo me falaram, só depois disso a carne poderia ser armazenada.

Dona Erundina *apurou* um arroz e almoçamos com a carne de porco, o chouriço e o torresmo. A carne suína em Alvorada é sempre compartilhada no mesmo dia e depois sua sobra é, então, dividida entre os presentes, ou abrigadas, como falamos, nas latas. Passamos a tarde todos ali envolta do fogo, proseando e nosalimentando. Compartilhávamos, assim, muito mais do que a comida, compartilhávamos relações, saberes, vidas, alimentando assim, não apenas nossos corpos.

Nesse sentido as pessoas não são convidadas para uma *porcada* apenas para auxiliar com seu trabalho nas atividades necessárias. O fato é que as pessoas que ali se reúnem, ligadas por laços de parentesco e amizade, são convidadas a participar não apenas de um dia de trabalho, mas também de um dia de festa, um dia de comunhão.

Todavia, não podemos deixar de mencionar que há no *grupo* outra importante atribuição dada aos porcos. Não propriamente o animal, mas sua simbologia. Para os

⁵²Secar a carne, passando-a sobre o fogo que a toca levemente, a fim de conservá-la.

agricultores e agricultoras sonhar com porco tem um significado simbólico associado a má sorte, acontecimentos ruins. Dona Almira me contou em nossas tardes *tomando a fresca* sobre os sonhos que teve com porco e que “nunca foi bom sinal”. Disse que a primeira vez que sonhou com um, foi antes da morte de seu pai e mais recentemente havia sonhado com porco novamente, fato ocorrido, segundo ela, pouco antes de uma de suas irmãs descobrir um câncer de mama.

No dia do abate de *Chefe* os irmãos de Lucy também relembrou sonhos que reforçavam a associação. Cada um tinha um caso. Lucy contou de um sonho que teve na noite anterior a uma tentativa de arrombamento do *barracão*. Logo depois de concluída sua construção os agricultores encontraram marcas na janela e na porta do espaço. Dona Erundina também se manifestou dizendo que não tem nada pior que sonhar com porco em ano de eleição, porque pode significar anos de infortúnios.

*

Do processo de plantar, criar e comer, não podemos deixar de mencionar a *pamonhada* de Alvorada, um evento esperado como nenhum outro e que é também a representação da comensalidade. Durante o período sazonal do milho é feita a *pamonhada* que significa preparar quitutes do milho verde. Na casa de Dona Almira faz-se o bolo de milho verde, o curau e suas famosas pamonhas (ilustração 18). Ela geralmente recruta uma ou duas pessoas para a elaboração da pamonha que envolvida na própria palha do milho, é cozida e distribuída entre seus *chegados*, alimentando assim as relações entre eles.



Ilustração 18. Pamonhas de dona Almira.

A *pamonhada* configura-se como um sistema de dádivas no sentido atribuído por Mauss cujo estudo demonstrou que os habitantes das sociedades do Pacífico e do noroeste da América do Norte praticavam um tipo de intercâmbio de prestações e de

contraprestações, denominadas pelo autor de “prestações totais”, caracterizadas basicamente pela oferta voluntária de presentes, livre e gratuita, e, simultaneamente, interessada e obrigatória (Mauss, 2003). Assim revelando a comunicação entre as pessoas, a inter-subjetividade, a sociabilidade. Nas palavras de autor:

“Trata-se, no fundo, de mistura. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (2003, p. 212).

Para Mauss (2003, p. 211), a finalidade da dádiva “é antes de tudo moral, seu objeto é produzir um sentimento de amizade entre as duas pessoas envolvidas”. Não são apenas bens e riquezas que são trocados, ou seja, bens econômicos, mas, sobretudo, “amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente” (Mauss, 2003, p. 191).

Um aspecto fundamental apresentado pelo autor é o fato de nas trocas coexistir uma liberdade e uma obrigação de dar e receber, assim como uma liberdade e uma obrigação de retribuir. Contudo, a dádiva não procura a igualdade ou equivalência, ela está no cerne de incertezas que caracterizam o vínculo social.

A dádiva, portanto, serve para se ligar, para se conectar à vida, para fazer circular as coisas. Nesse sentido, a tese principal de Mauss é, portanto, que a vida social se constitui por um constante dar-e-receber. Servindo, portanto, antes de mais nada, para estabelecer relações. Trata-se da dialética inerente à dádiva em que dar e receber implica não só uma troca material, mas uma troca espiritual, uma comunicação, como vimos, de almas. “Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si” (Mauss, 2003, p.200). Logo, a *pamonhada* se revela como um regime da dádiva, base para a formação de alianças e geração de respeito, prestígio.

Através desse evento e suas histórias, podemos perceber que os hábitos alimentares possuem uma dimensão também política que indica os níveis de influência que uma pessoa tem. A *pamonhada* tida como tradição em Alvorada dando início ao período de colheita do milho, imbrica relações de poder, visto que algumas mulheres são eleitas “autoridades máxima” do *saber fazer*. Dona Almira era uma dessas

autoridades, e, responsável, também, por introduzir a diversificação de produtos derivados do milho.

Por outro lado, decidir sobre o que vem a ser comida de celebrações, comemorações, dádivas exige a noção do que aquilo representa em torno do discurso da prática (Geertz, 1989). E os discursos em torno da prática alimentar se apresentam, também, como um processo de identificação, como fora observado em outro evento vivido em campo, no velório de dona Jesus.

Dona Jesus não faz parte do *grupo* da cooperativa. Logo, não faz parte do *grupo* estudado e tampouco sua propriedade fica perto, pelo contrário, fica na comunidade de Santa Terezinha. No caminho até a casa de dona Jesus, onde ali mesmo estava sendo velado seu corpo, Lucy, agricultora com quem fui ao velório, foi apontando no percurso propriedades e contando histórias. Essa região possui uma geografia de terreno diferente de onde se encontra o *grupo* investigado. Fica em uma baixada, passando a igrejinha da comunidade, marcada por ter muitos problemas com enchentes devido aos desmatamentos, e ao uso *dos tóxicos, do soja* e seus cultivos. “O rio está assoreando por causa disso e agora qualquer chuvinha alaga tudo as terras, as casas” comentava José, esposo da agricultora Lucy, que dirigia o carro ao mesmo tempo em que também apontava coisas e histórias pelos caminhos por onde passávamos e dizia ele: “aqui tinha uma mata linda, uns pomares com árvores que precisava de não sei quantas pessoas para abraçar” e ao olharmos do carro atravessando a estrada enxergávamos apenas descampados, pastos e soja.

Ainda no caminho até a casa de dona Jesus, avistei umas parreiras e pés de maracujá e perguntei de quem era e se era uma produção orgânica. Lucy então contou que “eles são tudo muito trabalhador, mas o que eles produzem mais é o leite. As frutas não são muitas, mas tudo convencional, esse é o problema”. Falou que eles têm uma cooperativa do leite “mas, sabe menina, eles têm uma cultura assim muito machista. As mulheres não podem falar nada e se falam eles nem consideram. Eles não acreditam e não dão ouvidos pro sexto sentido da mulher. Mas sabe menina tem umas mulheres deles que tem conversado com a gente e eu acho que não vai demorar muito eles vão nos procurar. E agora com a coisa dando certo com a gente, eles estão vendo e esse negócio de convencional não é sustentável, uma hora, uma hora se Deus quiser eles vão vir também e vai ser uma benção porque eles são muito trabalhadores”. Continuou em tom de brincadeira: “Pra eles imagina, além da gente valorizar as mulheres, os homens,

tudo iguais, tem uma mulher na presidência da nossa cooperativa...mas uma hora Deus vai abençoar”.

Por fim chegamos a casa de dona Jesus que estava cheia. Alguns carros, motos e muitas pessoas. Alguns homens no *terreiro* conversando, e na varanda da casa estavam as mulheres e crianças também conversando e rindo. Na parte externa da casa não imaginaria que ali, naquele momento, um corpo estava sendo velado. Parecia um reencontro de amigos, vizinhos, parentes. Entramos na casa, cumprimentando os que ali estavam. A casa era de madeira, bem simples, como todas as que visitei, sem forro, com televisão, fogão e geladeira.

