

cR

Centro
de Referência
Paulo Freire

**Este documento faz parte do acervo
do Centro de Referência Paulo Freire**

acervo.paulofreire.org



InstitutoPauloFreire

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO



**CULTURA PURI E EDUCAÇÃO POPULAR
NO MUNICÍPIO DE ARAPONGA, MINAS GERAIS:
DUZENTOS ANOS DE SOLIDÃO
EM DEFESA DA VIDA E DO MEIO AMBIENTE**



03956112

Tese desenvolvida por Willer Araujo
Barbosa, sob orientação do Professor
Doutor Reinaldo Matias Fleuri.
Apresentada como quesito à obtenção
do título de Doutor em Educação.

Florianópolis, Inverno de 2005.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

"CULTURA PURÍ E EDUCAÇÃO POPULAR EM ARAPONGA/MG: DUZENTOS ANOS DE
SOLIDÃO EM DEFESA DA VIDA E DO MEIO-AMBIENTE"

Tese submetida ao Colegiado do Curso de Pós-
Graduação em Educação do Centro de Ciências
da Educação em cumprimento parcial para a
obtenção do título de Doutor em Educação.

APROVADO PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 06/09/2005

Dr. Reinaldo Matias Fleuri (CED/UFSC-Orientador)

Dra. Sonia Aparecida Branco Beltrame (CED/UFSC-Examinadora)

Dra. Cristiana Tramonte Vieira de Souza (CED/UFSC-Examinadora)

Dr. Mario Freitas (UMINHO/PORTUGAL-Examinador)

Dr. Telmo Marcon (FAED/UPF/RS-Examinador)

Dra. Gilka Elvira Ponzi Girardello (CED/UFSC-Suplente)

Dr. Ivo Juckshy (UFV/MG-Suplente)


Profª Diana Carreirão de Carvalho
Coordenadora do Programa de
Pós-Graduação em Educação


WILLER ARAUJO BARBOSA

FLORIANÓPOLIS/SANTA CATARINA/SETEMBRO/2005

Em memória de Cid Bernardes Barbosa,
meu pai. Dor e saudades!

E de Rosa Fortini, da Comissão Pastoral da
Terra — MG.

Pessoas queridas, falecidas durante a
realização deste trabalho.

Ao povo das *Serras* da Zona da Mata
mineira.

Agradecimentos

A Cidléa Barbosa Novaes, irmã, educadora e psicanalista, fonte contínua de idéias, literatura e diálogos; e, através dela, a tod@s familiares.

A Nadir Esperança Azibeiro e Márcio Penna Corte Real, companheir@s de uma *quase* mesma jornada, pelo incentivo, fazeres e debates permanentes; e, a partir deles, a todas as amizades do mestrado, do doutorado e da graduação.

A Reinaldo Matias Fleuri, orientador e cúmplice, pela confiança, críticas e acolhimento às minhas escolhas. E, por consequência, ao vivo grupo e pessoas especiais do MOVER.

A Sônia Beltrame e Cristiana Tramonte pelo cuidado em constituir a fina parceria e pela decisiva participação nos Exames de Qualificação; e, em seu nome, a tod@s @s demais professor@s e técnic@s do CED/UFSC.

A Stephen Stoer, extensivo a todas as pessoas da Universidade do Porto, pela receptividade, rigor, carinho e seriedade.

A Bebel Orofino, Gilka Girardelo e Telmo Marcon, figuras de grande abertura e decisivas nesta jornada.

A equipe do CTA-ZM e a toda articulação sindical de trabalhador@s rurais da Zona da Mata norte de Minas pelo apoio e interesse nesta investigação.

Ao Colegiado do Departamento de Educação da UFV pelos quatro anos de licença remunerada. As pessoas do Movimento Ecopedagogia que me acolhem em Viçosa neste retorno.

A CAPES pelos dois anos de bolsas de estudo.

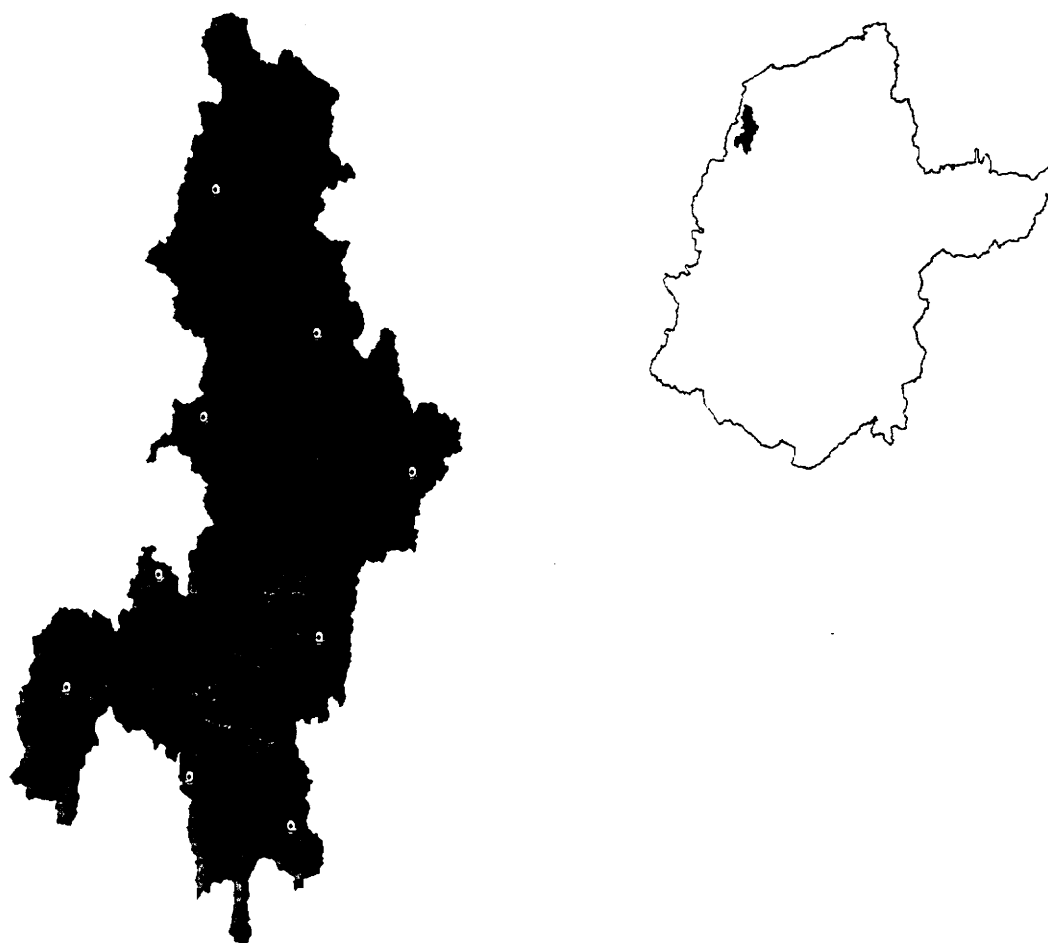
A tod@s o meu mais caloroso afeto.

Muitos anos depois, quando se incorporasse ao mundo, haveria de se pensar que contava uma versão alucinada, porque era radicalmente contrária à falsa que os historiadores tinham admitido e consagrado nos textos escolares [...] e então compreenderam que não estava tão louco como contavam e sim que era o único que dispusera de lucidez bastante para vislumbrar a verdade de que também o tempo sofria tropeços e acidentes e podia, portanto, se estilhaçar e deixar uma fração eternizada. (MARQUES, Gabriel Garcia. **Cem anos de solidão**)

Retorno, ponto de transição: formam-se associações de pessoas que têm os mesmos ideais. Tudo vem no tempo devido. Assim, o estado de repouso dá lugar ao movimento. Tudo o que está recomeçando deve ser tratado com suavidade e cuidado, para que o retorno leve ao florescimento. (I Ching, hexagrama 24)

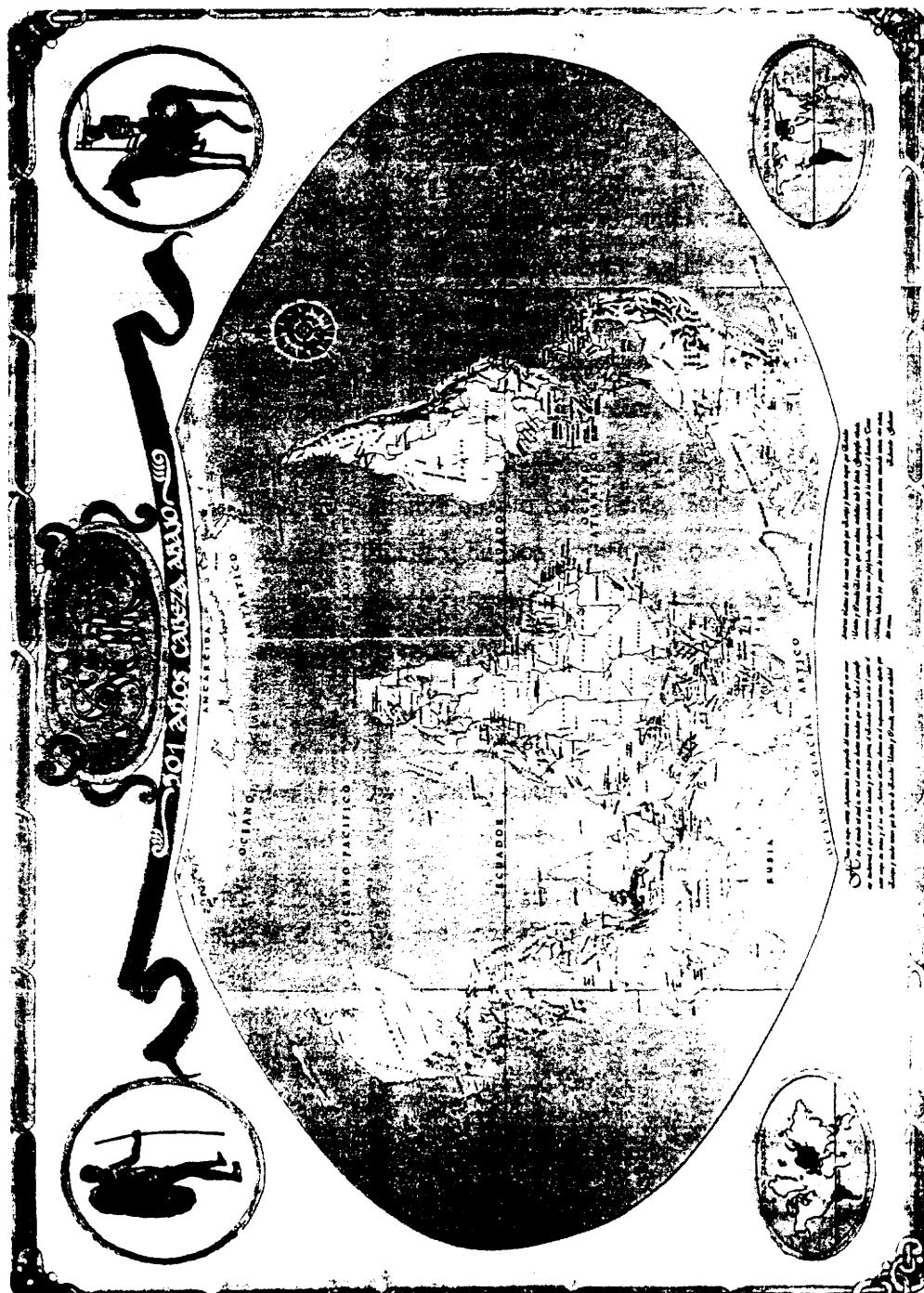
Não me assente o senhor por beócio. Uma coisa é por idéias arranjadas, outra é lidar com país de pessoas, de carne e de sangue, de mil e tantas misérias... Tanta gente – dá susto de saber – e nenhum se sossega: todos nascendo, crescendo, se casando, querendo colocação de emprego, comida, saúde, riqueza, ser importante, querendo chuva e negócios bons... viver é muito perigoso! (ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão Veredas**)

LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO



A orientação sul está para o lado de cima da página. A linha verde delimita o PARQUE Estadual da Serra do Brigadeiro. No mapa "invertido" do estado de Minas Gerais se vê a localização do território dos municípios abrangidos pelo PARQUE.

Planisfério Sul



(Fonte: CLACSO, 2004)

RESUMO

Esta tese busca o entendimento do *processo variável* da emergência étnica Puri no entorno do PARQUE Estadual da Serra do Brigadeiro na Zona da Mata de Minas Gerais. Essa Cultura Puri se viu silenciada e invisibilizada durante os últimos duzentos anos, quando da produção ativa da ausência dessa formação social. Entretanto, a partir da Educação Popular, seu processo intercultural de hibridação possibilitou *aguardar* uma conjuntura propícia para manifestar seu processo de recriação de identidades. Através de entrevistas, de rodas de narração de histórias e das notas de campo em comunidades rurais do município de Araponga recupera-se fontes orais que balizam esta tese. Capta um encadeamento discursivo recorrente entre as idéias de violência, de fabulações naturalísticas e da vontade de liberdade cotidiana.

Se inscreve na tradição brasileira e latinoamericana da *crítica cultural* como motor da transformação social, tais como Darcy Ribeiro, Paulo Freire, Otávio Ianni e Florestan Fernandes. Associa-se ainda à saga colonial migratória, além de recolocar a temática dos movimentos sociais, tanto globalmente quanto localmente. Toma como referências teóricas os estudos de Raymond Williams e de Boaventura de Sousa Santos. Williams, publicou acuradas análises educacionais e culturais a partir da crítica ao stalinismo e ao determinismo histórico. Com a configuração do materialismo cultural chega à noção de *estrutura de sentimentos* e a conceitos no plano social que se interrelacionam complexamente *hegemonia, residual e emergencial*. Já Santos foca sua produção no reforço a uma *globalização alternativa*. Critica o monoculturalismo do saber e a razão indolente, através da inteligibilidade dos movimentos sociais e da ecologia de saberes. Enfatiza a territorialidade cultural do sul do mundo para a constituição de uma outra temporalidade e da dilatação do tempo presente, o que aprofunda as análises de longa duração.

RESUMEN

El entendimiento busca el processo variável dela emergência étnica Puri del entorno del Parque Estadual da Serra do Brigadeiro en la Zona de la Mata del estado de Minas Gerais. La Cultura Puri fue olvidada desde los últimos doscientos anos, durante la producción activa del olvido de esta formación social. Mientras la Educación popular, identidades manifiestan su proceso de re-creación y su proceso del interculturalidad. A través de entrevistas en comunidad rurales del municipio de Araponga y de los notas de campo, de las rodas de narración de historias recupera-se los fuentes orales. Hay un recurrente discurso que encadena las ideas de violencia cotidiana de fabulaciones de la naturaleza y de la voluntad de libertad. Cree en el análisis y crítica cultural enguanto motor del transformación social, como Darcy Ribeiro, Paulo Freire, Otávio Ianni e Florestan Fernandes. Y también en la tradición migratoria colonial del saga brasileña e latinoamericana. Recoloca los movimientos sociales local y globalmente. Basea se en los estudios de Raymond Williams y de Boaventura de Sousa Santos. Williams, escribe análisis culturales, educacionales y publicó un histórico del determinismo y del estalinismo. Hace estudios a respecto de la noción de estructura de los sentimientos, del materialismo cultural y los conceptos de hegemonía social, del residual y del emergencia. Santos foca su producción en el refuerzo a un alternativa déla globalización. Critica el monoculturalismo y la indolencia de la ración a través de la ecología de los saberes y de los movimientos sociales. Enfatiza un territorialidad cultural hace el sur del mundo y un dilatación del temporalidad presente, profunda la análisis de longa duración.

ABSTRACT

This thesis searches the agreement of the changeable process of the ethnic emergency Puri in entorno of the Parque Estadual da Serra do Brigadeiro in the Zone of Mata of Minas Gerais. This Puri Culture if saw silenced during last the two hundred years, when of the active production of the absence of this social formation. However, from the Popular Education, its intercultural process made possible to wait a propitious conjuncture to reveal its process of re-creation of identities. Through interviews, of wheels of narration of histories and notes of field in agricultural communities of the city of Araponga one recovers verbal sources that mark out with buoys this thesis. It catches a recurrent discourse chaining enters the ideas of violence, natural fantastic reports and the will of daily freedom. If it inscribes in cultural the critical Brazilian and latinoamerican tradition of as the motor one of the social transformation, such as Darcy Ribeiro, Pablo Freire, Otávio Ianni and Florestan Fernandes. One still associates with the migratory colonial saga, besides input the thematic one of the social movements, in such a way globally how much local. It takes as theoretical references the studies of Raymond Williams and Boaventura de Sousa Santos. Williams, published educational and cultural analyses from the critical one to the stalinism and the historical determinism. With the configuration of the cultural materialism he arrives at the notion of structure of feelings and the concepts in the social plan like hegemony, residual and emergencial complex. Already Santos sees its production in the reinforcement to an alternative globalization. It criticizes the monoculturalism of knowing and the indolent reason, through the visibility of the social movements and the ecology to know. It emphasizes the cultural territoriality of the south of the world for the constitution of one another temporality and of the dilatation of the present time, what it deepens the analyses of long duration.