Foi a primeira vez que participei de um ritual funerário em uma comunidade rural. Ao entrarmos na casa nos deparamos com o corpo estendido no centro da sala. É ainda um costume tradicional velar o morto em seu próprio lar, ritual este, que segundo Lucy, demonstra respeito e é um momento em que a comunidade também o demonstra, “quanto mais gente, mais respeitada era a pessoa em vida”. O corpo de dona Jesus estava rodeado por flores brancas dentro de seu caixão. No sofá uma menina sozinha chorava. Ao lado direito do caixão uma enorme coroa de flores. Todas artificiais, tanto as que enfeitavam o caixão como desta coroa – relação com a classe social da família, segundo me relataram.

Como todo ritual este também tinha suas próprias regras. Ao adentrar a casa a primeira coisa a fazer é parar ao lado do caixão, onde está o corpo, uns o tocam outros não e faz-se uma breve oração. Alguns fecham os olhos durante este processo. No final, faz-se sinal da cruz e sai. A cozinha pequena era o lugar mais movimentado da casa. Serviam refrigerante e pão com carne. Pessoas iam e vinham da cozinha para sala e para a varanda com a comida. Lucy, José e eu não comemos. O velório iria seguir até as duas horas da tarde daquele dia para que as pessoas pudessem *passar e oferecer* suas orações. Ao sair da sala não se olhava mais para o corpo, não se olhava mais para trás.

Ficamos mais um tempo na varanda. As conversas e risadas rolavam, mas não se remetiam a falecida. As pessoas falavam de tudo, do trabalho, dos filhos, sobre comida, exceto sobre a morte. Passada algumas horas voltamos para Alvorada onde então almoçamos. No caminho de volta Lucy comentou que este velório estava diferente. Porque normalmente se retira tudo da sala e ficam apenas sofá, cadeiras e o corpo, relatava a agricultora. Mas nesse não. “Até a geladeira estava na sala”, “essa família é bem paranaense, paranaense mesmo assim e eles têm uns costumes tipo índio” me falava Lucy ao se referir as pessoas que passavam com comida ou aquelas que

mordiam o pão ao lado ou mesmo perto do caixão, algo incomum para a agricultora. “Geralmente, quando a casa é pequena assim, as comidas são servidas lá fora, na varanda”, dizia ela.

Dessa forma, a classificação alimentar serve para distinguir o “nós” de “outros”, isto é, constitui um elemento simbólico da afirmação da identidade (Woortmann, 1978). A comida desempenha um papel diferenciador. Assim sendo, “somos o que comemos”. Somos aquilo que escolhemos comer. E comemos aquilo que está relacionado ao nosso universo relacional.

Porém, nem só de flores são feitos os arranjos. Tal como vimos no capítulo anterior acerca dos processos de incorporação, nesta seção nos interessa pontuar que esses processos, como a alimentação, da mesma forma como criam parenteza também funcionam como demarcação da diferença. Queremos chamar a atenção no relato do velório à narrativa de Lucy decorrente dele. Para diferenciar dona Jesus do *grupo* ou mesmo de sua família, Lucy apontava distinções na celebração do velório. Primeiro a questão dos móveis e sua disposição na casa, bem como a configuração da sala onde o corpo estava sendo velado, reforçavam, segundo a agricultora, o comportamento e relação daqueles presentes no evento em relação ao corpo falecido, dada, especialmente, pela proximidade dos vivos e sua alimentação ao redor do corpo de dona Jesus.

Para Lucy tratava-se de algo não familiar, e por isso dizia que eram “paranaenses”, pois na família mineira, me contou ela, há uma preparação do espaço onde o corpo será velado. Isto é, retiram-se os móveis a fim de destacar o corpo. E a relação com a alimentação, como se come e com quem se come também aparece como contraste àqueles que são “os outros”. Todavia, se questionamos a agricultora sobre a localidade de nascimento ela nos dirá que nasceu no Paraná, mas nem por isso dirá que é “paranaense”, pelo contrário, irá reforçar que é mesmo “mineira” como seus pais. Nesse sentido vemos que a própria história de Lucy, segundo sua própria narrativa, não começa nela mesma, sua história é também a história de seus pais.

De tal modo, o que fica evidente nesse caso, é que o “outro” apresentado é aquele que não se deslocou, cuja família não se deslocou. A agricultora Lucy, assim como vários outros agricultores e agricultoras do *grupo* assumem identidades mineiras, capixabas e potiguaras. Identidades de suas famílias, de seus pais. Nesse sentido, além da comida ser a expressão de, a fala de, de um ser, de um “nós” ela também carrega este elemento do deslocamento. Logo, além do comer, criar e plantar juntos o “nós” do

grupo se dá para além do parentesco, mas justamente por essa dimensão do deslocamento.

Sobre fé

“Antes de mais nada, Deus”, era como meus interlocutores davam início as suas narrativas. Em Alvorada como um todo, a fé é um elemento fundamental. Entre os agricultores e as agricultoras com quem percorri esta investigação, a religiosidade e a vivência da fé reforçam um sentido de pertencimento, assim estabelecendo relações e laços sociais. Contudo, estas relações não se dão em um plano apenas transcendental, mas totalmente imanente às coisas que acontecem, ademais de sua dimensão narrativa, como veremos nesta seção.

O sítio, conseqüentemente a terra, representa muito mais do que relações materiais e econômicas como já enunciado no primeiro capítulo. É comum ouvir entre conversas, agricultores e agricultoras se referirem a terra como elemento sagrado, tanto quando fazem interpretações bíblicas, como quando narram como foi o processo de mudanças de um cultivo convencional para o orgânico.

Lucy, uma das personagens principais desta dissertação, busca na Bíblia a fonte de muitas de suas convicções, a partir da qual dizia ela: “a terra foi Deus que fez, se a gente acaba com ela, a gente acaba com nós também”. A agricultora ao referir-se aos acontecimentos tais como o aquecimento global ou a falta de chuva, dizia que estes nada mais eram do que provas de desrespeito à natureza – “natureza de Deus”. Com isso, torna-se moralmente errado “envenená-la” com o uso de agrotóxicos. Em seu modo de ver, o uso de agrotóxicos causa prejuízos à terra, além de danos à saúde daqueles que utilizam o “veneno” e dos que consomem os alimentos.

Disse-me a agricultora em uma conversa gravada: (...) a gente sabia que pra uma pessoa que tem um pouquinho da consciência da importância da vida não teria coragem nem de consumir, quanto mais ofertar para os outros. A gente tinha que parar pra pensar... nós queremos algo que gere vida, que pense na vida, nós vamos ter que produzir um alimento de forma saudável que não vai contaminar nossa vida, nossa saúde e não vai contaminar a vida e a saúde de quem vai consumir... E também vamos tentar fazer o mínimo que a gente puder para recuperar a nossa terra. Porque se nós continuarmos do mesmo jeito que nós viemos a terra não vai aguentar muito tempo, nós

vamos ter que ir embora também. Quanto mais produto ressecante a gente usa, mais vai empobrecendo o solo, tem uma hora que acaba...”.

Vemos assim entrelaçadas narrativas técnico-mágico-religiosas sobre a forma de uso e manejo da terra para a agricultora de Alvorada. Ao relatar-me em entrevista sobre a escolha pelo maracujá orgânico como sendo a primeira fruta produzida em *grupo*, Lucy dá evidência à dimensão religiosa: “Aí nesse meio tempo nós decidimos se nós queremos a presença de Deus manifestando 100% ali na nossa vida, nós precisamos pensar que esse alimento que nós vamos produzir precisa ser de acordo com o que a palavra de Deus nos coloca: Vida em abundância e plenitude. E pensando nisso nós pensamos que teríamos que produzir um alimento saudável e fazer um trabalho para preservar a natureza que Deus deixou maravilhosa e nós estamos acabando com ela. Por isso pensamos em plantar o orgânico”, relatou-me Lucy.

Como os sitiantes sergipanos observados por Ellen e Klaas Woortmann em seus estudos, Lucy acredita que a terra é dada por Deus para os homens trabalharem. Nesse sentido, a relação com a terra envolve respeito e reciprocidade, o contrário da relação de exploração máxima. Envolve “vida em abundância e plenitude”. Sendo da terra onde se tira “o pão nosso de cada dia”, isto é, o sustento, Lucy me contava que entende a terra como um *dom* dado por Deus. Dessa forma, a terra nesta cosmologia se integra como sagrada, pois é nela que trabalham, tiram seus sustentos e demonstram sua devoção.

São saberes e narrativas sobre técnica, religiosidade, crença que se misturam e apresentam-se entrelaçadas em discursos. Mas que precisam ser apreendidas, pois compreendê-las faz parte do processo de entendimento do próprio *grupo* e de sua leitura de mundo. Nesse sentido, Ellen e Klaas Woortmann apontam:

“O saber mágico e as crenças religiosas, para os trobriandeses, tanto quanto para os sitiantes (benzer o pasto e o gado ou recorrer aos santos, por exemplo), são tão necessários quanto o saber ‘técnico’, e conhecê-los é fundamental para que o antropólogo possa dar sentido ao esforço produtivo” (Woortmann e Woortmann 1997, p. 15).

Lucy contou-me também que o processo de escolha pelo maracujá – o carro-chefe da cooperativa – não foi um processo rápido, foram necessárias várias reuniões, encontros e prosas entre varandas e cozinhas. Relatou ela: “Nós ficamos nos encontrando pedindo a Deus que ele nos ajudasse a tomar a decisão melhor. Que não seja aquela que eu

quero ou que ele quer. Tem quer ser uma decisão do grupo. Aí ficamos dias e dias e dias visitando, trocando ideia, aí surgia uma ideia nova, e sempre em oração porque a gente sempre teve isso como foco, a oração. Aí quando foi dia 17 de julho de 2006 a gente decidiu que iria plantar maracujá. Nós decidimos então plantar o maracujá porque, além de você ter um ciclo rápido que em 90 dias já começa a produzir e tem boa rentabilidade, quando você cuida do maracujá ele te retribui com flor, a flor de Cristo”. Vemos assim, este emaranhado que se dá pelo imbricamento da relação cosmológica, religiosa, econômica e social.

Demorei a entender a associação com a flor até que Ledir (35), esposa de Sebastião (45), mãe de Letícia (17) e João (10), explicou-me em uma das tardes em seu sítio. Havíamos almoçado há pouco quando Ledir me chamou para acompanhá-la em sua atividade naquela tarde. Eu estava no terreiro conversando com Letícia e *tomando a fresca*. Fomos nós três para baixo, local do terreno onde estão os maracujazeiros. No caminho Ledir distribuiu um pé de meia para cada uma. Chegando lá, já próximas aos pés de maracujá com o esterco que havíamos distribuído naquela manhã, a agricultora falou deste que era seu momento preferido do dia, quando ela então fazia *carinho* em seu maracujá. Tratava-se da polinização manual com meia das flores de maracujá (ilustração 19). Experimento de dona Emília e seu Cesar que se mostrou bastante efetivo e passou a ser então adotado pelo *grupo*.



Ilustração 19. *Carinho* ou polinização manual com meia.

Este é um momento muito importante para *gerarmos vida*. Mas há que cuidar para não danificar a flor. Com os dedos envolvidos pela meia faz-se um *carinho* nas

anteras pintando a meia de pólen que é então transferido com um *carinho* em outra flor. “Tem dias que eu passo a tarde toda aqui com o maracujá, não vejo a hora passar”, manifestava Ledir enquanto acariciava as flores. A agricultora falou da importância desta atividade e me mostrou a diferença entre os frutos, aqueles mais pesados cuja polinização tinha sido feita e aqueles em que ela não tinha ocorrido, claramente mais leves.

E assim, em meio aquele mar de flores, algumas mais rosadas, outras azuladas, roxas ou brancas, Ledir me contou que a flor de maracujá, é vista pelo *grupo*, como a própria representação do corpo de Cristo. O corpo, a cruz, o sangue e a coroa de Cristo, tudo está no desenho da flor conforme argumentava a agricultora. Nesse sentido, podemos entender que as subjetividades individuais e coletivas, e a própria noção de pertencimento passa por essa dimensão simbólica.

Assim, o mundo está integrado e ordenado por Deus, porque é fundado nessa cosmologia, que fornece sentido aos homens e às coisas. A relação dos agricultores e agricultoras com a terra é constituída por um caráter místico, criada por Deus, que também constitui o ciclo vital da natureza, pois tudo nela se cria e nela se dissolve. Há um ditado popular que diz “a terra deu, ela mesma comeu”. Refere-se à morte, tanto de animais quanto dos próprios seres humanos. A terra permite que se sustentem, com o plantio da *lavoura* e a criação de animais, mas ela também acaba devorando e transformando tudo, na medida em que os seres vivos morrem e se decompõem.

A cosmologia do grupo investigado está fundamentada numa “cultura bíblica”, tal como ressalta Vieira (apud Guedes, 2013, p. 284, nota 46): “Dentro do patrimônio oferecido pelo catolicismo popular destaca a presença de uma cultura bíblica (...) que fornece aos participantes dos movimentos [milénaristas e messiânicos, nos casos estudados por ela] os referenciais fundamentais para a interpretação do mundo vivido e da história”.

Em Alvorada os agricultores e agricultoras mencionam constantemente frases que exprimem esse sentimento de pertença e insignificância com a magnitude da terra, tais como: “somos um pó de nada nesse mundo, com o vento vem e o vento mesmo leva”, “nosso destino é um só”, “faz parte do plano de Deus”, “aqui estamos de passagem”, e “a terra é mãe e a todos sustenta”. Com isso o ciclo da natureza segue o percurso inevitável designado por Deus. No entendimento do *grupo* a vida assim como a existência da Terra é a manifestação de um milagre divino. Por isso, a vida manifesta o mistério e a terra materializa o poder de Deus, que não se reduz aos aspectos

materiais, mas constitui a manifestação do sagrado, que é a forma que os religiosos percebem o poder divino.

Assim, a relação que se estabelece com a divindade se estende para a relação com a terra, mas também na representação da flor do maracujá como mencionado. Dessa forma o *grupo* está materializando o sagrado, codificando o mundo através da relação simbólica que estabelecem com ele. A cosmologia é atualizada e o mito é revivido nessa experiência da flor, na medida em que os agricultores e agricultoras celebram o mistério da fé, se colocando em relação de dependência, sacrifício com Deus dado pelo trabalho. Torna-se evidente, assim, a lógica devocional que incorpora a flor do maracujá, mas também tudo o que se produz na terra e o próprio trabalho enquanto prática religiosa.

Há no *grupo* estudado, famílias católicas, em sua maioria, mas também evangélicas. Porém, não nos interessa tanto nos aprofundarmos neste debate destacando suas particularidades, mas pelo contrário evidenciar em que ponto se aproximam. Entre os agricultores e agricultoras de Alvorada o central apontado por eles é que a pessoa mantenha vínculos estreitos com sua religião. Fato este similar ao que também acontece na chamada “Terceira Margem” – nome fictício dado a comunidade do município, de nome também simulado, Santa Abadia do Pradinho, em algum lugar de Minas Gerais – região investigada por Dainese em sua tese (2011). No caso estudado pela autora condena-se indivíduos que não se envolvem com religião alguma:

“A concepção mais corrente é aquela que não condena outras profissões de fé: “pelo menos tem religião, vai à alguma Igreja, o problema é quando não tem”, tal como expressou Maria Exita quando falávamos sobre a situação do Brejo dos Mártires. Mais do que se identificar como católico ou evangélico, é central que o indivíduo mantenha vínculos estreitos com sua religião” (2011, p.54).

Entre os agricultores e agricultoras apresentados neste trabalho, ir à Igreja, tal como para os moradores da “Terceira Margem”, é “a modalidade mais fundamental” da vida de alguém. Todavia, em Alvorada, o envolvimento não se encerra nos limites da *igreja matriz* no *Patrimônio*, ou em outras *igrejinhas* pelos bairros rurais. Ele se faz também em outras práticas para além das missas, celebrações, casamentos e outras festas que se circunscrevem a igreja. Faz-se, em verdade, cotidianamente nas práticas no sítio, entre as casas e no *barracão*.

O barracão, o chá e os mutirões

Ocorre em Alvorada um conjunto de trocas simbólicas que constituem os vínculos sociais entre os agricultores e as agricultoras foco deste estudo. Durante o trabalho de campo acompanhei momentos que expressam importantes dinâmicas do *grupo*, pondo cotidianamente em prática os valores morais que constituem a vida comunitária.

A construção do *barracão* (ilustração 20) foi um marco muito importante para eles. Hoje constitui o espaço físico, material da Cooperatvama que, por sua vez, representa a forma corporificada do trabalho coletivamente empreendido. Nesse sentido ela é para o grupo, por assim dizer, a expressão e a realização de seu “nós”. Contudo, como vimos ao longo da dissertação, este “nós” vem de um processo que antecede a consolidação da mesma. Um processo dinâmico do estabelecimento de parentesco, vizinhança, compadrio, mas também da partilha de valores que permeiam sua visão de mundo e uso do território.