LISTA DE QUADROS

FIGURA 1	45
FIGURA 2	48
FIGURA 3	60
FIGURA 4	62
FIGURA 5	63
FIGURA 6	66
TABELA 1	71

SUMÁRIO

Dedicatória	iv
Agradecimentos	v
Epígrafes	vi
Localização geográfica	vii
Resumo/ Resumen/ Abstract	ix
Lista de Quadros	xii
Primeira parte: Pensamento tal qual sentido	14
α. Abertura a esta investigação	14
1. O silenciado se torna presente	27
1.1. Irradiar esperança: os sujeitos da jornada	40
1.2. Prêmio do sangue indígena	51
1.3. A gente aposta na liberdade	58
1.4. Engrenadas e em tensão	64
1.5. Dilatando o tempo presente	75
Segunda parte: Sentimento tal qual pensado	83
2. Conceção popular de mundo	83
2.1. Faisqueira rica	86
2.2. Emergência do poder popular	90
2.3. Um outro entorno do PARQUE	94
2.4. Paisagem e território	102
2.5. Coligação e sustentabilidade	108
3. Fazeres e aprenderes étnico ambientais	120
3.1. Da experiência étnico social	131
3.2. Formas culturais recriadas	136
3.3. Elementos da história Puri	142
Ω. Fechamento	147
Bibliografia Consultada	151
Anexos	

Primeira Parte: Pensamento tal como sentido

que há de se fazer — murmurou — o tempo passa. É verdade — disse — mas não tanto. Ao dizê-lo, teve consciência de estar dando a mesma resposta que recebera e mais uma vez estremeceu com a comprovação de que o tempo não passava, como acabava de admitir, mas girava em círculo. Nem assim, porém, deu oportunidade à resignação. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

α. Abertura a esta investigação

as coisas têm vida própria, tudo é questão de despertar a sua alma. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

A Zona da Mata do Estado de Minas Gerais, que tem o município de Araponga ao norte, é uma das meso-regiões do estado de mais antiga colonização em função de sua proximidade com o litoral dos estados, tanto do Rio de Janeiro quanto do Espírito Santo. Além disso, faz fronteira com a Zona Metalúrgica de Minas Gerais, de onde se retirou, e ainda se extrai, grandes riquezas naturais e minerais para abastecer a expansão mercantil européia, desde aquele período que se convencionou chamar Ciclo do Ouro. Em função do relevo montanhoso, popularmente, a Zona da Mata mineira é conhecida como *mar de morros*. A Cordilheira da Mantiqueira configura toda a paisagem regional, atravessando-a de sul a norte, delimitando altiplanos e escarpas, meandros e planícies. Nos braços mais ao norte desse conjunto de Serras se criou, em 1996, a Unidade de Conservação Parque Estadual da Serra do Brigadeiro (PARQUE)¹.

¹ Ao nos referirmos ao Parque Estadual da Serra do Brigadeiro utilizaremos, predominantemente, o termo PARQUE quando tratar do aspecto institucional da Unidade de Conservação. Quando abordarmos as dimensões de relação, convívio e envolvimento cultural com a área de mata e de montanhas utilizaremos o termo *Serras*, que é o modo como as populações do entorno se referem. O PARQUE foi legalizado pelo Decreto Estadual 38319, de 29 de setembro de 1996, abrangendo *Serras* de nove municípios mineiros.

Depois de séculos de uma desenfreada disputa e dominação da expansão da concentração de terras em toda a região, principalmente através do cultivo de café nas terras altas, a economia regional praticamente se estagna em meados do século XX e passa, juntamente à extrema parcelização de terras, a sofrer a extração madeireira da mata nativa. Já nos finais dos anos de 1970, ocorre um duplo movimento que informa um outro processo de transformação social, por um lado a crescente preocupação com a preservação ambiental, por outro a articulação, em toda a região, do movimento sindical de trabalhadoras e trabalhadores rurais. Esse processo social variável fomenta um diferenciado diálogo com a tradição local que gera uma específica tessitura agroecológica ecopedagógica.

Esta tese é o resultado de pesquisas realizadas entre 2001 e 2005, quando dos estudos junto ao Programa de Pós-Graduação do CED/UFSC. A investigação ocupa-se da emergência da cultura Puri² no Norte da Zona da Mata de Minas Gerais, mais especificamente no município de Araponga, e, diante das poucas fontes documentais, marcou-se basicamente pelas fontes orais. Em seu modo de exposição está organizada em duas partes. A primeira parte, 'Pensamento tal qual sentido', contempla as perspectivas teórico-metodológicas que dão suporte à pesquisa. Já a segunda parte, 'Sentimento tal qual pensado', se divide em dois capítulos, a saber: o segundo 'Concepção popular de mundo' e o terceiro 'Fazeres e aprenderes étnico ambientais'. Portanto, podemos considerar a primeira parte praticamente como o primeiro capítulo, 'O silenciado se torna presente'. Esta retro-alimentação no processo evolutivo da

² Historicamente, podemos considerar os Puri uma etnia indígena nômade, complexamente organizada em pequenos grupos interparentais (MERCADANTE, 1990). Guerreiros *audazes*, habitam a Mata Atlântica existente no Brasil e eram temidos pelos grupos Tupi do litoral (PONTES, 1970; SCHETTIN, 1901; JOSÉ, 1982). Há duzentos anos, desde os inícios do século XIX, são considerados extintos, uma vez que se tornaram *pacificados trabalhadores rurais dispersos e integrados* (ANDRADE, 1998). Entretanto, os depoimentos colhidos corroboram a idéia de que, também há duzentos anos, migrou para aquela região de *Serras*, hoje Araponga, a ancestralidade de parte da população local.

argumentação foi uma forma que encontramos para conduzir o raciocínio no plano das interconexões complexas. O capítulo segundo busca tratar dos contextos mais gerais que informam a problemática do ressurgimento étnico nas *Serras* da Zona da Mata do estado de Minas Gerais. Por sua vez, o terceiro capítulo postula elementos específicos da etnicidade e da sustentabilidade em seu vir a ser local enquanto campo de possibilidades. Por fim, encontram-se apostos como anexos, transcrições integrais de entrevistas realizadas, que complementam e subsidiam este momento da tese.

No final do século XX a criação de uma Unidade de Conservação nas *Serras* próximas à divisa entre os estados brasileiros de Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo fomenta, no meio popular, o afloramento de uma identidade étnica, auto identificada como indígena. A considerar que na região muito pouco ou quase nada se falava da importância da cultura indígena Puri, perguntamo-nos a respeito do potencial educativo e da memória social que sustentaram essa cultura até que se reiniciasse seu afloramento e sua emergência. A considerar ainda que durante os últimos dez anos pudemos estreitar laços com essas pessoas que manifestam orgulho por essa ascendência indígena, passamos, de princípio, a reconhecer como dimensões diferenciais dessa formação social, no contexto regional mais amplo, por exemplo, *o riso fácil, uma maneira bem humorada de contar histórias e a disposição para a luta cotidiana e para caminhadas*, entre outras. Ao analisar o material coletado em campo, apontamentos e entrevistas, que após transcrição perfizeram mais de cento e cinquenta páginas, pudemos encontrar alguns eixos temáticos que nos facilitaram o aprofundamento do estudo. Assim, surgiram, primeiramente, as seguintes temáticas enquanto diferenciais entre as próprias comunidades rurais do município: resistência cultural, envolvimento ambiental e narrativas de histórias.

A problemática da resistência cultural, que mais adiante relacionaremos à formação social Puri em sua tensão entre a condição residual e a emergente, fica evidente quando, na região, as pessoas começam a valorizar aspectos antes minimizados pelas formas sociais dominantes, ou seja, diante da expansão do latifúndio, do desmatamento e das perspectivas da monocultura cafeeira, a formação social Puri manteve-se silenciada, mas, assim que a conjuntura possibilita a recuperação da identidade, ela retoma seu modo de vida e seu processo de manifestação.

As relações estabelecidas historicamente entre a sociedade, o Estado e as sociedades indígenas revezam-se entre a violência física e a simbólica, com a finalidade de ocupação das terras desses povos, seja na tentativa de extermínio, de evangelização ou de "integração". O Brasil aproxima-se das demais nações hispano-americanas em duas questões: de um lado, o esforço político, por parte dos governos, de promover a unificação linguística, política e cultural; de outro, a resistência histórica dos diversos grupos étnico-culturais e sociais a esse processo de homogeneização. Desse modo, no que diz respeito especialmente à educação, por omissão ou por intervenção mais direta, os governos latinoamericanos têm promovido uma educação para a "integração" dos povos indígenas (GRANDO, 2004).

Já a problemática do envolvimento ambiental, que entendemos como campo de vizinhança para a configuração da cultura popular, como retomaremos posteriormente, ressalta o compromisso de pertença com um território originário que, sistematicamente foi degradado pelas mesmas ações do latifúndio anteriormente descritas, mas que diante da proteção das florestas constitui uma nova sociobiodiversidade onde se sente, outra vez, possivelmente incluída. Por sua vez, a questão da narração de histórias sobreleva a problemática da liberdade indígena e camponesa, e tem haveres tanto com a manutenção de uma memória social que agora se resignifica, quanto com uma postura dialógica que garante alguma coesão de reconhecimento interno de identidade. Bem como o tipo de relação que se estabeleceu historicamente com a forma da colonização

através da pedagogia jesuítica. Esta pedagogia adotou a estratégia de construir analogias naturalísticas com bichos e plantas para doutrinar os indígenas na moral cristã.

De toda maneira, o que se configura na região estudada são relações entre sujeitos bastante diferentes, e mesmo reconhecendo não esgotar todos os tipos de agentes sociais, destacamos aqui os seguintes: a) os *atores sociais* efetivos da realidade em sua luta cotidiana de resistência às proposições que se põem apenas a serviço dos processos de concentração e acumulação, quer seja de terras, quer seja de capital. Esses desprivilegiados protagonistas das práticas socioculturais Puri não podem ser entendidos uniformemente, mas se unificam ao enfrentar a desigualdade social, a exploração do trabalho e o sistemático combate à sua cultura e saberes populares; b) os *atores sociais* das organizações não governamentais, que também não podem ser entendidos monoliticamente, mas que na atual conjuntura de reestruturação da sociedade capitalista ganham relevância através de uma lógica representacional, já que encontram legitimidade a partir dos trânsitos que possibilitam entre o estado e a base social, além de se constituírem como sujeitos que se articulam em redes de caráter local e global; c) os *agentes governamentais* que se instituem como formas de exercício do controle e procuram uma hegemonia hierarquizada através da subalternização ou subordinação dos outros componentes da relação. Não há que se supor que não haja contradições e diferenças entre esses últimos agentes, entretanto, acabam por unificar-se através do arcabouço jurídico-legal como imperativo categórico, do qual assumem a função reguladora.

Ao iniciar os estudos desta tese buscávamos autores que possibilitassem uma ampla discussão epistemológica imbricando as temáticas cultura e educação. Na obra de Raymond Williams construímos parte significativa da ancoragem de nosso conhecimento, uma vez que, em suas formulações, encontramos o cruzamento e a

integração, a partir de uma teoria da cultura, dessas áreas dos saberes. Williams nasceu em uma pequena aldeia rural no País de Gales, em 1921 e morreu em 1988. Filho de ferroviário, foi professor em Cambridge e, a partir de sua experiência como educador de adultos iniciou uma colaboração intensa na imprensa. Publicou vários livros de ensaios e crítica, aos quais denominava dramas, além de romances ambientados em sua terra natal. Foi um dos mais influentes pensadores e críticos da *nova esquerda* inglesa das últimas décadas. Uma noção chave abordada por Williams abriu as condições de análise daquela realidade sobre a qual nos ocupamos nesta investigação, vem a ser a idéia de **estrutura de sentimentos**, da qual nos apropriamos para o entendimento da emergência étnica Puri. “Estrutura de sentimento é o *sinhal dos tempos*. Ela é a ligação que há entre as alterações contidas no produto cultural a ponto de provocar modificações na sua tradição e na própria organização social” (ARAÚJO, 2002, p. 56). Tomemos, a seguir, uma argumentação do próprio Williams acerca do conceito de estrutura de sentimentos:

falamos de elementos característicos do impulso, contenção e tom; elementos especificamente afetivos da consciência e das relações, e não de sentimento em contraposição ao pensamento, mas de *pensamento tal como sentido* e de *sentimento tal como pensado*: a consciência prática de um tipo presente, numa continuidade viva e inter-relacionada. Estamos então definindo esses elementos como uma ‘estrutura’: como uma série, com relações internas específicas, ao mesmo tempo *engrenadas e em tensão*. Não obstante, estamos também definindo uma *experiência social* que está ainda ‘*em processo*’, com frequência ainda não reconhecida como social, mas como privada, idiossincrática, e mesmo isoladora, mas que na análise (e raramente de outro modo) tem suas características emergentes, relacionadoras e dominantes, e na verdade suas hierarquias específicas. Essas são, com frequência, mais reconhecíveis numa fase posterior, quando foram (como ocorre muitas vezes) formalizadas, classificadas e em muitos casos incorporadas às instituições e formações. Mas a essa altura o caso é diferente: uma nova estrutura de sentimento já terá começado a se formar, no verdadeiro presente social. (WILLIAMS, 1979a, p. 134 [*grifos nossos*]).

As características da estrutura de sentimentos quase só passam a ser reconhecíveis quando já classificadas e apropriadas pelas instituições, portanto, analisar os processos

das *formações sociais* possibilita o entendimento das estruturações específicas antes mesmo que se tornem *formas sociais* estabelecidas. Vejamos bem como o autor não aceita a dicotomia entre pensamento e sentimento, bem como especifica a continuidade temporal e espacialmente viva da experiência social que somente se revela como tal nos processos de análise, uma vez que os procedimentos dominantes tendem tanto ao desprezo dessa mesma experiência, quanto assumem mais a condição de ruptura entre tradições que a condição de *simultaneidade* que se processa intra e interculturalmente³.

Assim prossegue o autor:

Uma estrutura de sentimento é uma hipótese cultural, derivada na prática de tentativas de compreender uma geração ou período, e que deve sempre retornar, interativamente, a essa evidência. É a hipótese mais adequada à gama prática da evidência cultural: historicamente certa, mas ainda mais em nosso atual processo cultural. [...] Necessitamos, de um lado, reconhecer (e saudar) a especificidade desses elementos — sentimentos específicos, ritmos específicos — e ainda assim encontrar maneiras de reconhecer seus tipos específicos de sociabilidade, impedindo assim a extração da experiência social que só é concebível quando a própria experiência social já foi categoricamente (e na raiz, historicamente) reduzida. Estamos, portanto, não só interessados no restabelecimento do conteúdo social em seu sentido pleno, o de uma imediação generativa. A idéia de uma estrutura de sentimentos pode estar especificamente relacionada com a evidência de

³ Destacaremos aqui alguns sentidos da interculturalidade, a saber: “empregaremos o termo intercultural a partir do momento em que haja a preocupação pelos *obstáculos à comunicação* entre os portadores de culturas diferentes. O intercultural é um lugar de criatividade, permitindo passar da cultura como produto à cultura como processo” (CAMILLERI, 1992); e mais, “a nossa concepção rejeita, em absoluto, as perspectivas de homogeneização, que impõem aos grupos minoritários uma cultura dominante, ignorando a sua cultura de origem. Pressupõe o reconhecimento e respeito pela *diversidade cultural, considerada fonte de troca e enriquecimento mútuo*. É uma concepção de educação intercultural onde diferentes culturas são representadas, não pelos seus ‘adornos externos’, mas contextualizadas, situadas na sua história, de forma a *desmontar preconceitos*, a realçar o contributo sociocultural dos diferentes grupos, e provocar o diálogo entre a cultura da escola e as culturas da comunidade” (LEITE e PACHECO, 1992); e ainda, para a perspectiva intercultural “na maioria das vezes, as *relações entre sujeitos e entre culturas diferentes* são consideradas a partir de uma lógica binária que não permite compreender a complexidade dos agentes e das relações subentendidas em cada polo, nem a reciprocidade das inter-relações, nem a pluralidade e a variabilidade dos significados produzidos nestas relações. Entretanto, a complexidade da relação entre culturas, coloca em evidência a necessidade de se analisar a abordagem da existência de uma *fronteira cultural, uma borda deslizante e intervalar nas relações*, que aparece como um espaço de intervenção (tensão-negociação-tradução) e que introduz a reinvenção criativa da existência e da cultura, fundada num profundo desejo de solidariedade social: a busca do encontro.” (FLEURI e SOUZA, 2002, 336). Portanto, por interculturalidade entendemos os *processos contraditórios* que orientam os modos de ser das populações tradicionais em sua secular luta de resistência aos colonialismos. [grifos nossos].

formas e convenções que estão com frequência entre os primeiros indícios de que essa nova estrutura se está formando. (WILLIAMS, 1979a, p. 135 [*grifos nossos*]).

Em nosso caso, captamos a estrutura de sentimentos Puri nas Serras da Zona da Mata de Minas Gerais advinda de um geração, ou melhor dizendo, de uma quase-família extensiva que adota uma historicidade comum que permite recriar uma etnicidade em sua *imedição generativa*. Enfim,

as estruturas de sentimento podem ser definidas como experiências sociais em solução, distintas de outras formações sociais que foram precipitadas e existem de forma mais evidente e imediata. Essa solução específica não é nunca um mero fluxo. É uma formação estruturada que, por estar na margem mesma da disponibilidade, tem muitas das características de uma pré-formação, até que as articulações específicas são descobertas na prática material por vezes de formas relativamente isoladas, que só mais tarde são vistas como parte de uma geração (com frequência, de uma minoria) significativa, e que por sua vez, em muitos casos, tem ligação substancial com seus antecessores. É, assim, uma estrutura específica de elos particulares, ênfases e supressões particulares e, em suas formas mais reconhecíveis, de profundos pontos de partida e conclusões particulares" (WILLIAMS, 1979a, p. 136 [*grifos nossos*]).