Ilustração 20. Estrutura do *barracão*.

O *barracão* é fruto de um projeto executado pelo Programa Territórios da Cidadania (PTC), via investimentos aprovados pelo PRONAF Infraestrutura⁵³. Sua elaboração se deu a partir da articulação dos agricultores da Cooperatvama junto a uma equipe de extensão da Universidade Estadual de Maringá (UEM), em parceria com a EMATER e a prefeitura de Nova Tebas. Assim, da parceria entre estes atores, se desenvolveu um Projeto de agroindústria para o beneficiamento de frutas orgânicas e

⁵³ Cujo investimento teve o valor previsto de R\$ 594.244,00 segundo dados da Delegacia estadual do MDA no Paraná. Consultar também: Jorge Fávoro, 2012.

produção de polpas congeladas. A obra até foi realizada, porém, durante o trabalho de campo empreendido em 2015 foi verificado que a agroindústria não estava ativa⁵⁴, funcionando mesmo como um barracão, onde os agricultores armazenam suas frutas e realizam a venda das mesmas – congeladas ou *in natura*.

Logo que finalizada a construção do *barracão* e com a chave em mãos⁵⁵, os agricultores e agricultoras cooperados realizaram o Chá da Cooperatvama (ilustração 21), que consistiu em um mutirão para angariar produtos de limpeza para a manutenção física do espaço, bem como para a manutenção do espírito coletivo e do “nós” do grupo.



Ilustração 21. Chá da Cooperatvama.

Renata, 19 anos, filha de Rose e Miguel, uma das jovens agricultoras do grupo me disse que este evento tinha sido muito importante. Ela me contou que a ideia surgiu em um desses dias em que junto a outras agricultoras (Ledir, Letícia, Lucy, Ilza, Dona Ondina – cujo filho Agnaldo é quem cuida das decorações das igrejas em celebrações, missas, casamentos e outras festas) preparavam as sementes de maracujá. São as agricultoras do grupo que fazem as novas mudas da planta. Seleccionam entre todos os sítios do grupo aqueles frutos mais resistentes às características da região, e também

⁵⁴ Devido a três fatores principais: 1. Problemas na licitação e aquisição do maquinário. Ainda que a maior parte já se encontre instalada, um dos principais conectores não foi adquirido o que impossibilita o funcionamento da máquina; 2. Não há ralos na estrutura o que inviabiliza quase qualquer atividade de beneficiamento das frutas no espaço; 3. Recentes questionamentos quanto a posse do empreendimento.

⁵⁵ Extraoficialmente, pois ainda que o terreno onde fora construído o ‘barracão’ tenha sido doado pelos próprios agricultores (Dona Ondina e família), legalmente o empreendimento cujo advento se deu por financiamento público via PTC, não pode ser atribuído a uma entidade, exceto por via licitatória de concessão de uso do espaço, conforme alegado por representantes do MDA em reunião datada de julho de 2015. Ponto de tensão e discórdia entre as famílias estudadas, mas também entre diferentes atores do distrito e do município.

aqueles com bastante polpa e sabor. Retiram as sementes destes frutos – preferencialmente, as mais novas e saudáveis – e as preparam para o plantio. Renatageralmente é quem recolhe os frutos pelas propriedades, levando-os para a casa de Lucy onde a seleção e preparo ocorre.

Era na casa, ou mais especificamente, na área da varanda onde manuseavam e trabalhavam com os frutos. Em um grupo de até cinco mulheres preparam as sementes e as futuras mudas. Todavia, quem passa pela casa, olhando da rua e não conhece estas personagens pode imaginar que são amigas proseando sobre a vida, entre várias conversas paralelas, risadas e um cheiro de café que não tardava em acompanhar o movimento e o perfume do maracujá que se espalhava pelo ar. De fato, eram agricultoras amigas proseando sobre a vida. Prosa esta que fala de dores, doenças, filhos, remédios, flores, receitas, de trabalho, de conhecimento, de política, de poder. A varanda da casa de Lucy, antes do *barracão*, consistia na “sede” da cooperativa. E podemos dizer, que ainda hoje, mesmo com as reuniões e assembleias acontecendo no *barracão*, essa antiga “sede” não perdeu de todo seu significado.

E foi assim, em um desses encontros que, enquanto sonhavam com o dia de inauguração do *barracão*, as agricultoras bolaram a ideia de realizar um Chá da Cooperatvama, conforme me contou Renata. “A ideia era como se fosse todo mundo noivo e noiva” tal como no conhecido “chá de panela” me disse a jovem agricultora, encontro que antecede o casamento na qual os noivos arrecadam utensílios para a futura casa. Dessa forma, o Chá da Cooperatvama simboliza também o casamento com a cooperativa, cuja casa nova era representada pela figura do *barracão*. E assim cada um e cada uma contribuiu como pode. Alguns levaram sabão feito no sítio, bem como tapetes e panos, outros doaram móveis, utensílios de suas casas, ou ainda compraram balde, rodo e afins.

No dia do Chá, a tradicional mesa com os quitutes do *grupo* estava mais farta do que nunca. Toda reunião, assembleia ou encontro é também marcado pela mesa com suco de frutas, muito café, bolo, pão, tortas e outros doces preparados pelas famílias. Foi uma grande festa a partir da qual se desencadeou os mutirões de limpeza. Participei de um bom número desses mutirões, interessantes também por nos permitir perceber como se davam os contornos das relações entre o grupo. Funcionava como um rodízio entre os membros cooperados., onde a cada evento participavam entre 15 a 20 pessoas. Os mutirões aconteciam antes de atividades no *barracão*, e também depois de dias

muito chuvosos ou naqueles dias de *bater acerola*. Estes últimos foram experiência especialmente cativantes.

Bater acerola é um evento de um período inteiro do dia, e bastante frequente, devido à falta de sacos⁵⁶ suficientes para o armazenamento das frutas. Desse modo, as acerolas colhidas são estocadas em caixas plásticas. Quando vendidas elas têm que sair do *barracão* conforme padronização do mercado (ilustração 22). Porém, como o armazenamento é a priori feito em caixas, ao serem estocadas em Câmara Fria, as frutas transformam-se em blocos de gelo, que deve ser então “batido” soltando as acerolas umas das outras para, então, serem embaladas.



Ilustração 22. Maracujá azedo armazenado em caixas e em sacos de rafia.

Quem retira as caixas da Câmara Fria, geralmente, são os agricultores, pois dizem que o choque térmico não faz bem para mulheres, ainda que quem entre na câmara esteja devidamente vestido, com a roupa toda branca da cabeça aos pés – jaqueta, calça e galocha – específica para esta atividade conforme padrões da Vigilância. Apenas uma única pessoa entra naquele espaço, os demais se posicionam em cima de uma grande lona azul colocada na porta da Câmara. Estes estão encarregados de pegar a caixa congelada e realizar a “batida”. Outros recolhem as frutas já soltas e as ensacam, enquanto outros fazem as costuras, fechando cada saco. Depois de ensacadas são novamente guardadas na Câmara onde ficam até sua venda.

⁵⁶ Sacos de rafia, são sacos cujas firmes tramas permitem acondicionar frutas, mas também produtos com granulação fina, etc.

Depois de terminado o evento com a acerola, é quanto então realiza-se o mutirão da limpeza. Renata afirmava adorar os mutirões. Relatou-me ela: “isso vai ajudando a todos nós se envolver mais e mais com a cooperativa, se sentindo mais dono dela, todo mundo parte dela”. Nesta atividade não há restrição de idade. Participam do mutirão crianças, jovens e adultos. O *barracão* além de demandar gente pelo seu tamanho, não conta com nenhum ralo em seu interior, ou seja, a limpeza é feita com balde, pano, rodo e muitos corpos.

O mutirão de limpeza segue uma linha autogestionada. Aquilo que você perceber que precisa ser feito é função tua. Então, funciona assim: muita gente e muito movimento para todos os lados. Enquanto alguns lavam o interior, passando vassoura, enchendo os baldes de água, despejando-os no chão, esfregando, lavando, secando, passando produto com rodo, outros lá fora limpam a lona azul e as caixas plásticas. Em um dos mutirões que acompanhei, o *grupo* passava a contar com uma *vap* recém comprada pela cooperativa. Seu Cesar, esposo de dona Emília, foi o encarregado em comprar a máquina na cidade. Foi também indicação dele, que conhecia a máquina dos tempos em que trabalhou em uma *firma*. Quando chegou levou ela ainda na caixa para o *barracão*. E neste dia resolveram que era hora de colocá-la para funcionar.

Seu Cesar foi quem veio me pedir para montar a máquina nova. Eu nunca havia antes mexido em uma *vap* ou algo parecido, mas me coloquei o desafio, ou melhor dizendo, assumi o desafio junto com o agricultor. E esta não fora a primeira vez. O campo nos desafia o tempo todo, mais até do que nos damos conta. Entre essas provocações vem o aprendizado. Logo, aprendi a montar *vap*, a consertar impressora, a podar pé de acerola e maracujá, e aprendi, também, muito sobre mim mesma nesse processo. E dessa mesma forma as agricultoras e agricultores aprendiam sobre mim. Nesses dias entre conversas, perguntas, brincadeiras nos tornávamos mais chegados.

Enfim, podemos dizer que a conformação do *grupo*, para além da circulação de pessoas e comidas, se dá, também, pela gestão coletiva do *barracão*. Ou seja, são múltiplos processos dinâmicos que entrelaçados conformam esta trama social.

Acreditar

Lucy me disse logo nos primeiros dias em que cheguei algo que voltou a aparecer em nossas conversas, e também em conversas com outras pessoas durante o campo. Disse que para ela hoje em dia ser agricultor *é uma vocação*, argumentando:

“você não precisa ser se não quiser, hoje tem mais opção, todo mundo consegue emprego na cidade”, e se ratificou, “ainda tem uma minoria que vive de subsistência mesmo, sem saídas, sem opções, mas a maioria tem. A gente aqui tem”, ponto importante de demarcação de quem eram os agricultores e agricultoras deste *grupo*.

Em Alvorada, me diziam os agricultores e agricultoras que o trabalho era por eles percebido não como via de acumulação de capital ou de otimização de produção, mas como *vocação*. Vimos nos capítulos anteriores como terra, sítio, casa, parentesco se constituem em plano subjetivo. Dessa mesma forma a categoria *trabalho*, também, deve ser interpretada, pois fornece significação e, portanto, universo aos sujeitos. Ademais, me diziam que para viver seus modos de vida era preciso *acreditar*.

Porém, a verdade é que demorei a me dar conta do significado deste *acreditar*. Foi no decorrer da experiência de campo que pude, então, entender melhor esta certa concepção de conhecimento em que se conhece a realidade, algo oposto ao conhecimento daqueles denominados por nossos interlocutores de *forasteiros*. Isto é, *forasteiros* são aqueles de fora, recém-chegados, que não conhecem a realidade, não se colocam “no lugar do irmão”. Uma concepção que é local e compartilhada. Que tem a ver com a visão de mundo do *grupo* dada pela relação com Deus, do entendimento da *terra* como *dom* e do *trabalho* como *vocação*. Nesse sentido, vemos como o modo de produção do *grupo* está dinamizado por uma dimensão maior, mais complexa. E assim como essa concepção integra, ela desintegra, assim como aproxima, também separa.

Em uma de nossas caminhadas até o Sítio, Lucy falou que desde que “ganham” o projeto da Agroindústria e a Cooperativa passou a ter o *barracão* como sede, muita gente quis entrar para o *grupo*. Dizia ela: “Sabe menina, é difícil. Porque tem gente que é assim, planta hoje e já quer ter colhido ontem os resultados, mas não é assim. A coisa é devagar. Você tem que primeiro recuperar a terra, dar vida pra ela, pra que ela também te dê vida. Por isso as pessoas têm que acreditar”. Hoje além das frutas orgânicas os agricultores e agricultoras deste estudo tem ressaltado em seus discursos a diversificação produtiva “porque quando a gente diversifica, além de não passar necessidade, a gente pode alternar o uso do solo, regenerando ele, dando vida pra ele”, relatou Lucy.

Os agricultores e agricultoras cooperadas vivem hoje da venda das frutas via Cooperatvama para o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) e para pequenas empresas. Na data da pesquisa a cooperativa comercializava apenas com a empresa familiar *Alimentos Verde Brasil Ltda* do município de Piraí do Sul que dista cerca de

370 km de Alvorada. O *grupo* não transporta as frutas, então a própria empresa recolhe as frutas no *barracão*. Vale destacarmos, que o PAA não é a principal fonte de escoamento da produção do *grupo*. São enviados 30% para o programa, sendo estes 30% compostos por produtos que os agricultores já possuíam em seus sítios para consumo, cujo excedente é entregue ao PAA.

No trajeto até o Sítio cruzamos com uma agricultora na estrada. Lucy a cumprimentou rapidamente e seguimos caminhando. Quando já afastadas significativamente daquela com quem encontramos, Lucy disse que ela já tinha sido parte da *Cooperatvama*, mas que estava mais preocupada com resultado imediato do que partilhar concepções e valores do *grupo*. E me falou: “Sabe menina, tem uns que não tem paciência, que não entendeu ainda que não é só o plantar orgânico, mas tudo que envolve, a saúde de quem planta e a qualidade do alimento que você vai oferecer, a natureza, a água, a terra”. Nesse sentido, podemos dizer que para o *grupo* produzir orgânicos torna-se relevante tanto no processo dinâmico de identificação e reconhecimento, quanto de distinção com “os outros”, conforme observamos na fala da agricultora.

Quando este tópico dominava nossas conversas Lucy repetidamente argumentava: “nós não vamos obrigar ninguém. As pessoas têm que acreditar nisso e não a gente mandar”. Esta fala muitas vezes surgiu quando Lucy tratou de sua relação com a prefeitura, particularmente, na figura da prefeita Heloisa. Relatou certa vez a agricultora: “eles dizem que a gente não quer que ninguém entre, que somos fechados, porque eles querem colocar todo mundo e que a gente diga pra essas pessoas que elas têm (!) que produzir orgânico, mas não é assim. Pra gente não é assim”. Explicou-me que no entendimento do *grupo*, produzir orgânicos deve ser uma escolha pessoal, afinal para eles escolher produzir orgânico, para além de uma opção econômica e produtiva, é *acreditar*.

Ainda sobre Heloisa, em um almoço na casa de Lucy, a agricultora me disse: “se ela ainda acredita, eu não sei, mas ela foi pegando umas alianças que não dá, sabe menina?”. Contou que a prefeita já foi uma amiga, nos tempos em que frequentavam a mesma igreja, relatou Lucy: “a gente ia na igreja juntas, cozinhava juntas, fazia muitas coisas juntas. Na época tinha até um padre que falou que nós duas devia sair pra prefeita e vice que a gente iria salvar a Teba. Mas eu não quis. Não queria entrar na política, não queria aparecer na frente, criar essa figura política. A Heloisa topou se eu, então, ajudasse na campanha dela e eu fui e peguei firme”.

Lucy disse que Heloisa tinha ideias muito boas para a educação e para o município. Para a agricultora os primeiros anos de mandato da prefeita que conseguiu se eleger foram ótimos. Lucy falou que a, então, candidata promovia conversas *na Teba*, em Alvorada e em todos os lugares, “ela escutava o povo de verdade”. Disse que a prefeita participava dos encontros na igreja, almoçava no distrito, mas que aos poucos foi deixando de fazer isso.

Se antes Heloisa estava sempre em Alvorada, da mesma forma estavam também os agricultores e agricultoras na prefeitura, um trânsito constante. Ser próxima a prefeita não deixa de ser uma maneira de ter acesso a bens relacionados a administração municipal – como foi com a colocação de cascalho na estrada, os canteiros e lixeiras no *Patrimônio*, o subsídio da energia elétrica do *barracão*, entre outros. Entretanto, como aponta Dainese no seu estudo em Minas Gerais, “na política o parentesco acaba” (2011, p.183).

Lucy e Heloisa foram, aos poucos, se afastando e relatou a agricultora sobre essa relação: “(...)e as preocupações que tinha com a educação, com o meio ambiente, pensando homem, mulher, criança, natureza foi só diminuindo. Uns diz que ela resolveu enriquecer, outros diz que precisava arrecadar mais pra ter mais dinheiro pra fazer as coisas, mas eu não sei, cada um diz uma coisa”. Lucy contou que nas últimas eleições ela não participou igual da campanha da prefeita, pois a relação entre elas tinha mudado, e disse, também, que tiveram alguns desentendimentos públicos, mas que gostou quando ela conseguiu se reeleger.