Do estudo de Williams, conforme veremos na Figura 6 à página 66, procuramos nos apropriar ainda da noção geral de *Interrelação Dinâmica*, que compõe o sistema de significações, por definição, a própria cultura, e que, de maneira complexa, em nosso estudo, constitui as dimensões do *residual* e do *emergencial* no plano das interrelações dinâmicas gravitacionais ou horizontais, bem como constitui as dimensões dominantes e de reconfiguração de identidades, no plano polar, vertical ou hierárquico. E, também no plano mais de fundo, nos apropriamos da noção de *Processo Variável*, através da qual Williams estabelece o entendimento de cultura enquanto produto e processo, ou seja, constitui as conexões entre as dimensões da *formação social* e da *forma social* e, dessas

com as da *reflexividade* e da *organização*. Essas ideias, como dissemos, estão mais aprofundadas adiante.

A partir dessa abordagem encontramos estreitos pontos de contato com a obra de Boaventura Sousa Santos quando este busca os lugares de estruturação organizativa e da construção de uma globalização contra hegemônica. O Professor Boaventura Santos é pesquisador do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e desde o início das articulações que criaram o Fórum Social Mundial, em 2000, participa de seu Conselho Político. Dedicar boa parte de suas publicações a temáticas relativas ao processo de globalização hegemônica e contra-hegemônicas, bem como às relações norte e sul nesse contexto. Santos define como espaços estruturais o doméstico, o trabalho, a cidadania, o mercado, a comunidade e o mundial, e mais especificamente, vai definir a condição do dominante como uma estrutura social que é apenas uma “sedimentação provisória de cursos reiterados de ação bem sucedidos” (1995). Ademais, como veremos mais detidamente a frente, vincula essas definições a um confronto, segundo ele necessário, à forma da *compressão espaço temporal* da atual conjuntura mundial, através da formação de uma *dilatação do tempo presente* que possibilita *emergências ecológicas* autonomizando-se, assim, diante dos procedimentos monoculturais.

Um exemplo dessa tensão *produzida como ausente* pela dimensão dominante pode ser observado nos mapas de localização geográfica, apostos anteriormente. Certamente causa espécie observar o planisfério “invertido” sul. Até mesmo a construção das coordenadas digitalizadas encontram dificuldades, uma vez que já se naturalizou o norte como estando acima, portanto, até os programas informatizados não conseguem “ler” as localizações quando se coloca o sul na parte superior do planisfério. Entretanto, podemos considerar o planeta Terra, em sua condição esférica, flutuando no

cosmos, não havendo, a rigor, um acima e nem um abaixo. Além do mais, conforme se vê nos cantos inferiores do Planisfério à página viii, a desconstrução produzida pela cartografia tecnologicizada do século XX, de Peters, com relação à cartografia de Mercator, do século XXVII, autoriza outras possíveis reconstruções, tal como esta, do Planisfério Sul, e outras, como a ensinada nas escolas japonesas tendo o Japão e o Oceano Pacífico ao centro do mapeamento. Ademais, a exigência em nos situar em nossa especificidade, como orienta Paulo Freire, pede que invertamos, criticamente, a corrente dominante de explicação do mundo.

Portanto, a partir destas formulações foi possível re-pensar o próprio papel das teorias e re-valorizar as fontes orais em sua expressividade, e assim também re-pensar “os significados da linguagem, o trabalho da memória, a necessidade de construir uma concepção mais dinâmica e aberta de história e de conhecimento, enfim, uma nova forma de pensar a cultura” (MARCON, 2003, p. 15). Até o ingresso no doutoramento tinha tido a oportunidade de participar de três experiências de pesquisas contemplando a história oral, muito embora todas elas bastante limitadas, quer seja pelo caráter de iniciação científica, quer pelo de militância social que tiveram. Foram elas parte da investigação sobre o processo de Inovação Curricular das Escolas Infantis para a Zona Rural em Minas Gerais, ocorrida nos inícios dos anos de 1980 vinculada à Universidade Federal de Minas Gerais; sobre os indígenas Krenak da região Leste de Minas Gerais, em finais dos anos de 1970; e, no início dos anos de 1990, sobre a população quilombola do Barreirinho, atingida pela construção da barragem hidrelétrica de Joáima, no Nordeste mineiro.

Em campo, para este trabalho, tornou-se necessário definir continuamente focos específicos de escuta na direção do educativo, como dizem localmente: *primeiro a agricultura, em seguida a saúde e depois a educação*, bem como observar o potencial

educativo que atravessa os processos de reconhecimento de identidades ainda pouco explorados. Esse potencial intercultural encontra-se na capacidade de sustentar conflitos, de resistir a processos de subalternização e de persistir no horizonte futuro, mesmo em condições adversas, a chamada resiliência⁴. Afinal, indígenas e negros viveram, e ainda vivem, agora como trabalhadores rurais, acossados nestas fronteiras das *Serras*. Ao fazerem a travessia, ora para um lado, ora para o outro, reencontram uma liberdade continuamente combatida pelo império com guerra declarada. Essa liberdade seria a própria luta por reinventar e permanecer fiel às suas raízes e por se apropriar seletivamente daquilo que na dominação os pudessem tornar aceitos. Assim, se veio cunhando processos interculturais que dão o cimento da classe trabalhadora de Araponga.

Por sua feita, no título deste trabalho está compreendida a interrelação que constitui esta tese, em quatro percursos de significação que, muito embora distintos entre si, complementam-se: 'Cultura Puri e Educação Popular' em 'Araponga, Minas Gerais': 'duzentos anos de solidão' 'em defesa da vida e do meio ambiente'.

O primeiro segmento, nomeadamente 'cultura Puri e educação popular', aponta para a temática da participação popular no entorno do PARQUE, bem como da resistência cultural no contexto das *Serras*. Este nódulo, *participação e resistência*, reconfigura os processos de formação social da colonialidade local. Esta colonialidade carrega-se das características residuais que foram silenciadas pela dominação imperial

⁴ Etmologicamente a palavra resiliência vem do latim *resiliens*, que significa saltar para traz, voltar, ser impelido, recuar, encolher-se e romper. Em sua abordagem inglesa, *resilient*, remete ao índice de elasticidade e rápida capacidade de recuperação. Há dois raciocínios para o termo, a saber: "o primeiro se refere à habilidade de voltar rapidamente para o seu usual estado de saúde de espírito depois de passar por doenças, dificuldades etc; a segunda definição é a habilidade de uma substância retornar à sua forma original quando a pressão é removida: flexibilidade. Esta já nos remete ao conceito original de resiliência de materiais atribuída à física, que busca estudar até que ponto um material sofre impacto e não se deforma. Nestas definições encontramos que o termo se aplica tanto a materiais quanto a pessoas" (PINHEIRO, 2004).

dos séculos iniciais do processo de colonização e logo projetadas na modernidade ocidental como se fossem simplesmente inexistentes, mas que agora ressurgem. Estamos entendendo que nos costões das *Serras* do município mineiro de Araponga, encrustrados em grotões de difícil acesso, se temperou um tipo específico de ser *brasileir@*, uma diferença colonial que tem ficado, até esta altura, ausente sob a nomenclatura generalista de *caipira*, *roceir@*, *bugre* e *nativ@*. Enfim, buscamos atualizar a condição de *alter-nativ@* que o popular recria.

Já a enunciação 'em Araponga, Minas Gerais' propõe uma evidência à idéia das sucessivas reconfigurações locais do território concreto das *Serras* e do município, seja para o garimpo, para o carvoejamento, para o cultivo do café, para o ecoturismo etc. Além de apontar uma necessidade de constituir interculturalmente uma genealogia reflexiva sobre as minas coloniais do ciclo do ouro, império que encontrou nas mesmas *Serras* um limite geoestratégico. Ou seja, aquele território de *Serras*, desde o início da colonização no século XVI, foi ao mesmo tempo obstáculo à ocupação através dos aguerridos indígenas que não permitiram, por exemplo as entradas a partir da Capitania Hereditária de São Tomé, mas foi também possibilitador do escoamento do ouro extraído das minas para os portos do sul, uma vez que essas mesmas características indígenas foram utilizadas pela coroa portuguesa para se proibir o trânsito por aquela região, restando os caminhos 'naturais' para o Rio de Janeiro e São Paulo. Toda essa história local-global, agora se atualiza afetivamente e em profunda tensão, a partir da seleção de dimensões culturais e ambientais que reforçam a vivência Puri.

Por sua vez, a expressão de empréstimo metafórico 'duzentos anos de solidão' faz referência a uma saga migratória latinoamericana, região mundial mais ampla que

sulcia⁵ e situa o ponto a partir de onde provem e emerge esta análise; obviamente, essa mesma referência chama atenção à forma cultural da literatura e à formação social popular étnica e de migração, pedindo apoio ao romancista colombiano, ganhador do Prêmio Nobel de Literatura, Gabriel Garcia Marques através do drama épico 'Cem anos de solidão', do qual utilizamos algumas das citações em epígrafe para demonstrar um certo *parentesco* na configuração cultural da macro-região planetária; e, ainda situamos também a problemática da dilatação do tempo presente e da contração do tempo futuro, tratada por Santos (2003a) no contexto da globalização contra-hegemônica, demonstrando que duzentos anos de *ausências produzidas* não conseguiram apagar os supostos resíduos que um povo guarda como estruturas de sentimento, e que são passíveis de emergência em dadas circunstâncias. Portanto, a rigor, o termo solidão deveria ser substituído, no caso, para silenciamento e repressão continuadas.

Por fim, sob o termo 'em defesa da vida e do meio ambiente' está a referência tanto à vitória e o consequente empoderamento do movimento sindical de trabalhador@s rurais, propiciado pela criação do PARQUE, quanto à organização de uma campanha regional dos sindicatos de trabalhador@s rurais que buscou, em finais dos anos 1990, incrementar e entrelaçar as políticas públicas ambiental, agrária e agrícola, de educação e de saúde através de uma ampla articulação de movimentos sociais. Assim, a problemática ambiental em sua dimensão relacional recoloca a condição do *popular* como fundamento para o entendimento da cultura em processo

⁵ FREIRE, em Pedagogia da Esperança (1996) trabalha essa idéia de sulcar, que estamos adotando, como o indicativo da direção espaço-temporal adequada para o nosso bom entendimento e explicação do mundo. Isso, em contraposição ao sentido de nortear, comumente utilizado como a direção adequada a ser adotada para se avançar sobre os objetivos estabelecidos. Enfim, sulcar, assim como no Planisfério Sul, define a situação ontológica de onde provem esta tese.

através das articulações dos movimentos sociais locais, estaduais e nacionais, de promoção pública da agroecologia⁶ e da ecopedagogia⁷.

1. O silenciado se torna presença

alguma coisa aconteceu então no seu íntimo; alguma coisa misteriosa e definitiva que o desprende do tempo atual e o levou à deriva por uma inexplorada região de lembranças. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

Esta tese focaliza o tema da emergência étnica, melhor dizendo, do ressurgimento e manifestação das relações interétnicas no contexto dos movimentos sociais e sua imbricação com as políticas agrícolas, ambientais e educacionais. Mais

⁶ Agroecologia constitui o campo do conhecimentos que promove o "manejo ecológico dos recursos naturais, através de formas de ação social coletiva que apresentam alternativas à atual crise de Modernidade, mediante propostas de desenvolvimento participativo desde os âmbitos da produção e da circulação alternativa de seus produtos, pretendendo estabelecer formas de produção e de consumo que contribuam para encarar a crise ecológica e social e, deste modo, restaurar o curso alterado da coevolução social e ecológica. Sua estratégia tem uma natureza sistêmica, ao considerar a propriedade, a organização comunitária e o restante dos marcos de relação das sociedades rurais articulados em torno à dimensão local, onde se encontram os sistemas de conhecimento portadores do potencial endógeno e sociocultural. Tal diversidade é o ponto de partida de suas agriculturas alternativas, a partir das quais se pretende o desenho participativo de métodos de desenvolvimento endógeno para estabelecer dinâmicas de transformação em direção a sociedades sustentáveis" (GUZMÁN, 1989). Assim, entendemos por agroecologia uma ciência para a agricultura que procura aliar, igualitária e participativamente, o conhecimento de agricultores de cada região aos conhecimentos científicos para produzir alimentos utilizando poucos recursos externos, reconhecendo e respeitando os ambientes, os recursos naturais e as culturas locais. Para este momento podemos dizer que por agroecologia entendemos um *desenho ambiental* que ao produzir os meios de subsistência das pessoas e famílias das comunidades também conserva as potencialidades do ambiente (CAPRA, 2002).

⁷ Ecopedagogia, segundo Gutiérrez (1996), é um movimento que enfatiza a consciência planetária, uma racionalidade intuitiva, uma ética integral, uma congruência harmônica, um equilíbrio dinâmico e a promoção da vida. Neste sentido, o movimento ecopedagogia "não é uma pedagogia a mais, ao lado de outras pedagogias. Ela só tem sentido como projeto alternativo global onde a preocupação não está apenas na preservação da natureza (ecologia natural) ou no impacto das sociedades humanas sobre os ambientes naturais (ecologia social), mas num novo modelo de civilização sustentável do ponto de vista ecológico (ecologia integral) que implica uma mudança nas estruturas económicas, sociais e culturais. Ela está ligada, portanto, a um projeto utópico: mudar as relações humanas, sociais e ambientais" (GADOTTI, 1998, p. 7). Então, por ecopedagógico chamamos as perspectivas de sustentabilidade e as estratégias educativas que as comunidades educativas elaboram para as gerações mais novas.

especificamente analisa o atual processo variável da formação social no contexto das interrelações dinâmicas entre o residual e a reconfiguração da identidade cultural Puri no município de Araponga, ao norte da Zona da Mata de Minas Gerais, situado no entorno do PARQUE Estadual da Serra do Brigadeiro. Entretanto, “o historiador da cultura deve ter em mente que existem hierarquias de verdade, verdades parciais, transitórias, pessoais ou sociais, como uma espécie de verdades provisórias, aceitas e reconhecidas como tal em uma época dada” (PESAVENTO, 2003, p. 116). Essa densa interculturalidade histórica e contextual vem gerando implicações na criação de uma associação local que visa a implantação de uma Escola Básica Família Agrícola no mesmo município.

Sob essa dimensão intercultural, a formação social dos trabalhadores e das trabalhadoras rurais do município de Araponga, na Zona da Mata norte, em Minas Gerais, universo deste estudo, compreende, no limiar do terceiro milênio, a ambivalência de ser, ao mesmo tempo, ameríndio, afro-brasileiro e euro-descendente. A esse processo de etnicidade colonial estamos chamando identidade *ameríndiafricana*. Ou seja, a invisibilidade e o silenciamento seculares que sombreiam e delimitam a ausência produzida daquelas pessoas determinadas, daquele território específico, já não conseguem cobrir uma realidade e uma memória social que teimam em resistir à uniformidade cultural imposta pela dominação histórica colonial. Hoje, essa colonialidade paciente, perseverante e resiliente exige espaço para constituir uma outra realidade possível, um *inédito-viável* que se apresenta, enfim, uma diferença colonial. Ou seja, o território atualiza e agencia uma escuta poética popular que vimos conceituando através do complexo tecer local da agroecologia e da ecopedagogia.

Muito embora este trabalho esteja situado em travessias das fronteiras entre os campos de saberes, a cultura e educação populares daquele contexto territorial

específico é a área de conhecimento cuja ênfase alimenta este estudo. Sempre se soube que nas áreas de mata se dá o “território das sombras e das tonalidades sutis; a vegetação intrincada acolhe o olhar microscópico e só a audição vara os limites do verde” (FAUSTO, 2000, 60). Essa realidade ensombrecida da colonialidade popular destaca a dialogicidade e a reflexividade, temática caras à educação freireana, e delimita, na pesquisa, uma contínua preocupação com as pessoas, com os grupos, com suas relações e sociabilidades, bem como com suas reflexões com relação à alteridade e a respeito de si próprias.

As idéias de “cultura popular não como categoria fixa, mas como categoria relacional, ou seja, o que é excluído ou posto em oposição às formas consagradas dominantes” e de “cultura enquanto modo geral de vida que suporta uma rede de significações” (WILLAMS, 1979a; CEVASCO, 2003 e GEERTZ, 1978) delimitam o universo de entendimentos buscados da realidade examinada. O campo investigativo se compõe de uma intensa articulação sindical de trabalhadores e trabalhadoras rurais e de sua fina busca da regeneração agroecológica a partir do diálogo com tecnologias alternativas. E, dentro disso, as estratégias, ações e diretrizes da educação popular são a *praxis* que possibilita as explicações encontradas a respeito das subalternidades e constrangimentos históricos que criam a possibilidade de um nós inclusivo (VALLA, 1999) apesar de tanta repressão colonial e desprezos forçados. “A questão é, agora e teoricamente, a hipótese de um modo de formação social, explícito e reconhecível em seus tipos específicos, que se distingue de outras formações sociais pela sua articulação de presença” (WILLIAMS, 1979a, p.137), a bem da verdade, desde o início de minha participação na região, a problemática ambiental revelou-se, a mim, como imbricada à trama interétnica da ocupação colonial daquele território, a ameríndiafricanidade.

Em termos teórico e metodológico esta tese se inscreve no debate epistemológico contemporâneo da chamada dupla ruptura dos saberes, assim nomeada por, entre outros, Morin (1973) e Santos (2003). Por um lado, o primeiro debate a temática da dupla ruptura de um ponto de vista, se pudermos dizer assim sem cairmos em dicotomias irreduzíveis, mais interno às próprias ciências, isto é, foi o aprofundamento da própria especialização das ciências que produziu a necessidade de se re-ligar os campos dos saberes das ciências físico-químicas, das ciências da vida e das ciências sociais. Por outro lado, o segundo aborda o conceito de dupla ruptura também do ponto de vista da inteligibilidade social dos saberes, procedimento que evitaria o desperdício da experiência, delimitando a necessidade de diálogo e tradução constantes entre os conhecimentos das ciências ocidentais e dos outros campos civilizatórios.

Pessoalmente, fortes laços afetivos e estreitos vínculos familiares me unem ao Alto Rio Doce, na mesma Zona da Mata supra referida, já que meu pai ali nasceu e se criou e onde eu, em criança e adolescente, nos períodos de férias escolares corria pelos morros e riachos, pescava e nadava nas correntezas curuminhantes das volumosas águas do Rio Xopotó, e, bebia, na concha das mãos, das águas das nascentes do caudaloso Rio Doce. O Rio Doce recebe este nome ao colher a caudal de seu importante afluente, o Rio Casca, que nasce nas *Serras* do município de Araponga. A montante desse encontro de águas o Rio Doce chama-se Rio Piranga e antes, Rio Xopotó. Além disso, profissionalmente, há dez anos tomo parte das dinâmicas socioambientais que na região se processam. Isso porque assim o demandam minhas atividades docentes junto ao Departamento de Educação da Universidade Federal de Viçosa (DPE/UFV) e em cooperação universitária, vinculada a projetos de extensão e pesquisa, junto ao Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA-ZM), junto ao Pólo Regional Zona

da Mata da Federação dos Trabalhadores Rurais do Estado de Minas Gerais (FETAEMG) e junto a Redes Municipais, Estadual e Nacional Por uma Educação do Campo.

Por outro lado, carrego, também com relação à temática, vínculos estruturais em termos de formação pessoal e profissional. Para além dessa inserção docente acima referida, entre 1978 e 1984 participei ativamente do Grupo de Estudos da Questão Indígena (GREQUI) e da Regional Leste-nordeste do Conselho Indigenista Missionário ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CIMI/CNBB). Nesse período, em função das exigências dos trabalhos junto à base social, mobilizamo-nos no sentido de consolidar, através da promoção de Assembleias e da retomada de terras Indígenas, o movimento indigenista e indígena em Minas Gerais e no Brasil.

Esta investigação tomou forma nestes últimos quatro anos através dos estudos e discussões empreendidos durante doutoramento em Educação. Neste período pudemos proceder levantamentos documentais e bibliográficos, entre outras instituições, junto às Bibliotecas da Universidade Federal de Santa Catarina, da Universidade Federal de Minas Gerais, da Universidade Federal de Ouro Preto e do Museu Nacional na Universidade Federal do Rio de Janeiro, aos Arquivos Público de Minas Gerais e da Organização Não-Governamental Centro de Tecnologias Alternativas e junto às municipalidades de Araponga, de Campos dos Goitacazes, de Muriaé e de Mariana, esta, a primeira capital do Estado de Minas Gerais. Durante o terceiro ano de trabalho tivemos a oportunidade, através do Programa de Estágio de Doutorando no Exterior, de estabelecer vínculo com a Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade do Porto, sob supervisão do Professor Stephen Stoer. Este estágio ampliou a abrangência da pesquisa, uma vez que, entre outras atividades em Portugal, investigamos junto às Bibliotecas Nacional de Lisboa, Municipal da Cidade do Porto,

das Universidades do Porto e de Coimbra, e Norte e Sul, esta, vinculada ao Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia desta última universidade. Enfim, a institucionalidade da investigação, entendida aqui enquanto a construção do conhecimento, atravessa múltiplas escalas, questionamentos e enquadramentos interdisciplinares.

Nosso entendimento é o de que a reivindicação da identidade Puri se coloca como demarcação de uma diferença cultural: 1) como uma insatisfação colonial; 2) como um lugar imaginário de liberdade e de luta; 3) como amor pela terra; e, 4) interesse pelos alimentos e remédios do *mato*. E também, 5) enquanto agência, como um horizonte de futuro, hoje realizável através do resiliente empenho agroecológico em seu desenho ambiental local. Durante a pesquisa, ao falar dos Puri, o senhor Fizim Que Orienta⁸, trabalhador rural do município de Araponga, se animou e agradeceu reiteradas vezes por este estudo sobre *essa raça de gente*. Além do mais, manifestou interesse em visitar locais distantes dos quais se tem indícios da manifestação da identidade Puri, e apontou a necessidade, no município de Araponga, de pesquisar junto a pessoas das comunidades “que sabem bem a história”.

⁸ Por uma questão de ética na pesquisa, duvidei entre omitir ou explicitar os nomes dos sujeitos pesquisando e de suas comunidades. Este cuidado importa até mesmo porque há, de minha parte, um certo temor que a situação local ainda possa criar constrangimentos. Em determinadas comunidades ainda percebe-se a permanência de traumas, tanto os do atual processo quanto dos processos passados. Muito embora, o andamento dos trabalhos indique, ainda que pendularmente, o vigor com que as próprias pessoas vêm assumindo suas expressões étnicas publicamente, decidi por omitir o nome verdadeiro das pessoas-fontes desta pesquisa em função de preservá-las, uma vez que a região ainda é um território de fronteira, portanto, passível de retaliações de degradação do humano (MARTINS, 1998). Decido assim, referir a todas as pessoas das comunidades pelo nome de **Senhor Fizim**, quando do sexo masculino, e pelo nome de **Dona Lilia**, às pessoas do gênero feminino. Com isso, também reforço a vinculação comunitária à etnicidade Puri, uma vez que tanto o Senhor. Fizim quanto Dona Lilia, filho e mãe, falecid@s na década de 1990, sempre defenderam esta raiz genética e amorosa. O Senhor Fizim chegou a ser escolhido representante dos povos indígenas no contexto do IX Encontro Interclesial das Comunidades de Base da Igreja Católica. Entretanto, para assumir a *complexidade do social*, como abaixo alerta Marcon (2003), indiquei, enquanto ‘sobrenome’, um atributo a cada informante. Bem como indiquei a comunidade de procedência da pessoas, assim, contemplo tanto as dimensões da individualidade, quanto as da etnicidade, da territorialidade e ainda as de gênero.

Os historiadores que pensam a história oral na perspectiva da identidade coletiva ou da memória coletiva têm dificuldades em trabalhar com as tensões entre os grupos sociais e os sujeitos individuais. A falta de um mínimo de distanciamento metodológico entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa pode homogeneizar as falas em nome de uma pseudo-identidade coletiva, escamoteando as tensões e os conflitos subjacentes às falas. Aprofundar os conflitos e as tensões não significa desqualificar os grupos sociais, mesmo os que vivem à margem dos processos socioeconômicos e políticos, mas trabalhar a complexidade do social. (MARCON, 2003, p. 35)

De toda forma, quem suleou, definitiva e consistentemente a *arquitetônica*, como diria Kant acerca do *constructo* ideativo, desta tese foi a delicada, densa e tensa coleta de informações no campo. Nesse mesmo período ocorreram sete viagens ao município e à região, com durações variadas entre cinco e vinte dias, nas quais acompanhamos, por dez dias, em regime de vivência em imersão e observação participante, a vida da família de uma liderança sindical, do já referido Senhor Fizim Que Orienta. Entrevistamos, a partir de roteiro semi estruturado e de conversas livres, duas dezenas de trabalhadores e trabalhadoras rurais, individualmente e coletivamente, além de outras tantas esparsas conversas informais. Em termos de abordagem metodológica muito nos valem da experiência desenvolvida junto ao Projeto de Extensão 'Roda de Histórias' que a professora Gilka GIRARDELO, deste CED/UFSC, coordena. O Projeto de Extensão Roda de Histórias consiste em manter aberta, através de alguns dispositivos pedagógicos e dialógicos, uma roda livre onde as pessoas participantes possam exercer sua expressão própria. E, de nossa parte, durante os trabalhos de pesquisa de campo, quando em visita familiar ou em outra situação coletiva, uma dinâmica que se instituiu para que as informações pudessem emergir foi a configuração de uma "roda de histórias". Circundado por um clima de narrativas, onde cada pessoa participante estava livre para narrar uma lembrança ou uma fabulação, foi possibilitado a mim, pesquisador, adotar uma postura de escuta e, quando me era

solicitado, fazia a mediação para que outra narrativa se fizesse ouvir. Considerando que quase sempre chegava conduzido aos locais das conversas, eram meus acompanhantes que introduziam o assunto e a temática, deixando-me confortável para entrar no fio das narrativas.

Demoradamente visitamos oito famílias, de quatro comunidades rurais⁹ do município de Araponga, que manifestam vínculos étnicos Puri e pudemos gravar e regravar entrevistas com dois sindicalistas locais; e, a pedido de um desses sindicalistas, constituiu-se uma 'roda de conversas' com um grupo de jovens. Ademais, encaminhamos questionários a entidades e organizações que atuam no PARQUE e entorno, tendo recebido retorno pouco significativo, mais uma vez revelando os problemas do silenciamento e da invisibilidade étnicas¹⁰. Além disso, nestes quatro anos, participamos de atividades desenvolvidas por Organizações Não-Governamentais na região. No município de Araponga acompanhamos, no terreno, a construção de uma Educação do Campo através de algumas atividades, fossem reuniões, mutirões ou preparação de festas, vinculadas à atual criação da Escola Família Agrícola Puri; à dinâmica de atuação do Sindicato de Trabalhadores Rurais; à Educação Ambiental promovida pelo Movimento Ecopedagogia da Universidade Federal de Viçosa com crianças de Escolas Municipais do entorno das *Serras*; e, ao processo de elaboração participativa do Plano de Desenvolvimento Municipal Sustentável. Muito ficou por ser

⁹ As comunidades rurais onde ocorreram visitas a famílias foram as de Manjas, Praia D'Anta, São Joaquim e Santa Cruz, isso porque nessas comunidades se explicitou, em medidas diferenciadas, a vinculação da cultura Puri, muito embora possamos inferir um crescente envolvimento, nas comunidades rurais, com a temática cultural ameríndiafricana Puri.

¹⁰ Muito embora possamos colocar em dúvida a adequação do instrumento "questionário", tanto por sua fricção de suposta objetividade, quanto pela difícil tensão entre as culturas oral e escrita, principalmente no meio popular brasileiro, cremos que a reduzida resposta ao questionário mais se deveu à ignorância e ou desconhecimento quanto à problemática intercultural local. Até mesmo porque foram agentes governamentais e atores não-governamentais quem deixaram de responder.

feito, no entanto, estamos convencidos de que esta investigação deixará, ao menos, algumas portas abertas para novas pesquisas e enfrentamentos da realidade.

De toda maneira, mantivemo-nos diante de uma encruzilhada, a saber: não dar paz aos silêncios e interrogá-los agudamente. Ao mesmo tempo, somente sua paz é que pode comunicar sua inteireza. Foi recorrente e veio se tornando significativo, durante todo o trabalho de campo, ouvir uma sequência temática de abordagem da realidade pelas próprias pessoas, a saber: o primeiro tema foi sempre o da *violência*, em seguida derivava para *fabulações acerca da esperteza animal e das forças da natureza*, e só então, se passava a relatar os planos do *envolvimento da vida cotidiana*. Essa estruturação converteu-se em uma chave de leitura das estruturas de sentimento em vigor na região. Nosso entendimento dessa sequência, violência, fabulações e envolvimento, quase que necessária, durante as conversas deve-se a uma formação de estruturas de sentimentos coloniais, a saber: no primeiro momento demonstra-se a resistência ao diferente, caracterizando tanto o movimento de proteção endógena do coletivo quanto aquele de manter distância e até mesmo repelir, através da atemorização, a quem chega; em seguida, as fabulações naturalísticas, fazem parte de um movimento de resiliência, uma vez que revela uma espécie de aceitação das regras coloniais, já que essas narrativas são elementos estruturantes da pedagogia jesuítica inaciana de adaptação dos ensinamentos bíblicos e da moral ocidental aos indígenas, conforme já dito; e, por fim, a revelação do plano cotidiano, quando então se pode expressar, através da confiança, tanto as precariedades impingidas pela sociedade, quanto os sonhos de futuro que orientam a luta pela liberdade. Aqui, nos entre-lugares discursivos e nas mediações constitutivas de contextos relacionais, é que se forja a tensão da investigação do campo e do popular.

Momentos preciosos ocorreram quando se relaxavam as censuras, é como se se constituísse um outro diálogo e se podia, então, descrever e analisar os encontros em busca do entendimento do esquecido. O recalcado na cultura parece o gato escaldado, permanece sempre encolhido, e mesmo assim não podemos assumir a jornada objetivada apenas no outro, é necessário o cuidado para conseguir casar e ou aproximar as dimensões subjetiva e objetiva:

a cultura vai emergindo assim como o rico manancial de sentidos e enlances analíticos em que se desdobra a contribuição de Williams: espaço e instância de dominação; esfera de realização da hegemonia e do poder de classe; modo (objetivo e subjetivo) de vida, esse último enfoque valendo como reconhecimento da experiência vivida, das representações, das emoções, em suma, da dimensão subjetiva da prática individual e social. Nessa acepção de cultura como produto e produção de um modo de vida determinado, chega-se ao cerne de sua contribuição teórica e analítica (MICELI, In: CEVASCO; 2001, p.13).

Entretanto, generalizadamente do ponto de vista das instituições, o entendimento regional do processo de reconhecimento das identidades está subordinado às identidades da modernidade, ou seja, às matrizes nacionais, de classe, fundiárias e ou ambientais. Retornaremos a este ponto, mas, de partida, consideramos essas concepções reducionistas. É como se o rastro ameríndiafricano¹¹ da colonialidade local ainda não possa ser lido, ou interpretado em sua inteireza, em seu percurso de dores, de segredos e de silenciamentos. Ou apenas se desconhecem e ou se desprezam as diferenças culturais formadoras da população e dos ambientes locais, naturalizando-as, ou se folcloriza

¹¹ Além do significado de pegadas, de trilhas por onde se lançam sementes de frutos comidos durante a caminhada e ou outras marcas deixadas durante uma jornada, portanto rastro físico, ao qual as populações perseguidas encontram estratégias variados de apagar ou desviar a atenção do perseguidor, tomo aqui, também, o sentido derridiano de rastro, ou seja, um traço cultural que delimita a persistência de algo que não se consegue calar apesar de forte repressão. Seguindo esse rastro, encontramos na região das Serras da Zona da Mata mineira características auto-identificadas como indígenas, e, muito embora o movimento pastoral da Igreja Católica, a partir dos anos de 1980, denomine de afro-ameríndia as origens populares brasileiras, preferimos aqui inverter, em consonância com Darci Ribeiro (1995), essa nomenclatura para ameríndiafricanidade em função das especificidades locais.

romanticamente num passado remoto e já morto por aculturação, integração e ou assimilação, isto é, apenas memorialismo. A esse conjunto de procedimentos Santos chama *razão indolente*¹². Quando muito, os traços fundamentais das formações sociais na região são compreendidos como determinados apenas pela forma estabelecida da ação organizativa cristã e sindical que se desenvolveu naquela região a partir da década de 1970. Muito embora essa rede colonial ameríndiafricana seja relevante educacional, sociológica e antropológicamente para a problemática ambiental local, pouquíssima escuta e cuidado se tem dedicado à etnicidade e interetnicidade viva que ali se inscreve.

Em Setembro de 1996 o governo do Estado de Minas Gerais decreta a criação, após praticamente vinte anos de abandono governamental na região, do PARQUE Estadual da Serra do Brigadeiro abrangendo *Serras* do maciço rochoso que abrange o município de Araponga, bem como de mais oito outros municípios vizinhos. A culminação desse processo de criação foi calçada por larga, e ao mesmo tempo profunda, participação da coletividade local. Essa participação social deu-se como tensão, depois tradução e aí sim, como negociação, conforme as definições de educação intercultural à nota de número 3 à página 21, entre vários e diferentes sujeitos, autores,

¹² A **razão indolente** subjaz a consolidação do estado liberal, as revoluções industriais, o desenvolvimento capitalista, o colonialismo e o imperialismo. A indolência da razão ocorre em quatro formas diferentes: 1. a **razão impotente**, aquela que não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela própria; 2. a **razão arrogante**, que não sente necessidade de exercer-se porque se imagina incondicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar a sua própria liberdade; 3. a **razão metonímica**, que se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima; e, 4. a **razão proléptica**, que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que já sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente. Na razão impotente enfatiza-se o determinismo e o realismo; na razão arrogante o livre arbítrio e o construtivismo; na razão metonímica a parte é tomada pelo todo; e na razão proléptica, o domínio do futuro se dá sob a forma do planejamento da história e do domínio da natureza. A indolência da razão manifesta-se, entre outras formas, no modo como resiste a mudanças das rotinas, e como transforma interesses hegemônicos em conhecimentos verdadeiros. A razão metonímica é obcecada pela idéia da totalidade sob a forma da ordem, as possíveis variações do movimento das partes não afetam o todo e são vistas como particularidades, ao contrário, o todo é menos e não mais do que o conjunto das partes. Na verdade, o todo é uma das partes transformadas em termo de referência para as demais (SANTOS, 2003, pp. 737-739).

atores e agentes, provocando, ao menos no segmento popular, um crescimento de sua auto-estima e de seu orgulho de ser.