Conforme destaca Dainese (2011) podemos denominar este período de “tempo da política”, isto é, um momento em que se explicita os antagonismos e ambiguidades que são próprias às experiências coletivas. Um contexto fundamental para a vida social, que já fora trabalhado por outros autores como Mocarir Palmeira e Beatriz Heredia, pontua a autora:

“Trata-se de um período liminar, em que não só as divisões, mas também as ambiguidades são explicitadas, permitindo sua resolução ou regulação, de modo a que possam se manter ‘sob controle’ no período em duas eleições. É um período de conflito autorizado e com uma dimensão festiva manifesta, não só na excitação e nas comemorações internas a cada facção, mas também no prazer dos embates mais ou menos simulados entre contendores e na consciência difundida do papel de integração dessa disputa” (Dainese, 2011, p.195).

Lucy contou também que foi em um desses “tempos da política” que a *igreja matriz* de Alvorada mudou. Nem todos os agricultores e agricultoras do grupo frequentam a mesma igreja. Dona Ondina e família, Marlene e Vilson, além de dona Almira vão à *igreja matriz*, onde Ondina e Vilson são, também, ministros. Wellyson e Wendel, netos de Almira, estão fazendo crisma e catequese na igreja. Lucy é ministra e frequenta a igreja *dos Trezentos*, mais perto do sítio de sua família. Em uma de nossas conversas gravadas Lucy relatou: “Sabe menina, eu não vou na igreja do Patrimônio, porque eu nasci e cresci no Trezentos, então eu continuo indo lá. Mas também, porque lá no Patrimônio eles entendem que não se pode falar de política, economia, só de religião. Mas as coisas na vida não são assim”.

Continuou a agricultora: “Antes ela [a igreja Matriz] não era assim. Uns diz que foi porque estava tendo muita campanha nas missas que eles pararam de discutir isso junto. Mas eu acho que não dá para separar as coisas assim. Lá nos Trezentos não, a gente fala de tudo sabe, tem um ministro ainda que planta convencional, mas eu e outros que plantamos orgânicos tudo nós fala, se respeitando. E lá no Patrimônio não, eles acham que igreja não é lugar pra essas coisas”.

Para Lucy, religião e política estão conectados um ao outro. Mas nem todos os agricultores e agricultoras do grupo investigado concordam com isso. Conforme enunciado por Dainese (2011), os “tempos da política” são potentes em criar tensões e constrangimentos, ou melhor, são potentes em tornar evidentes as discórdias já existentes. No *grupo* investigado, apenas com o passar das semanas é que pude perceber e entender, por exemplo, porque Leila, filha de dona Almira, e seu esposo Carlão, não fazem parte da Cooperatvama. Podemos dizer que há um alinhamento das famílias deste estudo à um dos “lados” na política que repercute no pertencimento partidário das mesmas. Porém estes posicionamentos não são transmitidos de mãe e pai para filhos.

Leila, quando mais jovem, me contou dona Almira, concorreu como candidata a vereadora, porém sob outra sigla partidária. Heloisa quando eleita para seu primeiro mandato fazia parte do Partido Verde (PV). Além do PV, as articulações de apoio do *grupo* voltavam-se ao Partido dos Trabalhadores (PT) e também do Partido Democrático Trabalhista (PDT). Pelas histórias narradas pelos agricultores e agricultoras foco deste trabalho, aqueles candidatos apoiados por eles pertenciam, em geral, a estas siglas.

Leila, entretanto, saiu candidata pelo Partido Renovador Trabalhista Brasileiro (PRTB). Ou seja, assumiu um outro “lado” na política, que não aquele partilhado entre os demais cooperados ou sua mãe. Leila não se elegeu, mas tampouco voltou a trabalhar com frutas. No período da pesquisa ela trabalhava na creche do *Patrimônio* e seu esposo Carlão, na oficina da prefeitura. Dessa forma, não podemos descartar a influência desse posicionamento nas relações, afinal, segundo expõe Dainese (2011), “(...)o ‘partidarismo’ ao dividir a sociedade, ainda que não desunisse alguns coletivos familiares, não deixava de situar em pólos opostos os ‘conhecidos’”.

Dessa forma, podemos observar como a trama social do *grupo* se destaca em toda sua complexidade e contradições, de tal modo que da mesma forma como cria relações, cria parentesco, também desfamiliariza, desconecta, evocando assim, em muitos casos, rompimento e separação. Porém, essas rupturas podem não ser permanentes. Em outros momentos, em outros pontos, podem voltar a se reaproximar, se identificar, num movimento infundável do dinamismo relacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percorremos nesta dissertação um caminho que perpassou diversas pessoas, histórias e fragmentos de narrativas. Como vimos o Paraná exhibe uma trajetória similar ao conjunto dos territórios brasileiros marcados pela expansão das fronteiras e posteriormente do agronegócio, conjugando elevados índices de produção e produtividade agrícolas com crescente iniquidade socioeconômica e concentração. Ao longo deste processo de “modernização conservadora” (Graziano da Silva, 1999), ao mesmo tempo em que um setor se inseriu nas cadeias globais de *commodities*, aumentou o hiato entre um pequeno grupo de agricultores capitalizados, e uma série de segmentos sociais que permaneceu à margem da modernização, configurando uma camada expressiva de pessoas, dentre elas o *grupo* aqui investigado – nesse sentido observar e analisar como estes, colocados à margem deste sistema, reagem frente à modelos de desenvolvimento distintos é um pouco o que procuramos evidenciar neste trabalho. O que nos permite dizer que o *grupo* apresentado, também, se faz possível por estar neste contraste permanente com “o outro”, neste caso, os vizinhos ucranianos e demais agricultores que cultivam *o soja* com agrotóxico.

Mas quem são aqueles que conformam esse *grupo*? Como gerem um espírito de coletividade entre eles? Essas foram algumas das questões que buscamos atravessar junto com os agricultores e agricultoras de Alvorada percebendo, então, como os sítios, a cooperativa, as casas, a vizinhança, a comunidade, o rural são como que postos em movimentos entre diferentes intensidades de aproximações e distanciamentos. Vimos ao longo dos três capítulos como as pessoas e suas relações nunca estão totalmente determinadas ou circunscritas a um “lugar”, afinal, este “lugar” só se faz no próprio movimento dessas pessoas e de suas relações.

Vimos que em Alvorada, o que Carsten (2000) denomina de conectividade (*relatedness*), envolve a ativação e manutenção de laços de “vizinhança”; e a manutenção do *grupo*, se dá material e simbolicamente na relação entre as casas e entre as configurações de casas das famílias dos agricultores e agricultoras, mas também entre a cooperativa e a igreja. Esta relação é expressão da coexistência e construção conjunta de esforços e de processos relacionais. Conforme demonstra Carneiro (2010)

a “parenteza” é uma tarefa cotidiana que envolve práticas também cotidianas de vicinalidade e circulação. Logo, podemos dizer que mobilidade integra modos de vida.

Ao propormos o uso do termo “conexão”, tal como Carsten (2000), procuramos nos afastar da oposição analítica preestabelecida entre o biológico e o social. Nesse sentido, o “sangue” não é condição necessária nem suficiente para produzir família, tal como observamos na família de dona Almira, mas também na de dona Emília e Lucy. Propomos pensar “parentesco”, ou as “conectividades” a partir de limites mais fluidos, contingenciais, negociáveis, ou ainda, no limite, como processos performatizados.

Se por um lado, como vimos nessas socialidades, a substância sanguínea pode não ser suficiente para familiarizar (mesmo parentes, como por exemplo Rose e Scheila), a “relação” é mais do que necessária e suficiente, ela é mesmo imprescindível tanto para familiarizar quanto desfamiliarizar. Nosso intuito empreendido foi no sentido de contestar visões naturalizantes de “parentesco” e “coletividades” buscando explorar a proliferação de “códigos substanciais”⁵⁷ que modulam intensidades e densidades de pertencimento. Ter sido incorporada como *caçula* não significa dizer que eu tenha virado parente de fato, “nativa”, mas que eu também passei por um processo de transformação de substância até minha incorporação ao *grupo*, que por sua vez era dada por um constante *cuidado e trabalho*, muitosemelhante ao que ocorre, tal como vimos, com o maracujá.