Vou dizer que teve impacto positivo, no sentido de negociação. Ele teve porque, até então, ninguém acreditava que a gente poderia negociar, inclusive com o Estado. Não foi só com prefeitura, conseguimos fazer negociação com o Estado. Não foi simples, não foi fácil, muita angústia mesmo. A gente achava quase impossível. Um negócio desses foi um impacto mais positivo, no sentido de ver que gente, tudo é gente mesmo, não existe essa tamanha distância. E que também há compreensão, quando a coisa tem clareza e firmeza há compreensão sim. Com qualquer poder é possível se negociar.¹³

Isso significa que essa formação social viu crescer a valência do poder próprio, uma vez que, apesar do caráter restritivo do conceito de Unidade de Conservação em pauta, um PARQUE, por definição *de uso indireto*, não houve desapropriações de famílias de pequenos agricultores familiares. Essa não desapropriação foi a bandeira social erguida pelo movimento de trabalhador@s rurais¹⁴ que desembocou em uma inovadora metodologia de delimitação do PARQUE. Esse processo de criação do PARQUE Estadual da Serrado Brigadeiro vem sendo hoje ser considerado como um dos mais efetivamente participativos de todo o Brasil. Esse orgulho popular desemboca também na intervenção nas Políticas Públicas¹⁵ através da promoção de uma grande

¹³ [Informação verbal] Conversa com o Senhor Fizim Que Milita, em 2001.

¹⁴ Como já se observou, reforçamos a adoção da forma gráfica ARROBA — @ — por AZIBEIRO (2002), optamos por também utilizar o grafema @ enquanto referência a categorias comuns de dois gêneros. Com isso, reafirmamos o caráter da parcela masculina enquanto pseudo-universal, denunciando, assim um possível androcentrismo que denotaria não apenas uma questão de linguagem, mas também, uma concepção epistemológica e uma visão de mundo. Ou seja, adotaremos o símbolo @ como indicativo da *tensão* do que é comum de dois gêneros. Solicitamos a paciência das leitor@s deste estudo, mas optamos por essa configuração em função de chamar a atenção da predominância que o masculino exerce em nossa linguagem, o que pode esconder uma postura socialmente discriminatória ou um mero universalismo abstrato.

¹⁵ “Políticas públicas são os conjuntos de ações resultantes do processo de institucionalização de demandas coletivas, constituído pela interação estado-sociedade. Nessa perspectiva, o Estado é percebido como um sistema em permanente fluxo, internamente diferenciado, sobre o qual repercutem, também diferencialmente, demandas e contradições da sociedade civil.” (DORNELES apud KOLLING, 1999, 57).

mobilização em defesa da vida e do meio ambiente, centrada na temática da saúde alternativa, do combate ao uso de agrotóxicos, da educação ambiental e da promoção pública da agroecologia.

Surgiu, então, a emergência do inesperado, daquilo que nem era considerado meramente um *resto* de uma cultura já morta. Na realidade, as *Serras*, ao virarem PARQUE, geraram uma relação significativa que rearticulou outras e se rearticulou com outras. Ou seja, a conversão das *Serras* em PARQUE fortaleceu a inversão de uma lógica histórica e alargou possibilidades alternativas contra-hegemônicas insuspeitadas. Muito embora outras dimensões da inteligibilidade gerada sejam tão ou mais importantes, especificamos, por exemplo: ser Puri facilita a retomada de uma relação arcaica com a natureza, o que fortalece a tessitura agroecológica. Ser Puri manifesta, mais uma vez, a resistência de uma etnia de agricultor@s familiares diante de novo susto de desagregação social com a possível desapropriação de terras.

A Escola Família Agrícola de Araponga, recentemente denominada EFA Puri, com previsão para entrar brevemente em funcionamento institucional, é outra configuração que recebe apoio desse impacto de confiança e auto-valorização. Neste momento se realizam as negociações com as Secretaria Municipal e Estadual de Educação, a elaboração do Projeto Político Pedagógico, a construção da infraestrutura necessária e o *trabalho de base*, etapas fundamentais para sua gestão, segundo a Pedagogia da Alternância. Essa pedagogia, surgida no meio rural francês nos anos de 1930, está baseada nas alternâncias educativas que compreende os tempos escola e os tempos comunidade intercalados, estrutural e integralmente, no processo formativo (SILVA, 2004). Tudo isso mediado por dispositivos de diferenciação pedagógica e ou por contextos integradores dos saberes. O Senhor Fizim Que Educa, trabalhador rural, sindicalista e participante da Associação gestora da Escola, assim se refere à EFA Puri:

Eu penso numa época nessa direção, não é simplesmente criar liderança, não estou com essa preocupação de uma escola que crie liderança, mas que ela tenha raízes e que solte rama para tudo quanto é lado. Não são só aqueles que vão ficar lá, mas que ela tenha capacidade de *irradiar esperança* para essa juventude que vem aí¹⁶.

Nesse complexo *tecer juntos* que se vem tramando nas cercanias das *Serras* uma aposta está se aprofundando com a criação da EFA Puri em propriedade coletiva d@s própr@s trabalhador@s rurais. Uma aposta de que às gerações futuras se delegará um mundo com maiores alternativas e de que o futuro ressignifica o passado através de uma ecopedagogia inserida no ambiente cotidiano. Em suma, nosso entendimento é o de que a implantação do sistema regenerativo da agroecologia, à medida em que lida com a revalorização de saberes e fazeres populares, cria condições objetivas para emergências de diferenças culturais.

1.1. Irradiar esperança: os sujeitos da jornada

cantava as notícias com a sua velha voz desencordada enquanto marcava o compasso com os seus grandes pés andarilhos gretados pelo salitre. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

A partir das conquistas de redemocratização no Brasil organizações de trabalhador@s rurais articulam-se explicitando interesses de classes e buscam princípios ecopedagógicos e experimentos agroecológicos que reforcem um modelo de desenvolvimento alternativo, de combate ao capitalismo com suas mazelas e de

¹⁶ Entrevista concedida a Willer Barbosa em 2002.

superação da condição de empobrecimento a que se vêm submetidos. "O mundo do trabalho está constrangido, de um lado pelo desemprego estrutural e, de outro, pela precarização do trabalho" (VALLA, 1998). Toda essa dinâmica encontra ressonância em variados níveis da sociedade, por exemplo: o capital internacional se faz presente nas ações locais, por vezes desestruturando o mercado regional, por outras estimulando a integração agrícola através da monocultura, ou reforçando o receituário de agrotóxicos, ou seja, as empresas transnacionais — em número cada vez menor, em virtude de fusões e incorporações, seja monopólio ou oligopólio — passam a impor seus interesses em todos os cantos do planeta e percebe-se que os sacrifícios impostos à maioria das populações que vive apenas do seu trabalho não têm contrapartida compatível com as necessidades das populações e com a garantia cidadã da melhoria da renda e bem-estar.

Do ponto de vista das determinações locais temos que trabalhador@s rurais vêm constituindo novas possibilidades de saber, de ser e de poder no contexto da Zona da Mata de Minas Gerais. Entretanto, essa mesma estratégia de intervenção é, às vezes, interpretada com animosidade e compreendida apenas como a manifestação de um desejo hegemônico de subjugar o outro, configurando um conflito. Assim, por exemplo, parte do corpo técnico que carrega a preocupação quase exclusiva, com os limites e a coesão interna da área limitada, compreendem a população da fronteira do PARQUE como seus *confrontantes* e não como vizinhos que cuidam das *Serras*. Agem como se a quase extinção de mata nativa primária das Serras não tivesse sido obra da empresa multinacional siderúrgica Belgo-Mineira, e sim, como se a população tradicional local fosse a principal responsável pela depredação das matas, ignorando e ou desprezando, voluntária ou ideologicamente, a contraditória realidade histórica dos fluxos migratórios que empurraram aquela população para que ali se instalasse e habitasse. Assim como,

desconhecem a implantação do sistema de regeneração ambiental e o intenso trabalho de consolidação de uma sociedade sustentável baseada na pequena produção agrícola familiar gestado, agroecologicamente, pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR), pelo Centro de Tecnologias Alternativas (CTA-ZM) e seus parceiros.

Essa capacidade, em processo, de intervenção nas políticas públicas recebeu, de acordo referência anterior e de acordo também com depoimentos dos próprios sindicalistas, um significativo aporte durante o tenso processo de criação do PARQUE na região, que desde finais dos anos 1970 ameaçava expulsar muitas famílias das proximidades das *Serras*, mas que se reverteu em um processo participativo que conduziu à criação do PARQUE em 1996 sem que houvesse desapropriação de pequenos produtores rurais, como já dito, uma plataforma do sindicalismo local de trabalhador@s rurais. Prevê-se a elaboração do Plano de Manejo para efetiva implementação do referido PARQUE, para o qual está constituído um Conselho Gestor com participação popular. Essa articulação consolidou-se em Agosto de 2000, no 'Simpósio Contribuições para a elaboração do Plano de Manejo Integrado e Participativo do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro e Entorno'. Foram necessários toda uma série de mediações estratégicas de articulação entre entidades sindicais, organizações não-governamentais, governamentais e universidades para que se pudesse debater democraticamente as perspectivas preservacionistas e conservacionistas¹⁷, bem como suas implicações regionais e planetárias. E, tudo isso apenas para que trabalhador@s rurais se fizessem ouvir.

Nas comunidades rurais vizinhas às *Serras* do município de Araponga, desde os anos 1980, agricultores e agricultoras familiares vêm se articulando e se organizando

¹⁷ DIEGUES (2000) discute longamente essas duas concepções criticando o preservacionismo com seu mito moderno da *natureza intocada*. Por outro lado, as idéias do desenho ambiental da regeneração agroecológica articulam os saberes da tradição com a tecnologia de ponta recriando a possibilidade da convivência entre cultura e natureza.

através das Comunidades Eclesiais de Base, do STR, do Partido dos Trabalhadores, da Organização Não-Governamental Centro de Tecnologias Alternativas, da Comunidade Educativa Popular Agrícola, da Associação Mineira de Escolas Família Agrícola e da Associação de Pequenos Produtores Rurais, entre outras. Essas organizações populares, que em determinados momentos e ou situações são 'siamesas' assumem múltiplas, fluidas e sobrepostas identidades e papéis sociais, interagem entre si e com outras instâncias da sociedade na perspectiva de negociar e implementar um Plano de Desenvolvimento Local Sustentável enquanto uma Política Pública com ênfase na educação do campo. Em finais do ano de 2001, o município de Araponga decretou, em Lei, o referido plano.

O que a gente percebe, pelas pessoas, é se auto-valorizar, se valorizar a si mesmo, a gente percebe muito. Eu acho que isso é uma coisa de quando você pensa no índio, você traz aquela vontade de querer caminhar com as próprias pernas. A gente identifica quando as pessoas vêm dos indígenas, dessas pessoas a gente percebe que eles foram um pessoal muito herói. De que jeitos vieram? Ninguém explica de que jeito chegaram aqui, mas são umas pessoas que, naquele tempo, conseguiam se sustentar com a própria inteligência deles, com o próprio trabalho deles. Quero dizer, uma coisa um pouco independente de poderes que estão aí, acho que é o um povo mais livre, mais liberto. Tem muitas pessoas que se identificam com a gente, pensando desse jeito. Outros não. Outros acham que tudo tem que ser o governo que tem que fazer. E que por si ele não é capaz de criar nada. Não é tão fácil assim não, mas tem muitas pessoas que se identificam, só que estão espalhadas, por todo pé de *Serra*, em todo canto tem. E quando conversamos percebemos isso.¹⁸

Nosso entendimento é o de que, enquanto um campo de intervenções, a cultura e educação populares compõe, com uma estrutura de sentimentos e com uma resistência cultural históricas, uma formação social residual que permite, quando aflorada, uma forte apreensão da realidade e envolve a capacidade de fazer valer, a partir do local,

¹⁸ Entrevista concedida, pelo Senhor Fizim Que Orienta, a Willer Barbosa em Julho de 2002.

suas próprias práticas e interesses sociais, culturais, políticos e econômicos. Isso recoloca, na atualidade, a necessidade de refazermos as críticas às formas e às bases de sustentação da sociedade capitalista, como condição necessária para apreender seus elementos mais gerais, e, através das particularidades da formação social concreta dos grupos e classes sociais gerar um contra-fluxo de elaboração de práticas e propostas de transformação. Exige, portanto, que se reproblemатize, esta conjuntura mundial atual que:

abriu o caminho para a despolitização das relações Norte/Sul, ou seja, para a idéia de que as hierarquias do sistema mundial não estão sujeitas a controle político e, pelo contrário, são produto dos imperativos da economia global. [...] um efeito da descontextualização operada pelo conhecimento-receita foi a ocultação, marginalização ou descredibilização, não só de toda a realidade social insusceptível de ser captada pelos estreitos parâmetros desse conhecimento e, por isso, considerada irrelevante, como de todos os outros conhecimentos produzidos localmente a respeito dela. A epistemologia da cegueira, própria da ciência moderna, manifestou-se assim sob uma forma particularmente virulenta de arrogância cognitiva (SANTOS, 2003, p. 47).

Enfim, o processo da etnicidade Puri no município de Araponga vem sendo, desde sempre, um processo formativo, com um presente específico e que agora recupera seu orgulho de ser. “Em diferentes momentos da história, e de modos significativamente diferentes, a realidade e mesmo o primado de processos [.] foram vigorosamente afirmadas e reclamadas, como na prática são vividas todo o tempo” (WILLIAMS, 1979a, p.131). Ali naquele território, o processo variável da formação social étnica Puri articula, de maneira complexa, as totalidades relacionais cultura e educação populares com estrutura de sentimentos e com resistência cultural, conforme a FIGURA 1 abaixo.

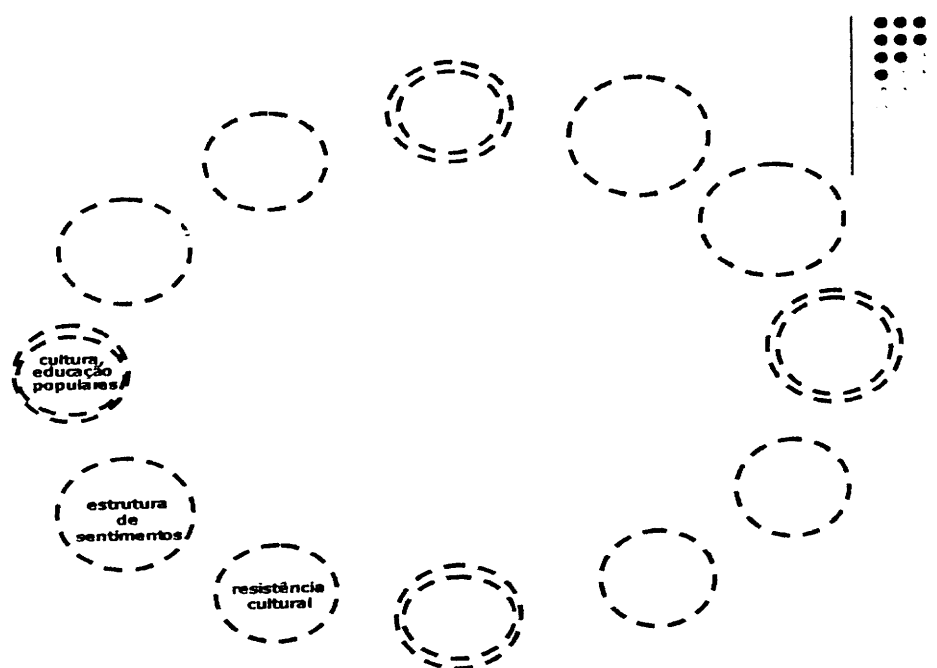


FIGURA 1. Em sentido anti-horário, o Processo Variável da Formação Social Puri.

Como “na maioria das descrições e análises, cultura e sociedade são expressas num passado habitual. A mais forte barreira ao reconhecimento da atividade cultural humana é essa transformação imediata e regular da experiência em produtos acabados” (WILLIAMS, 1979a, p. 130). Afinal, se o social é sempre um mesmo passado habitual, e porque não dizer naturalizado, “no sentido de que é sempre formado, temos, na verdade de encontrar outros termos para a experiência inegável do presente” (idem), e assim se reconfigura o processo variável da formação social no convívio das *Serras* daquela região.

Portanto, para encontrarmos a formação social que se estrutura e se reestrutura nas comunidades daquele território perguntamos continuamente, ao grupo de

agricultor@s familiares que se identifica enraizado, ou poderíamos dizer, rizomatizado, na etnia Puri, dada como extinta há mais de dois séculos, por seu processo variável de memória social. Além disso, permanentemente procuramos pelos processos históricos de discriminação porque se constituíram nos sujeitos que hoje revalorizam seus processos de estruturação dos sentimentos e de resistência cultural. Isso porque, desde que se organizaram enquanto movimento social, há cerca de 30 anos, primeiro em Comunidades Eclesiais de Base, em seguida, em Sindicatos de Trabalhadores Rurais e Organizações Não-Governamentais vêm demandando por Políticas Públicas e (des) envolvendo ações exitosas no campo da agricultura, da conservação ambiental e da educação popular, ao que vem se podendo chamar de agroecologia e ou ecopedagogia. Esse nódulo complexo de uma formação social residual, que entrecruza a partir da organização popular, a melhoria de vida através da ampliação e diversificação produtiva, com a noção de pertença planetária vinculada às ações locais, e com um processo educativo que reorienta um futuro possível — características dos novos movimentos sociais — merece ser foco de uma reflexão no campo da cultura popular.

É um pouco difícil a gente entrar dentro do sentimento de cada um. Só que o que a gente acha é que a resistência, e eu pessoalmente acho que os índios no geral (e eu, como descendente dos Puri acho) tiveram uma resistência muito grande. E a primeira que a gente vê na história é que não aceitou ser mandado pelo senhor, é uma pessoa que quer. Que quer eu sei, eu sinto isso, para mim não tem paixão por quem ganha muito dinheiro como empregado não, o que importa é a liberdade, a liberdade! A gente consegue perceber que onde a gente tem passado e conversa, da pessoa que está querendo libertar se descobre o sangue do índio. Hoje, do nosso pessoal que comprou a terra junto, se alguém é muito falado, logo descobrimos que também somos parentes, na verdade, também são da descendência. Então, também têm um sangue de índio.¹⁹

¹⁹ Entrevista concedida, por Dona Lília Que Lidera, a Willer Barbosa em Julho de 2002.