Ademais, buscamos elucidar o papel da casa e da mulher, importantíssimos neste processo. Por certo sentido a ideia de voltar à casa – que foi por muito tempo obscurecida por ser considerada um “espaço das mulheres” e que a história por muito tempo silenciou – é resgatar sua potência. Dessa forma buscamos demonstrar nessa dissertação que casa é potente devido ao seu papel na reprodução, no parentesco e por isso mesmo, na história. É na casa, pela circulação de pessoas, prosas e comidas que elas mesmas reproduzem-se criando parenteza e história. Pois é por meio dessas prosas, pessoas e comidas que contam-se os causos, cujas narrativas são e criam a história. Mas o que é “história” afinal? Para os fins deste trabalho a entendemos tal como Perrot (2016):

“A história é o que acontece, a sequência dos fatos, das mudanças, das revoluções, das acumulações que tecem o devir das sociedades. Mas é também o *relato* que se faz de tudo isso” (Grifo da autora, p.16).

⁵⁷Substantial codings, Janet Carsten (2000).

Acontece que as mulheres ficaram muito tempo fora desse relato. Como se estivessem fora do tempo, ou pelo menos, fora do acontecimento, como se estivessem “confinadas no silêncio de um mar abissal” (Perrot, 2016). O que nos leva ao entendimento de que o “movimento”⁵⁸ das mulheres em direção à emancipação e à libertação passa justamente pela tomada de consciência da dimensão sexuada da sociedade, mas também, da história. Logo, resgatar a casa é, no limite, buscar escrever a história das mulheres.

O papel das mulheres no *grupo* e na dissertação ganham destaque, em parte porque eu estive muito mais próxima e em contato mais direto com elas do que com os homens, mas não apenas; de outra parte, as agricultoras desse *grupo* são centrais tanto na formação da cooperativa como de seu funcionamento, e também na manutenção do *grupo* enquanto tal. E esta é uma tarefa cotidiana que envolve práticas também cotidianas de vicinalidade e circulação. As conectividades em Alvorada se dão, como vimos, nas *porcadas*, na *pamonhada* de dona Almira, nos mutirões, na manutenção do *barracão*, nas missas e celebrações na igreja, mas também nas festas, velórios e na lida da terra.

Vale destacarmos que por mais que a casa e o *barracão* apareçam como um estado, um pólo de estabilidade – a casa como estabilidade da família e o *barracão* o pólo de estabilidade do grupo – esta estabilidade não pode ser confundida com falta de movimento, porque ela é justamente o que gera movimento. Esse é um pouco o paradoxo. O lugar onde você para – a casa – é como se fosse um motor, porque é ali onde as relações se criam, é ali onde elas vão gerar mais movimento, por exemplo, com casamentos e filhos que vão se deslocar; casa é um motor de movimento, uma incubadora de movimento. Logo, ao pensar em unidade familiar como uma unidade de análise, é importante pensar nesse movimento. E para pensar nesse movimento temos que pensar na casa. E por que não dizer, na mulher. Afinal, é justamente partindo da casa que esse movimento, que se estende para toda a sociedade se organiza. Logo a mulher tem um pulso fundamental. Ela é, por assim dizer, a maestra da temporalidade social.

Na trama entre os cooperados e cooperadas, vimos como suas leituras de vida e práticas cotidianas perpassam pela religiosidade, e incorporam um discurso do *equilíbrio* e do *cuidado*, associados com a agricultura orgânica. O *grupo* aciona de

⁵⁸ O movimento enquanto ele mesmo, que se move, isto é, o deslocamento; mas também, o movimento enquanto “movimento social” – Teixeira (2015).

forma central a crença e a religiosidade como justificativas pela opção em que acreditam. Embora atores envolvidos nesse processo de mudança tenham sido pouco explorados (as chamadas redes sociotécnicas como a UEM, a Emater, a própria Prefeitura, etc) o que aparece no discurso das famílias do *grupo* investigado, sobretudo das mulheres das famílias, é justamente a ênfase no aspecto simbólico religioso. O discurso da produção orgânica passa principalmente pela valoração de um *acreditar* e de um *cuidado*, o que não significa que o valor econômico não seja considerado. Passando, nesse sentido, pelo entendimento e relação entre os seres no mundo pautados em um discurso que prega a religiosidade, a vocação e não propriamente uma dimensão política agroecológica.

Essas leituras e visões de mundo tem um aspecto moral que também repercute para além da relação com a terra, com a vida, mas com as próprias dinâmicas de gênero. Se por um lado as agricultoras descortinam caminhos assumindo a frente da presidência da cooperativa como a Lucy, por outro lado mantem-se em Alvorada uma “fiscalização da mulher”. Se os maridos são os primeiros a se deslocarem para “tentar a vida na cidade”, “preparar o caminho”, as mulheres ainda que importantes na manutenção da comunidade, veem esses deslocamentos em virtude do casamento ou da possibilidade de casamento. Há ainda a questão do envelhecimento e da viuvez feminina que também passam por regulações de seus comportamento e corpos. Como vimos com dona Almira, cuja viuvez inviabiliza a abertura para viver uma nova relação. Viúva que arranja marido, namorado, pode dar falação. Já o contrário, quando falamos em viúvo, este, geralmente, costuma não ser objeto de comentários.

Nesse sentido, mais do que buscar por uma totalidade, nosso intuito foi demonstrar como os movimentos podem compor e recompor partes e todos, que podem nos auxiliar a pensar em uma perspectiva acerca das relações, das incompletudes e instabilidades do mundo. Podemos dizer que é no movimento do trânsito entre as casas, entre a cooperativa, a igreja, entre os sítios, nas visitas que se constituem modos de vida e coletividades.

Entre esses vários espaços, entre esses vários nós articuladores, que também poderíamos chamar unidades de articulação, é que podemos destrinchar o emaranhado denominado *grupo*. Onde temos o tempo todo uma relação entre movimento e *pouso*; emaranhado e nós. Afinal, uma coisa não existe sem a outra. Por isso esta dissertação se faz a partir de uma leitura não essencializante, pelo contrário, trata-se de uma leitura

que pensa as coisas em relação. Onde as coisas só existem pela relação entre elas. Este constitui nosso modelo de coletividade, pensado na relação e nos vários espaços em que essas coletividades se enredam. E é daí que partimos do entendimento e da importância da oralidade visto que toda relação, quando a estudamos enquanto uma narrativa – isto é, enquanto relações que temos acesso através da narrativa e relações que se fazem por narrativa – trata-se não de uma representação, mas de uma prática performática.

O *carinho* em Alvorada pode ser entendido como a expressão dessa relação, visto que no caso dos maracujazeiros diz respeito à uma necessidade técnica, mas ao mesmo tempo simbólica e religiosa, logo, um emaranhado, tramado, sem que um possa ser separado do outro. E essas noções de *carinho* e *cuidado* atravessam todo um entendimento de mundo, dado pelo *cuidado* com a terra, *cuidado* com as relações, *cuidado* com a fé, o papel da avó ou da comadre no *cuidado* das crianças – menos como uma obrigação moral, e mais como uma certa moralidade que envolve *carinho*. Ou seja, trata-se de um modelo de relação com o mundo. Um modelo cosmológico nesse sentido.