Então, uma estrutura de sentimentos que articula os Puri de Araponga se nomeia resistência, e, internamente a ela sobressai a problemática da violência. Ainda que essa problemática esteja intimamente ligada à questão agrária do acesso e permanência na terra, a violência perpetrada desde os tempos imemoriais pelos processos de ocupação colonial, e ainda hoje, segue em embates e disputas políticas locais, o problema da violência merece o cuidado para encontrar os fios históricos de ligação que dêem consistência aos processos de negociação dialogada. Essa é outra lição que os atuais Puri das *Serras* vêm ensinando: o assunto nunca se esgota quando a temática é a melhoria da própria vida. Ou seja, se vem compondo, ao longo do tempo, uma concertação de amorosidade, confiança e solidariedade, que pode ser exemplificada com os assentamentos rurais da Conquista Conjunta da Terra.²⁰

Outra dimensão que configura a pertença da cultura Puri vem a ser a temática do *envolvimento com a terra e da alimentação com sua característica do comer as coisas do mato* (FIGURA 2 abaixo), pois “era muito comum comer aquelas coisas, que tinha no passado”, esse depoimento do Sr. Fizim Que Chora mostra um “indício de pré-formação”, ao mesmo tempo que deixa em aberto a emergência desse resíduo na atualidade, é como se apenas no passado aquilo tivesse valor. Aqui, a estrutura de sentimentos Puri, enquanto dimensão relacional entre envolvimento ambiental e cultura e educação popular é, ao mesmo tempo formadora e formada pela agroecologia. E isso implica ainda, além do acesso à terra, uma aversão às queimadas, a busca de uma tecnologia alternativa no manejo e da fartura e diversidade dos alimentos, entre outras dimensões socioculturais da vida.

²⁰ Sob esse nome, Conquista Conjunta da Terra, o STR de Araponga promove o assentamento de famílias agricultoras em terrenos adquiridos com os recursos de um Fundo criado com este fim a partir da reunião do excedente das produções particulares. As áreas de terra são adquiridas e planejadas coletivamente, subdivididas entre as famílias que se comprometem com a sustentabilidade ambiental, social, política e econômica regional. Em verdade, podemos considerar essas experiências como eco-vilas populares.

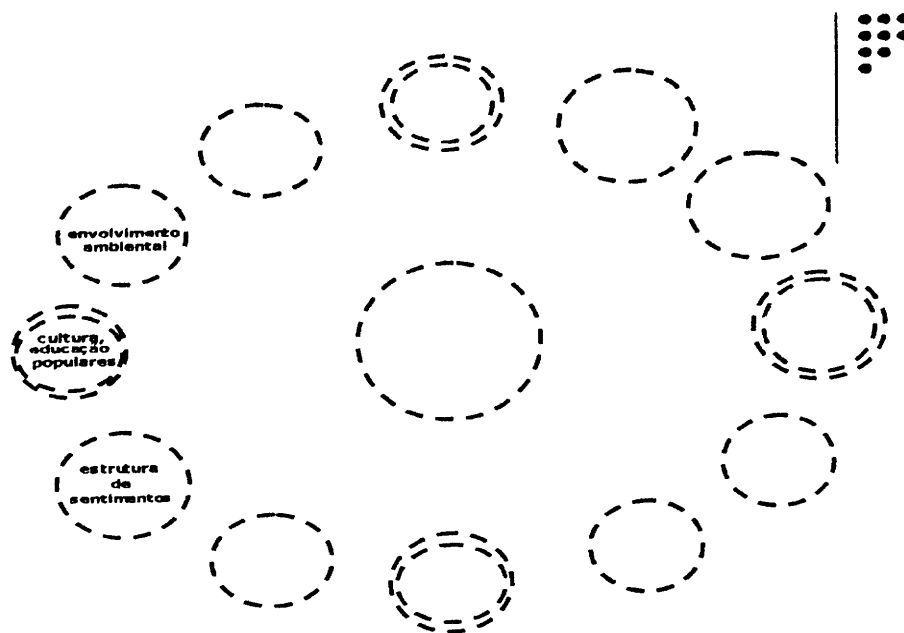


FIGURA 2. Interrelação de vizinhança das totalidades relacionais estrutura de sentimentos, envolvimento ambiental e cultura e educação populares.

Escutemos este fio de voz de uma *minoria étnica* que advem desde a primeira comunidade nas *Serras* de Araponga ocupada por aquela geração Puri há, aproximadamente, duzentos anos atrás, e que nos chega de um passado do futuro, como se um tempo presente de longa duração insistisse em perdurar:

uma das coisas que mais alimentava o povo era o palmito. A comunidade de Santa Cruz era famosa, ainda me lembro do palmital de Santa Cruz. Minha mãe contava, era dos tempos antigos, mas o que eu me lembro da época, era o palmito e o mel de abelha... era bom. Quero dizer, ela comia muito mel: tirava o mel da abelha na mata e comia com palmito. Com as folhas do mato também: o cansansão do mato, por exemplo, eu me lembro: eles cortavam a beirada e se alimentavam das serrilhas, capissoba, enfim, era muito comum alimentar do mato. E a cana também, essa também sempre teve. Da história da cana, sei que trouxeram as mudas das canas e plantaram, quero dizer, também era muito comum a cana p'ra alimentação. Ter criação de porco também era comum. Tinha as caças dos bichos, mas a criação de porco era muito antiga. Em Santa Cruz, até hoje dá para ver as marcas do curral de porco, dessa descendência Puri.²¹

²¹ Entrevista concedida pelo Senhor Fizim Que Orienta a Willer Barbosa em Julho de 2002.

Quando diz “era bom”, parece que se delicia com o sabor. Tanto a lembrança da família se alimentando como *os antigos* quanto com o reconhecimento de que hoje está novamente dada a possibilidade de recuperação desse *sabor*. Aliás, estar alimentando e conversando sobre a memória Puri tornou-se um manancial em dizer e desdizer da pertença Puri, e sempre com largos risos e ironia, isso ocorreu em pelo menos quatro visitas realizadas durante a pesquisa a campo. E assim, o Senhor Fizim Que Orienta prossegue explicitando a formação social Puri:

E por isso é muito comum gostar de árvore e de estar plantando. Por exemplo, posso mostrar as árvores que plantei quando eu tinha oito anos, doze anos de idade. Tenho semente de várias corticeiras aqui que eu trouxe de longe, quando nos mudamos para cá. Eu tive que trazer a semente da corticeira, tenho árvores grandes que eu plantei quando tinha oito anos de idade. Eu não sei porque que a gente tem essa... se veio da geração, da gente gostar da árvore e da terra, eu entendo isso como *prêmio do sangue indígena*. Pelo menos eu interpreto assim (*grifo nosso*).²²

Em visita a uma família da comunidade dos Manjas, uma das comunidades mais carentes do município, conversamos com o Senhor Fizim Que Guarda, dono da casa, na cozinha, em volta do fogão à lenha e com sua esposa ao lado, mas ela, Dona Lilia Que Sorri, sempre calada e fazendo memeios de cabeça. Ele, fazendo um gesto com as mãos – ligando os indicadores e apontando hora para um lado hora para o outro – começava ao alto e ia descendo falando da miscigenação dos Puri como um processo de enfraquecimento dessa “nação de gente”. Quando fala do povo do lugar indica a violência de outros tempos, quando se juntava o povo e ocorriam “armadilhas e sacos de gatos, dava-se uma laçada, colocava no saco e descia o cacete”. Falava da

²² Entrevista concedida a Willer Barbosa em Julho de 2002.

“proibição, feita pelo capado, do leitãozinho comer junto”, e assim se “tirava” o menor. Usou a expressão “tirar os bugres” para indicar sua expulsão e dispersão, muitos “foram para o Mato Grosso”, disse. Apesar de, em 1996, este Senhor Fizim Que Guarda ter sido um dos que manifestara a pertença Puri, nesta ocasião da pesquisa ele resistiu bastante em falar da história dos Puri, muito embora, na despedida, após o jantar, convidou-me a voltar para “comer a comida dos índios”.

Ligado a essa memória do passado enquanto envolvimento ambiental e a essa estruturação de sentimentos encontramos também uma preocupação com a temática da saúde:

Coisa que aparece muito é o que a gente consegue colher do passado, que a mamãe, Dona Lilia, passava. Ela sempre tinha... alimento era com ela mesmo. Falavam que ela gostava de comer bem. Ela era que nem caboclo: gostava era de folhas do mato e de frutas. O meu pai ficava morrendo de medo, que aquilo matava e não sei o que... mas ela comia aqueles ananás do mato, chá do mato. Não gostava de farmácia de forma nenhuma, não gostava de cidade, morar lá de forma nenhuma, o negócio dela era viver dessas coisas do mato e ter liberdade. E também não aceitava ditadura.²³

Durante os trabalhos de campo, em visita a outra família da comunidade dos Manjas, certamente a família mais empobrecida dentre as demais visitadas, o Senhor Fizim Que Chora, de 79 anos de idade, começou a mostrar as plantas medicinais e seus usos. Há uma verdadeira farmácia em volta da casa. Insistiu no pouco interesse dos jovens nessa sabedoria, exemplificando com os partos, que hoje são feitos no hospital de Viçosa, sendo que há, ao menos três parteiras nas proximidades. Convidou-me a passear por entre a trama de pequenos quintais em volta da casa e se dizia alegre por caminhar falando dos remédios: cortava um ramo e entregava-me para cheirar, passava

²³ Entrevista concedida a Willer Barbosa em Julho de 2002.

as mãos com carinho em algumas outras, mastigava outras. Dos antigos disse que “vão muito longe” no tempo, mas ao almoçarmos, estávamos todos, a família e eu, em bancos na cozinha, explicou ser esse o costume dos antigos: comer sem arroz. “A comida é a canjiquinha e o cuzcuz” e ao falarem isso, riam. Era como se me indicassem a ambivalência daquilo que negavam nas palavras.

1.2. Prêmio do sangue indígena²⁴

sempre sem levantar a voz, fez um pormenorizado relato de como haviam fundado a aldeia, de como tinham repartido a terra, aberto os caminhos e introduzido as melhoras que lhes fora exigindo a necessidade[...]. “Somos tão pacíficos que nem sequer morreremos de morte natural”, disse. (MARQUES, Gabriel García. *Cem anos de solidão*)

As idéias aqui desenvolvidas tornam-se relevantes a partir dos chamados Estudos Culturais, ainda que este nome seja considerado polêmico, difícil e mesmo desautorizado pela concepção *alter-nativista* da crítica cultural por autor@s latino american@s, conforme ficou patente durante o Seminário Internacional de Estudos Culturais em Educação, promovido no Rio Grande do Sul em Julho de 2004. Segundo Costa, os Estudos Culturais formam, a partir dos anos 1950, um campo de conhecimentos que emerge com sua função política ao contestar as compreensões elitistas de cultura que vigoram historicamente (2002), e, internamente aos Estudos Culturais, sobressai a obra de Williams que tem “todo o seu trabalho escrito de uma perspectiva oposicionista” (CEVASCO, 2001, p. 27). Entretanto, em contraponto aos

²⁴ Em entrevista concedida a Willer Barbosa em Julho de 2002, o Sr. Fizim Que Orienta utiliza a expressão “prêmio do sangue indígena” para referir-se à sede por liberdade e à vontade de luta, diferentemente, em sua concepção, da herança negra, uma vez que esta se submete aos poderes instituídos com mais facilidade.

Estudos Culturais, cunha-se, em alguns meios intelectuais conservadores, as noções de pluralidade e diversidade cultural, assim como o de multiculturalismo para revelar apenas convivência, tolerância e respeito entre culturas distintas (CANDAU, 2002). E assim, se abre a algumas concepções multiculturalistas que justificam a fragmentação e a guetificação cultural, naturalizando as desigualdades e discriminações sociais, bem como “podem significar mais um modismo através do qual o *centro* reconfirma a hegemonia” (ANDREOLA, 2002, p. 8). Por outro lado, os Estudos Culturais vêm denunciar a perspectiva monoculturalista “que entende que todos os povos e grupos compartilham, em condições equivalentes, de uma cultura universal” (FLEURI, 2002, p. 48). A partir desse debate e suas repercussões no contexto dos movimentos sociais, dos quais emergem minorias, diferenças e particularidades, é que surgem alternativas tais como a noção de interculturalidade e da educação intercultural. É nesta medida que entendemos que as estratégias residuais e seculares de sobrevivência daquela população tradicional Puri estão ainda hoje em vigor. Cremos que os Puri do município de Araponga se tornaram mais permeáveis aos processos de interculturalidade em razão de toda sua história de conflitos.

Ainda que provisoriamente, porque em processo de elaboração epistemológica, definimos interculturalidade como intervenções nas relações entre conhecimentos, concepções, valores, atitudes e as tendências que pessoas e grupos sociais criam e recriam continuamente a partir das experiências e visões de mundo desenvolvidas nas práticas sociais cotidianas interrelacionais, contextualizadas, situadas e intencionais. “A perspectiva intercultural reconhece e assume a multiplicidade de práticas culturais, que se encontram e se confrontam na interação entre sujeitos” (FLEURI, 2002, p. 56). Para a abordagem intercultural os sujeitos sociais e culturais encontram-se, espaço-temporalmente, imersos em perspectivas e valores éticos que orientam ações e relações

e possuem condições teórico-práticas, para empreender dinâmicas instituidoras de novas relações e perspectivas. Assim, uma educação intercultural, “propõe o desenvolvimento de estratégias que promovam a construção de identidades particulares e o reconhecimento das diferenças, ao mesmo tempo em que sustentem a interrelação crítica e solidária entre diferentes grupos” (FLEURI, 2001, p. 45).

A palavra cultura, originariamente, tem seu sentido vinculado à produção agrícola. Passa a englobar todos os costumes relacionados às tradições rurais, como referência a um conjunto de conhecimentos acumulados, então, cultura passa a ter um sentido figurado de saber e de incorporação de conhecimento (BOSI, 1993; EAGLETON, 2000). No mundo ocidental o termo cultura, segundo Barreiros e Morgado (2002), passa a ser associado à idéia de humanidade. Do Renascimento ao século XVIII a palavra cultura expressa a chamada *cultura das artes* e ou *cultura das letras*, significando as condições necessárias a um mundo civilizado e a uma população instruída. Por muito tempo a palavra cultura foi utilizada como similar a civilização e ainda hoje é associada à idéia de progresso, de linearidade e de evolução de costumes.

No século XIX, com o advento do Estado-Nação, a noção de cultura dá lugar a um novo sentido, o da cultura nacional, isto é, cada país tem o papel de proteger e de defender suas formas particulares de existência. A cada povo corresponde uma cultura, assim como a cada cultura corresponde uma forma de estabelecer relações particulares com o meio ambiente. As culturas nacionais passam a ser vistas como partes singulares de um projeto nacionalista (HALL, 2001). Segundo Williams, ainda no século XIX, o empirismo tende a confundir a cultura com suas manifestações materiais, percebendo-a, em grande parte, sob o ângulo de uma galeria, de museu, de manifestações artísticas e de objetos reunidos como uma coleção de artefatos e comportamentos (1979a). Costa afirma que até meados do século XX a discussão e literatura produzidas sobre cultura

foram influenciadas e dominadas pelo pensamento tradicional (2002), no qual a narrativa mais comum é a que identifica a cultura como educação, refinamento, acúmulo de conhecimentos e aptidões estéticas e intelectuais.

Ressaltamos, com Gomes (1998), que podemos identificar historicamente três eixos fundamentais e não necessariamente excludentes para compreender a noção de cultura: 1) a cultura vista como atividade biológica relativa ao homem, adaptação da espécie e de seu fisiologismo às diferentes condições ambientais através da instrumentalização e ou coevolução da natureza; 2) a cultura vista como ação direta de transformação física do ambiente por meio do conjunto de técnicas, com base nas quais os grupos humanos criam um conjunto de instrumentos e ações destinados e orientados pelas determinações da produção da vida material; e, 3) a cultura como expressão simbólica, ou seja, como comunicação, ação expressiva e difusão de valores. Já Hall, outro grande expoente dos Estudos Culturais, quando debate a partir de Giddens, analisa os impactos do caráter da mudança na modernidade tardia sobre a identidade cultural. E, distingue as sociedades tradicionais das sociedades modernas, sendo que naquelas “o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações” (GIDDENS, 1990, p. 37. Apud HALL, 2001, p. 14), enquanto que “as sociedades modernas são [...] sociedades de mudança constante, rápida e permanente” (idem, 2001, p. 14), além de ser uma forma altamente reflexiva de vida. Seguindo o debate com Giddens, Hall destaca as idéias de *deslocamento do sistema social*, isto é, “a *extração* das relações sociais dos contextos locais de interação e sua reestruturação ao longo de *escalas indefinidas de espaço-tempo*” (idem, ibidem, 2001, p. 16), assim, “à medida em que áreas diferentes do globo são postas em interconexão umas com as outras, ondas de transformação social atingem virtualmente toda a superfície da terra” (GIDDENS, 1990, p. 6. Apud HALL, 2001, p. 15).

Trazendo esse debate para o contexto do município de Araponga, os desenhos ambientais, tanto o da agroecologia nas *Serras*, que se difunde por algumas comunidades rurais, quanto o do PARQUE, que procura delimitar fronteiras preservacionistas rígidas, promovem diferentes conexões planetárias que podem redimensionar as transformações sociais locais e rearticular significações culturais recalçadas pela secular exclusão que tanto os Puri quanto os afro-descendentes, se é que podemos distingui-los, sofreram nas *Serras*. Tais conexões são dimensões que encontram-se em diferentes estágios e também em diferentes momentos, ambas estão fortemente amarradas às políticas públicas e aos territórios específicos. A perspectiva agroecológica com características territoriais, mais centralizadas no município e em uma articulação entre movimentos sociais, e a outra, da Unidade de Conservação, no plano estadual. Ambas, além de estarem ligadas entre si, estão também ligadas a perspectivas ambientais globais, uma, poderíamos dizer, mais orgânica à busca de sustentabilidade uma vez que estabelece um padrão que liga saberes da tradição entre si e com conhecimentos e tecnologias da produção científica; enquanto a outra se vincula a uma política preservacionista estadunidense que isola *áreas naturais* para a pesquisa e o usufruto turístico. Em dadas circunstâncias elas se combinam fortalecendo-se mutuamente, em outras, conflituam-se a ponto de inviabilizarem-se naquela conjuntura²⁵.

Atualmente, constata-se a importância de definir cultura como um processo social, como algo que se cria, se produz, circula e consome na sociedade. "A cultura

²⁵ No drama 'Desgraça', do ganhador do Prêmio Nobel de Literatura de 2003, o sul-africano John Coetzee, consegue apontar temas relevantes do debate colonial, tais como: as relações entre o campo e a cidade, entre temporalidade e territorialidade, entre a violência e o racismo, as relações interétnicas e de gênero. Não devemos ter a ingenuidade de aceitar que a mera independência dos Estados coloca em pé de igualdade, de pronto, séculos de relações entre colonizador@s e colonizad@s. Aqui, procuro apenas exemplificar, através de um texto literário, possíveis práticas interculturais em seu denso e tenso momento de digestão e ou vômito.

popular existe para o capitalismo em um duplo sentido: 1) como desejo do capital, porque ela é um bem que vale como produto; e, 2) como circulação da possibilidade de o povo reagir ao capital — resistir a” (Brandão, 2002, p. 240), ressaltando os estudos sobre recepção e apropriação de bens e mensagens nas sociedades contemporâneas. De acordo com Hall (1997), a cultura, nas últimas décadas, reassumiu um papel de centralidade nas teorizações sociais, movimento este que se deu em duas dimensões: a estrutural e a epistemológica. A dimensão estrutural consiste no alinhamento e entrecruzamento entre a infra-estrutura econômica e a superestrutura cultural, proporcionado basicamente pelos meios técnicos, científico e informacional e pela redução de tempo e de custo dos transportes em escala mundial. A dimensão epistemológica aponta a mudança de paradigma, a chamada *virada cultural*, no que tange à produção de conhecimento. A tradicional ‘naturalidade’ do conhecimento vem sendo questionada, já que pressupõe a completa distinção entre sujeito e objeto e a redução do conhecer ao simples movimento de assimilação do objeto por parte do sujeito, conforme já enunciado.

A cultura como conjunto de significações apresenta o caráter móvel, fluído, típico daquilo que é discursivo e não é estático. Surge apenas no movimento, nas ações e reações dos sujeitos em interação. Portanto, as práticas sociais, econômicas e políticas são significadas pela cultura (BARREIROS e MORGADO, 2002, p. 11).

Sendo assim, Geertz (1978) aponta que redimensionar a noção de cultura é reconhecer a condição de intérpretes submetidos às dinâmicas relacionais que a cultura nos impõe. Na área educacional, Candau (2000) observa um movimento de revalorização da idéia de cultura que ressalta o caráter amplo e plural da noção de cultura como elemento que estrutura o cotidiano de todo o grupo social e se expressa no modo de agir, interpretar e celebrar. A educação, ainda segundo a autora, promove uma

recuperação da dimensão simbólica e afetiva, na intenção de compreender a formação dos novos processos de reconhecimento de identidades. Nesta perspectiva, a noção de cultura do mundo contemporâneo e a sua relação com a educação implicam em ações mais reflexivas num momento em que a temática cultural invade os espaços escolares e extra-escolares como exigências curriculares possíveis de serem difundidas com conteúdos e discussões acríicas.

Como já dissemos, o PARQUE reinscreve na pauta local a temática ambientalista, de um lado reforçando as perspectivas articuladas ao Movimento Sindical de Trabalhador@s Rurais, de outro lado ameaçando de exclusão, ao acesso à área de mata, uma população tradicional que historicamente vem cuidando e conservando aquele rincão de pé de *Serras*. Noutra direção o PARQUE reinscreve a temática da etnicidade que é “simultaneamente perene e contingente: perene, já que representa um dado sempre susceptível de ser ativado e mobilizado; contingente, já que as condições e as formas de sua emergência são historicamente determinadas” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, p. 140), e esta dimensão ainda está pouco enfatizada regionalmente.

O STR desenvolve uma estratégia de explicitação de contradições para que assim possa tornar-se um interlocutor qualificado no processo de gestão ambiental e das demais políticas públicas daí decorrentes. Essa estratégia, diante de um olhar amistoso e crítico, pode ser tomada em sua potencialidade de manter uma tensão geradora de alguma novidade. Permeando esse itinerário dos sindicalistas e de pessoas com eles envolvidas pode-se observar, epistemologicamente, aspectos de uma contínua superação²⁶ da visão-de-mundo pastoral e classista a uma perspectiva ambiental,

²⁶Aqui deve-se compreender tais sucessivas superações no sentido hegeliano do termo *aufhebung*, isto é, vai-se além conservando elementos das instâncias anteriores. Ou seja, perdura a simultaneidade e a co-habitação entre diferentes concepções.

integradora e relacional, que denominamos agroecológica e ecopedagógica. O certo é que assim modificando o fazer das políticas relativas às *Serras*, modificam-se a si próprios constituindo-se em um outro de si mesmo, isso para uns é tomado como motivo de orgulho étnico e, para outros, de envergonhamento e perda de uma espécie de pureza original²⁷. E, surpreendentemente, esse processo de busca e envolvimento de uma agricultura sustentável parece retroagir sobre as identidades ameríndiafricanas, reconfigurando a residual estrutura de sentimentos, quase que forçando as pessoas a reinventarem uma raiz cultural que sempre esteve associada a valores, tais como: a diversificação no plantio, o trabalho coletivo, a visita a outros grupos sociais, o gosto das ervas do mato, a fartura de alimentos, a liberdade da roça, a facilidade do riso e da narração de histórias.

1.3. A gente aposta na liberdade

durante muitas horas, ao lado dos sobressaltos de uma guerra sem futuro, traduziu em versos rimados as suas experiências na borda da morte. Então os seus pensamentos se fizeram tão claros que os pode examinar pelo direito e pelo avesso. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

Com essa expressão, título deste item, o Sr. Fizim Que Orienta compreende o sentimento Puri naqueles pés de *Serras*, chega mesmo a dizer: “podemos viver como pobres, não importa, mas que tenhamos a liberdade de ação e de pensar”. Esse sentimento, em verdade, abrange toda interculturalidade local através dos hibridismos e

²⁷É interessante observar, conforme já indicamos anteriormente, como alguns sindicalistas, os Senhores Fizim Que Guarda e Fizim Que Orienta, respectivamente, se exprimem movimentando as mãos ao falar da miscigenação das “nações” e das “raças”. O primeiro une os indicadores fazendo um movimento descendente como se a mistura os depreciasse em sua condição de ser, o segundo une as pontas de todos os dedos fazendo um movimento ascendente, como se essa hibridização os tornasse mais fortes e unidos.

das lutas históricas naquela região e, falando da própria mãe e família diz: “tem toda uma história deles aí, das dificuldades que passaram. O pai dela acabou se casando por aqui e a mãe dela veio de descendência portuguesa com negro. Mas o pai era dos índios Puri”. E, é a partir dessa formação que se compõe a tessitura ecopedagógica agroecológica no município de Araponga.

A educação intercultural, aqui apreendida como imbricação de práticas e saberes sociais populares e entendida no plano das concertações e mediações sociais é, portanto, ela mesma constituída e constituinte das relações sociais e se apresenta historicamente como um espaço de disputas e de jogo de forças. Este embate se processa na perspectiva de articular as práticas educativas e as concepções educacionais, a organização dos processos de ensino-aprendizagem e dos conteúdos educativos nas diferentes esferas da vida social. Assim, a educação intercultural abre-se a toda uma ecologia de saberes proveniente da cultura e educação populares, bem como valoriza toda inteligibilidade proveniente dos movimentos sociais, conforme representado abaixo, na FIGURA 3.

O potencial anti-sistêmico ou contra-hegemônico de qualquer movimento social reside na sua capacidade de articulação com outros movimentos, com suas formas de organização e os seus objetivos. Para que essa articulação seja possível, é necessário que os movimentos sejam reciprocamente inteligíveis. [...] Só através da inteligibilidade recíproca das práticas é possível avaliá-las e definir possíveis alianças entre elas. [Isso] é particularmente importante entre práticas não-hegemônicas, uma vez que a inteligibilidade entre elas é uma condição da sua articulação recíproca. Esta é, por sua vez, uma condição de conversão das práticas não-hegemônicas em práticas contra-hegemônicas (SANTOS, 2003, p. 762):

É importante reconhecer que há uma estrutura de sentimentos entre os Puri de Araponga que vem possibilitando que eles se percebam e percebam a sua caminhada histórica. E, a partir da co-presença do residual e do emergente, representados respectivamente na FIGURA 3 pelas Cultura e Educação Populares e Movimentos

Sociais, em um mesmo nódulo contraditório e auto-alimentador fomenta-se o brotar das diferenças agroecológicas e ecopedagógicas de cada comunidade.

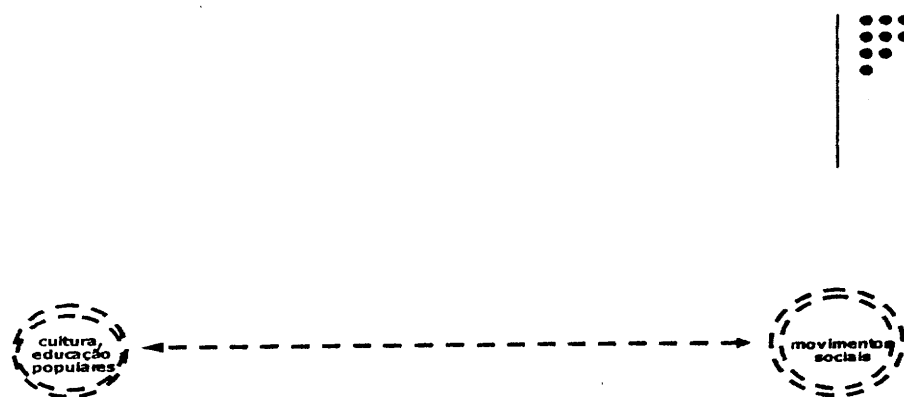


FIGURA 3. Conexão Binária das Totalidades Relacionais Cultura e Educação Populares e Movimentos Sociais.

Desse modo abrem-se possibilidades de compreensão dos hibridismos de caráter étnico que implicam no modo como se dão as relações e os envolvimento com o ambiente. O amor à liberdade, às caminhadas e a contar histórias, o envolvimento com as plantas “do mato” e com a terra, bem como o temor da violência e o cuidado com a “doidice”, geram um sentimento de pertença a um povo, à sua história e ao território. “É a redução do social a formas fixas que continua sendo o erro básico [...] o erro, como ocorre com frequência, está em tomar os termos da análise como termos de substância” (WILLIAMS, 1979a, p.131). Por um lado, essa estrutura de sentimentos residual, enquanto cultura e educação populares, abre e reforça a constituição emergencial de um movimento social delineado como tessitura agroecológica ecopedagógica, por outro

lado, enquanto pré-formação, carrega-se de preconceitos históricos que tomam, por exemplo, a forma precipitada da clássica invisibilidade negra. E isso também podemos perceber na região em tela, isto é, se por um lado se demonstra um orgulho da ascendência indígena, por outro se compreende a vinculação à raça negra como uma espécie de subserviência aos governantes de plantão, caracterizando, assim um preconceito racial.

De toda maneira, a cultura e educação populares, agora resignificada pelos movimentos sociais, passa a receber o aporte da estruturação ternária com a problemática da colonialidade e dos saberes, conforme a FIGURA 4 abaixo. Em uma dimensão, o poder da dominação do norte planetário sobre o sul. Noutra dimensão, há muito já não nos iludimos com a neutralidade do conhecimento, mesmo porque as ciências, ao se proporem a transformação do mundo, passaram a julgar-se imunes a essas mesmas transformações. Sabemos que as ciências são uma prática social e cumprem uma função social, além disso os padrões epistêmicos da modernidade “estabelecidos em nome da teologia, da filosofia e da ciência tornaram possível que fosse negada racionalidade a todas as outras formas de conhecimento”. Podemos dizer que

o totalitarismo epistêmico, ou seja, o dogmatismo e a verdade única, exercidos pela teologia cristã possibilitou e *abençoou* as *conquistas* e grandes *descobertas* do século XVI, inaugurou a *colonialidade do poder*, isto é, a subordinação das colônias às cortes imperiais, a *colonialidade do saber*, que implica na negação de racionalidade aos conhecimentos não-científicos e a *colonialidade do ser*, que determina a supremacia da *raça branca* até o limite da negação de *humanidade* a outros povos instituídas pela modernidade ocidental (MIGNOLO, 2003, p. 668 [*grifos nossos*]).

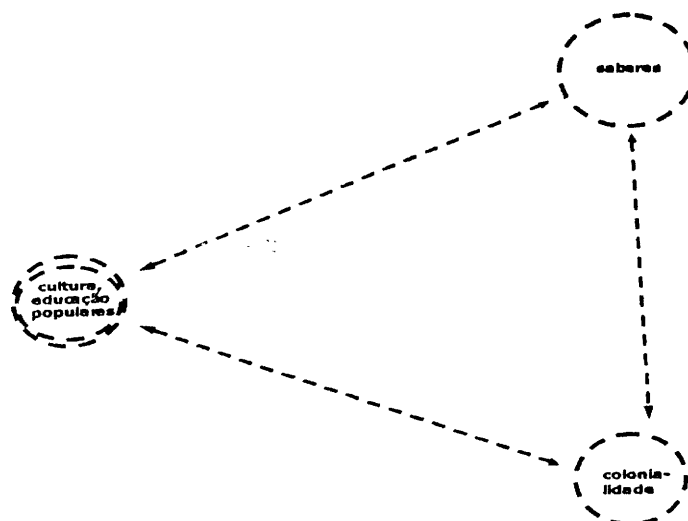


FIGURA 4. Conexão Ternária entre as Totalidades Relacionais Cultura e Educação Populares, Colonialidade e Saberes.

De outra feita, analisando os processos de mudança social, a partir das relações quaternárias da cultura e educação populares, que operam no contexto da tessitura ecopedagógica agroecológica que reconfigura o território municipal de Araponga encontramos, como *campos de intervenção e conhecimento* mais gerais que explicam o movimento da realidade, além do próprio território, as dimensões dos movimentos sociais e das políticas públicas. Dessa forma, destacamos, para efeito de análise do processo de mudança social que se dá em Araponga, não descartando a possibilidade de se prestar a outras realidades, a forte relação de quadratura entre cultura e educação populares, movimentos sociais, território e políticas públicas. Ou seja, uma articulação conceitual complexa entre Política Pública, Movimentos Sociais, Pertencimento Territorial e Cultura e Educação Populares, que entendemos como necessária à tensa

trama exigida pela sustentabilidade e ou eco-desenvolvimento. Conforme a FIGURA 5, que se segue:

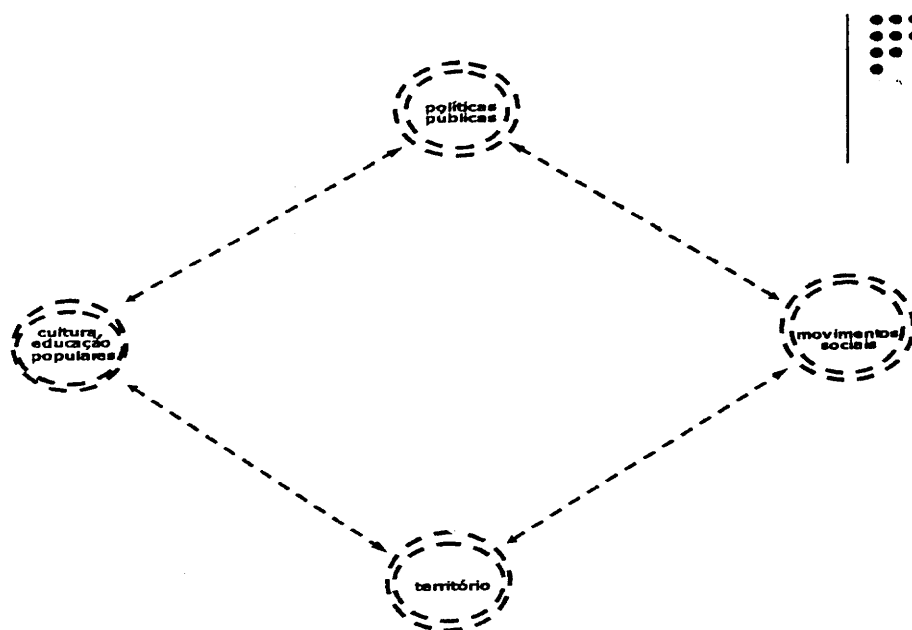


FIGURA 5. Conexão Quaternária entre os Campos de Intervenção e Conhecimento: Cultura e Educação Populares, Movimentos Sociais, Território e Políticas Públicas.