REFERÊNCIAS

- Almeida, A. C. (2014). As características da vida no campo no norte do Paraná, 1960-1980. *Geingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia*, v.6.
- Bourdieu, P. (1962). Célibat et condition paysanne. *Études Rurales*, 5/6, 32-133.
- Bourdieu, P. (2014). A dominação masculina (1ª ed.). (M. H. Kuhner, Trad.) Rio de Janeiro: BestBolso.
- Brum, A. J. (1987). Modernização da Agricultura: trigo e soja. Ijuí: Vozes.
- Carneiro, A. (2010). O "Povo" parente dos Buracos: mexida de prosa e comida no cerrado mineiro. Rio de Janeiro. 362 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- Carsten, J. (2000). Introduction: cultures of relatedness. Em J. Carsten, *Culture of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassago, A. P. (2004). A construção da Rede Urbana no norte do Paraná. São Carlos: Universidade de São Paulo.
- Chayanov, A. (1981). Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. São Paulo: Brasiliense.
- Comerford, J. (2003). Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Comerford, J. (2015). Córregos em movimento: famílias, mapeamentos e assuntos na Zona da Mata mineira. Em J. Comerford, A. Carneiro, & G. Dainese, *Giros Etnográficos em Minas Gerais* (1ª ed., pp. 29-44). Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Costa, A. A. (2005). O movimento feminista no Brasil. Dinâmicas de uma intervenção. Labrys Estudos Feministas.
- Dainese, G. C. (2011). Chegar ao Cerrado Mineiro: hospitalidade, política e paixões. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Delgado, G. C. (2010). A questão agrária e o agronegócio no Brasil. Em M. Carter, *Combatendo a desigualdade social. O MST e a reforma agrária no Brasil* (pp. 81-112). São Paulo: UNESP.
- Fonseca, C. (2000). *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos*. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS.
- Fonseca, C. (2004). The Circulation of children in a Brazilian working-class neighborhood: a local practice. Em o. Fiona Bowie, *Cross-cultural approaches to adoption* (pp. 165-181). London: Routledge.
- Freyre, G. (2003). *Casa grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (48º ed.). São Paulo: Global.
- Furtado, C. (1968). *Formação Econômica do Brasil* (8ª ed.). São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Gilligan, C. (s.d.).
- Graziano da Silva, J. (1999). *Tecnologia e agricultura familiar*. Porto Alegre: UFRGS.
- Grossi, M. P. (1995). O significado da violência nas relações de gênero no Brasil. *Sexualidade Gênero e Sociedade*, 1-8.
- Heredia, B. M., & Cintrão, R. P. (2006). Gênero e acesso a políticas públicas no meio rural brasileiro. *Revista Nera Presidente Prudente*, 1-28.
- Ingold, T. (2015). Histórias contra a classificação: transporte, peregrinação e a integração do conhecimento. Em T. Ingold, *Estar Vivo. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. (F. Creder, Trad.). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes (Coleção Antropologia).
- IPARDES. (2009). Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. Fonte: www.ipardes.gov.br/
- Kautsky, K. (1986). *A questão agrária*. São Paulo: Nova Cultural.
- Lauretis, T. (1994). A tecnologia do gênero. . Em H. Hollanda, *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lazier, H. (2003). *Paraná: terra de todas as gentes e de muita história*. Francisco Beltrão: GRAFIT.

- Luz, L. D., & Hahn, F. A. (2011). NOVA TEBAS: TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES. Revista GEOMAE Campo Mourão. GEOMAE, 2.
- Malinowski, B. (1961). Os Argonautas do Pacífico Ocidental.
- Moreno, A. (1987). El arquetipo viril protagonista de La história: ejercicios de lectura no. Cuadernos Inacabados.
- Mota, L. T. (1994). As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769 – 1924). Maringá: EDUEM.
- Mota, L. T., & Noelli., F. S. (1999). Exploração e guerra de conquista dos territórios indígenas nos vales dos rios Tibagi, Ivaí e Piquirí. Em Maringá e o norte do Paraná (Estudos de história regional). Maringá: EDUEM.
- Muller, N. L. (2001). Contribuição ao estudo do Norte do Paraná. . Revista Geografia, 10, 89-118.
- Okin, S. M. (2008). Gênero, público e privado. Rev. Estudos Feministas, 305-332.
- Pitt-Rivers, J. (2012). The law of hospitality. HAU: Journal of Ethnographic Theory , 501-517.
- Prado Júnior, C. (1981). A Questão Agrária no Brasil. São Paulo: Brasiliense.
- Priori, A., et. al. (2012). História do Paraná: séculos XIX e XX. A cafeicultura no Paraná. Maringá: EDUEM.
- Queiroz, M. A. (2011). Desafios socioespaciais na região central do paraná e as iniciativas locais em nova tebas: alcances e limites. Maringá.
- Rago, M. (1998). Epistemologia Feminista, Gênero e História. Masculino, Feminino, Plural.
- Saffioti, H. I. (1995). Violência de gênero - poder e impotência. Rio de Janeiro: Revinter Ltda.
- Sahlins, M. D. (2008). Metáforas históricas e realidades míticas. (F. Frehse, Trad.) Rio de Janeiro: Zahar.
- Scott, J. (1992). El problema de La invisibilidad. Gênero e História, 38-65.
- Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Porto Alegre.

- Segato, R. L. (2003). Las estructuras elementales de la violencia - ensayos sobre gênero entre antropología, psicoanálisis y derechos humanos. . Buenos Aires: Prometeo.
- Siliprandi, E. (2009). Mulheres e Agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar. Brasília: Universidade de Brasília.
- Silva, L. d. (1980). Noções da história do desenvolvimento do Paraná. (Vol. 73). Rev. Par.Desenv.
- Sorj, B. (2005). Percepções sobre esferas separadas de gênero. . Em C. A. Scalón, Gênero, família e trabalho no Brasil. Rio de Janeiro: FGV.
- Souza, J. B., & et.al. (2011). Incubadora Universitária de Empreendimentos Solidários: aspectos conceituais e a práxis do processo de incubação. (o. M. Culti, Ed.) Maringá: UEM/Núcleo/Incubadora Unitr.
- Strathern, M. (2014). O efeito etnográfico. Em M. Strathern, O efeito etnográfico e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify.
- Teixeira, D. B. (2015). Comunidades em movimento: etnografia de prosa e mobilidade entre pequenos produtores de café na Zona da Mata de Minas Gerais. 127 f. Rio de Janeiro.
- Tomazi, N. D. (1997). Norte do Paraná: História e Fantasmagorias. Universidade Federal do Paraná.
- Wagner, A., & Palmeira, M. G. (1977). A invenção da migração. UFRJ. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Woortmann, E. (1994). Herdeiros, parentes e compadres. São Paulo: Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia HUCITEC Ltda.
- Woortmann, K. (1990). “Com Parente Não se Neguceia” O Campesinato Como Ordem Moral. Editora Universidade de Brasília.
- Woortmann, K. (1990). Migração, família e campesinato. Revista Brasileira de Estudos de População, v.7, n.1.

ANEXOS

Mulheres e plantas

Em Alvorada, além da roça, as agricultoras mantêm em casa ou no *terreiro* diversas plantas, para remédios, temperos, alimentos e mesmo enfeites – recorrente em todas as casas que visitei, sem exceção. Logo por isso mesmo, as plantas eram tema recorrente nas conversas.

Durante minhas andanças fui aos poucos conhecendo mais desse universo e saberes. Trata-se de um conhecimento que é amplamente difundido e reconhecido na Alvorada; um *saber fazer* que é compartilhado e ativado também como marca de pertencimento a um universo pelo qual as agricultoras mantêm e reforçam laços e intensificam pertencimentos. Na contínua manutenção dos *terreiros* e em trocas de sementes e de mudas as agricultoras têm um papel ativo na criação e transformação de “lugares”. Ou seja, se outrora pensamos o lugar conformado pela própria movimentação das pessoas, ressaltamos agora também a movimentação das plantas e cultivos.

Conforme me contaram, o aprendizado começa desde muito cedo. Quando pequenas, as meninas acompanham as atividades da mãe, da tia, da avó, da madrinha e das irmãs maiores. Durante o tempo em que estive no sítio de Rose, caminhando com a agricultora ainda na minha primeira visita ela me mostrou suas *ervinhas*, e Camila, sua filha mais nova, que nos acompanhou o tempo todo, fazia questão de apresentar-me algumas das plantas, antes que sua mãe apontasse, demonstrando a ela a incorporação daqueles saberes. Dona Almira também sempre relatava com quem aprendeu sobre determinadas plantas. Tal como as demais agricultoras também o faziam.

Quando andávamos pelos *terreiros*, assim como nas cozinhas, a conversa era mais descontraída e os assuntos que acompanhavam os trajetos eram os mais variados, desde comentários sobre os *chegados*, fofocas, brigas e mesmo sobre as atividades mais corriqueiras de cada um. Dito isto, apresentamos neste anexo um pouco destes saberes e algumas das plantas que colhi junto a estas mulheres e que compõe a “farmácia caseira” de Alvorada.

Farmácia caseira de Alvorada



Erva Santa Maria



*Pau
d'algo*



Guandu

Bálsamo



Alfavaca



Losna



Quebra-pedra



Arueira

Quaresma de jardim



Ginco biloba



Repele dengue



Malva





Insulina



Penicilina



P



Tiririca



Arnica mineira