De imediato, ao observarmos esta figura 5 acima logo tomamos, tendencialmente, como prioritário o campo de intervenção e conhecimento simbolizado pelas Políticas Públicas, tecendo de cima a baixo, e no sentido horário gregoriano do relógio, suas estratégias. É quase que “natural” assumirmos esta posição, uma vez que sofremos fortes influências da colonialidade do poder, do saber e do ser, conforme nos alerta Mignolo (2003), ou como afirma Dale (2001) ao indicar que as escalas de mudança social se processam do plano global aos planos locais. Entretanto, a partir das mediações que aqui propomos, emerge mais uma vez, uma estratégia de inversão tal qual no planisfério sul, e assim, partirmos do campo de intervenção e conhecimento cultura e educação populares, horizontalmente e em sentido anti-horário, para chegarmos a efetivamente à implantação participativa e concertada das políticas públicas. Assim, a decretação do PARQUE na região foi realmente uma conquista popular, em que pese as batalhas enfrentadas com as perspectivas hierarquizadas de políticas públicas.

1.4. Engrenadas e em tensão

e perguntava a deus, sem medo, se realmente acreditava que as pessoas eram feitas de ferro para suportar tantas penas e mortificações; e perguntando e perguntando ia aticando a sua própria perturbação e sentia desejos irreprimíveis de se soltar e não ter papas na língua como um forasteiro e de se permitir afinal um instante de rebeldia, o instante tantas vezes desejado e tantas vezes adiado, para cortar a resignação pela raiz e cagar de uma vez para tudo e tirar do coração os infinitos montes de palavras que tivera que engolir durante um século inteiro de conformismo. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

O título deste item é uma expressão utilizada por Williams para referir-se à multidimensionalidade das transformações sociais. E, assim delimitado, para analisar as interrelações dinâmicas que se processam nas *Serras* do município de Araponga, entendemos Cultura e educação populares como a *totalidade relacional e campo de intervenção e conhecimento* que melhor favorece explicar a emergência étnica Puri. Mesmo não admitindo o *determinismo ambiental*, o fato de que as articulações agroecológicas ecopedagógicas, dirigidas desde o Sindicato de Trabalhadores Rurais, se cobrirem da intensa busca de processos formativos inovadores, de experimentações agrárias e agrícolas, da recuperação de espécies vegetais e animais da tradição e da criação de diversificados sistemas agroflorestais gera uma espécie de reinvenção de uma *memória social*. Essa ordenação identitária aponta na direção de uma mescla cultural indígena Puri com afro e euro descendentes, ou seja, a colonialidade ameríndia-africana *perdida*, ou melhor, *produzida enquanto ausente*, ao longo dos tempos e que lhes é muito difícil e doloroso lembrar, mesmo porque as histórias de perseguição, delação e extermínio ainda são atuais na região.

Ao analisarmos a atuação das pessoas oriundas das comunidades é possível perceber o caráter multidimensional de suas práticas socioculturais, afinal, “uma fronteira e seu não-lugar é o que incita à dispersão de signos ubíquos, sem território

estabelecido, ou com vários superpostos” (POLAR, 2000, p. 133). Isto é, por um lado encontramos um povo religioso que se organiza em Comunidades Eclesiais de Base para reencontrar e construir um projeto comunitário a partir da problematização da realidade; por outro lado, encontramos trabalhador@s rurais que se organizam enquanto classe social através do sindicato e de ONGs para reivindicar Direitos Sociais e resistir às mazelas da modernização conservadora da agricultura, também conhecida entre 1960 e 1970 como revolução verde. Sob outro aspecto ainda, revelam-se ambientalistas que se mobilizam e exigem participar de todas as etapas da implantação de uma Unidade de Conservação nas *Serras* com as quais convivem. Essas mesmas pessoas articulam-se e assumem papéis ambivalentes que formam uma teia densa de significações.

Essas comunidades relacionam-se com instâncias — governamentais e não-governamentais — da sociedade e assim avançam na luta pela dignidade, pelo acesso à terra para as novas gerações, na defesa das matas nativas das *Serras* onde co-habitam e na criação de uma escola territorializada. Esse grupo social vem, desde os anos 1970, ancorando-se numa organização dinâmica que busca transformar a realidade daquelas franjas de pé de *Serras*. Esse trabalho de organização possibilita entendimento diferenciado sobre si próprio e uma manifestação explícita do processo de reconhecimento da identidade étnica variável que persistia latente.

Portanto, desse diálogo e reflexão a partir das experiências de Educação Popular e comunitárias que se processam no entorno do PARQUE podemos depreender, conforme veremos exposto no item seguinte acerca da contração e da dilatação da temporalidade coloca-se naquela realidade. A FIGURA 6, que se segue, tomou a forma de um relógio moderno exatamente para indicar essa dinâmica, como diria Descartes de mecanismo. Se fossemos analisar em sentido horário, seguiríamos o curso moderno da compressão espaço-temporal, subalternizando as demais totalidades a partir da lógica

dominante, portanto hierarquicamente partiríamos da totalidade relacional políticas públicas. Entretanto, não é apenas este o caso, uma vez que, ao optarmos pela análise de outra temporalidade, assumimos como ponto de partida e de chegada, em sentido anti-horário contra-hegemônico, como já vimos apontando, a cultura e educação populares. E aqui, convém ressaltar a configuração de um mapa astrológico pré-moderno, que tem sua casa de número um na aurora, na posição leste do nascer do sol, ou no número nove do relógio moderno. Com isso, estamos apenas destacando uma temporalidade alternativa necessária à emergência da dimensão residual, outras temporalidades podem também ser utilizadas.

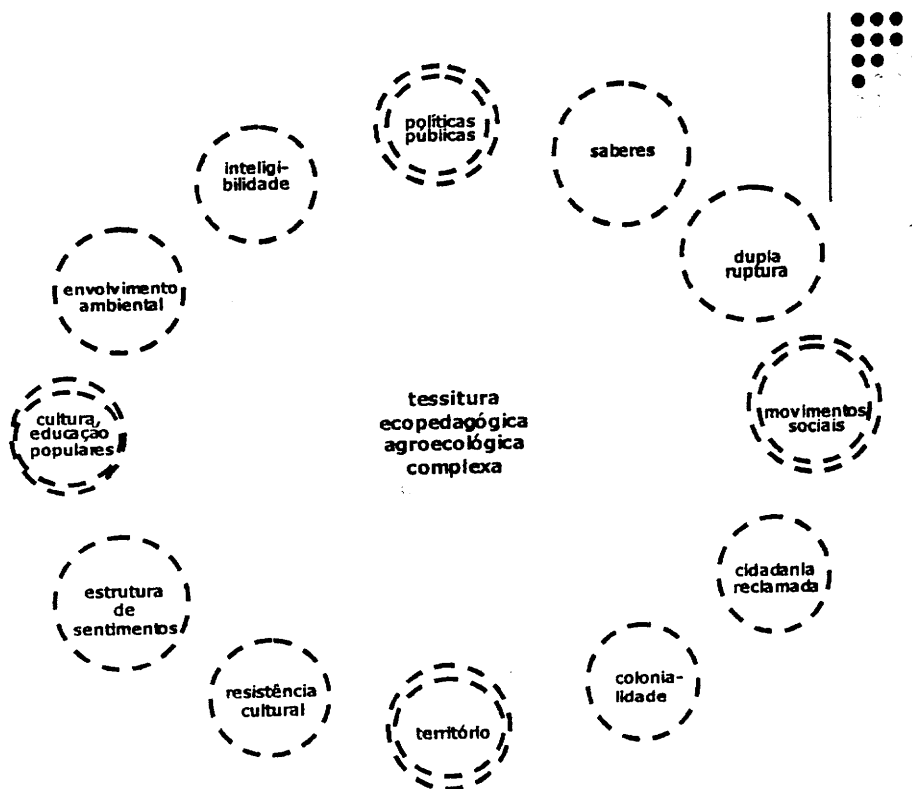


FIGURA 6. Conjunto de Totalidades Relacionais.

Para a compreensão do movimento da realidade que se dá no norte da Zona da Mata mineira a FIGURA 6 acima aborda as noções fundamentais dessa realidade, muito embora, para efeito desta tese estejamos procurando nos ater àquelas já referidas nas FIGURAS anteriores. Consideramos como centralidade dessa FIGURA 6 a expressão tessitura ecopedagógica e agroecológica complexa, posta esquematicamente ao centro, como um eixo dinâmico gerador. É como se dali emanasse o projeto inteiro²⁸ de intervenção numa dada realidade.

As concepções ecopedagógica e agroecológica, tecidas complexamente a partir da cultura e educação populares, passam a missão, desafio e tarefa maiores que orientam a busca da transformação social em outra chave que não a da mera reprodução da ordem vigente. Pois bem, na borda externa desse diagrama podemos imaginar um contorno periférico que então chamaremos franjas, intervalos, entre-lugares e ou fronteiras de reconexão. Esse *topos* de intersecção interno e ao mesmo tempo externo põe-se como privilégio para a consecução de mediações que se dá através da noção processual de educação intercultural. Cada pequeno aspecto ou elemento está relacionado com outro e ainda com o conjunto. O pensador pré-moderno Pascal explicou que *não é possível conceber o todo sem as partes e nem as partes sem o todo*, e, novamente Santos aponta que *cada totalidade se torna uma parte*, ou seja, estamos lidando com totalidades relacionais.

Para melhor enfatizarmos as relações entre as partes e o todo, metaforicamente tomemos a alegoria do cuidado, que chegou fortemente até nós através de Leonardo Boff em seu livro "A ética do cuidado": conta-se que há muito e muito tempo, antes mesmo de haver vida no planeta Terra uma entidade chamada Cuidado andava pela

²⁸ Informação verbal. A expressão 'projeto inteiro' foi uma referência utilizada pelo Professor Wilson Schimdt, do CED/UFSC, em palestra proferida, em Maio de 2003, a produtores rurais do município catarinense de Santa Rosa de Lima, como condição necessária ao conhecimento de todas as pessoas e ou grupos parceiros com atuação em um dado território.

beira de um riacho apenas observando a paisagem, vagorosamente saboreando o passar dos tempos, quando abaixou-se próximo a um monturo de terra úmida, apanhou um pouco daquela argila e começou a modelar alguma coisa, amassou bem o barro e modelou um boneco. Aquele pedaço de terra virou um boneco quando Júpiter, o senhor dos céus, passava por ali e lhe foi pedido que soprasse sobre aquele boneco um espírito, e assim foi feito, Júpiter soprou a alma daquele ser e assim fazendo queria batizar aquele que agora tinha vida. Acontece que a Terra, que a tudo observava se insurgiu dizendo que seria ela a dar o nome a tal criatura, pois havia sido ela a dar a matéria sob a qual se modelara o boneco. Gerou-se grande polêmica e debates, cada qual entendendo que deveria dar o nome uma vez que o mais importante na criação teria sido cedido ou pelo céu que lhe cedera o espírito, ou pela terra que lhe dera matéria. Diante do impasse se decidiu convocar o árbitro maior, Zeus, para resolver a contenda... depois de muito conversar e entender as duas partes chegou-se à conclusão: você Júpiter que a este boneco deu o espírito e a alma, depois de sua morte os terá de volta, e a você Terra, que concedeu a matéria para a feitura do boneco, lhe será devolvida a mesma matéria após sua morte. E a você, Cuidado, que o modelaste em tuas mãos restará cuidar dele por todos os seus dias e noites, acompanhá-lo cotidianamente zelando em amizade. Quanto ao nome, eu o batizo **ser humano**, que significa *aquele que foi criado a partir da terra fértil*.

Essa singela historinha nos ajuda a explicar a dimensão relacional de tudo quanto há no universo. Essa é a força necessária a um outro mundo possível: não admitir que se descrevam as coisas fragmentariamente. Hoje muito se faz referências ao *saber aprender*, ao *saber fazer*, ao *saber comunicar* e ao *saber ser* (DELORS, 2000); quatro saberes necessários à sustentabilidade para enfrentar as mazelas destes difíceis tempos, mas acontece que na maioria das vezes se toma uma parte com se fora a

totalidade e se satisfaz com o saber aprender, ou com o saber fazer, ou com o saber comunicar, esquecendo-se que o saber ser é quem reenvia o sentido aos outros saberes. Isto é, cada parcela é necessária, mas não suficiente em si própria, senão que em sua interrelação com os demais saberes, ou seja, um *conhecimento pertinente e prudente* precisa buscar as relações mútuas e as influências recíprocas que se processam entre as partes e a totalidade.

Isto posto, no tocante às interrelações dinâmicas, há movimentos intensos, internamente a esse conjunto, que ora são harmônicos, ora são desconcertantes, conduzindo à potencialização generalizada e ou parcial ou, a uma espécie de fechamento auto-reflexivo ou, a uma arrogância desrespeitadora da alteridade. Esse conjunto de possibilidades Castells denomina *geometria variável*, com a qual identifica a rede contemporânea da sociedade da informação. Tais movimentos quase-circulares ou *ainda-não* circulares daquilo que estamos chamando de eixo dinâmico gerador e de borda de reconexão podem se dar em um mesmo sentido, numa só rotação, tornando o todo mais homogêneo, através de certa miscibilidade entre as partes. Em outros momentos, ou mesmo em dimensões diferentes, podem dar-se em sentidos inversos, em uma articulação de tipo roda dentada — isto é, engrenagens que ao transferir sua força a outra invertem o sentido de rotação — e, esse duplo movimento de rotação se converte em uma revolução que tornaria mais identificáveis as diferenças entre as partes, uma vez que, ao desagregar partículas geraria um novo movimento entrópico e ou neguentrópico de reconfiguração.

Quaisquer que sejam as articulações entre essas totalidades relacionais, dinâmicas espiralares serão geradas. Então, além dos giros descritos anteriormente, surgem forças centrífugas e forças centrípetas, atraindo para o centro e ou para a borda reconectiva intercultural. Portanto, as possibilidades de variação, variância e

variabilidade são ilimitadas²⁹. Caso uma partícula-totalidade obtenha a dimensão de centralidade, por exemplo, ela passa imediatamente a uma relação direta com os núcleos de poder, de fazer, de saber e de ser. Entretanto, caso ela tenha sido projetada para as franjas do entre-lugar, será necessário constituir outras mediações, uma vez que apenas indiretamente se vincula à via da transformação.

Essa reflexão não pode considerar apenas os aspectos internos à dinâmica estruturada e agenciada pela FIGURA 6, que buscamos explicar. Tanto isso vem a ser uma preocupação que as formas representadas não são círculos fechados, senão que adotam uma forma quase elíptica, tracejada e ainda-não espiralar. Portanto, ocasionalmente, a partir das rotações e revoluções geradas pelas interações entre as totalidades relacionais pode ocorrer que sejam projetados para fora dessa configuração interpretativa. Ao ultrapassar a borda de retroalimentação, certamente, esses aspectos evadidos procurarão novas formas de articulação em outros planos de realidade que não estão aqui dimensionados. Do mesmo modo, sendo a borda um intervalo de reenvio a novas conexões e ligações, acontece de, eventualmente, receber alguma totalidade relacional de fora para dentro o que, por si só, já exige outra reconfiguração. Portanto, nem mesmo o sentido anti-horário se torna unívoco, pelo contrário, ele abre as possibilidades complexas à ecologia dos saberes.

Redesenhando a FIGURA 6, do Conjunto das Totalidades Relacionais, observamos na TABELA 1 abaixo, que podemos ainda destacar, entre outros aspectos, os *processos variáveis*. Começando, em sentido anti-horário, pelo hemisfério leste da cultura e educação populares, encontramos, compostos pelas totalidades relacionais: o quadrante das formações, depois o quadrante da reflexividade, em seguida o quadrante

²⁹ Aqui, nossa preocupação se foca no modo como se articulam ciência, filosofia e arte com a variação, variância e variabilidade, respectivamente, conforme tratado em 'Filosofia', de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

das formas e, por fim, o quadrante das organizações, ainda seguindo categorias de Williams.

TABELA 1. Definição social das totalidades relacionais.

Totalidade Relacional	Campo de Intervenção	Processo Variável	Interrelação Dinâmica
<i>Cultura e Educação Populares</i>	<i>Cultura e Educação Populares</i>	Formação Social .Organização Social	.Residual .Reconfiguração .Dominante
<i>Estrutura de Sentimentos</i>		.Formação Social	.Residual .Reconfiguração
<i>Resistência Cultural</i>		.Formação Social	.Residual .Reconfiguração
<i>Movimentos Sociais</i>	<i>Movimentos Sociais</i>	.Reflexividade .Forma Social	.Emergencial .Dominante .Reconfiguração
<i>Colonialidade</i>		.Reflexividade	.Reconfiguração .Emergencial
<i>Saberes</i>		.Forma Social	.Emergencial .Dominante
<i>Território</i>	<i>Território</i>	.Formação Social .Reflexividade	.Reconfiguração .Emergencial .Residual
<i>Políticas Públicas</i>	<i>Políticas Públicas</i>	.Forma Social .Organização Social	.Dominante .Residual .Emergencial
<i>Inteligibilidade</i>		.Organização Social	.Dominante .Residual
<i>Envolvimento Ambiental</i>		.Organização Social	.Dominante .Residual
<i>Cidadania Reclamada</i>		.Reflexividade	.Reconfiguração .Emergencial
<i>Dupla ruptura</i>		.Forma Social	.Emergencial .Dominante

As mudanças sociais, segundo Williams, se dão no campo complexo da cultura, entretanto, a compreensão das identidades culturais exige passar pela análise das perspectivas dominantes por que passa a história daquela dada sociedade. Entretanto, “na análise histórica autêntica, é necessário, em todos os pontos, reconhecer as *interrelações complexas entre movimentos e tendências*, tanto dentro como além de um domínio específico e efetivo” (WILLIAMS, 1979a, p. 124. *Grifo nosso*). Portanto, o entendimento da complexidade de uma cultura, segundo o autor, exige que se busque também aquilo que permanece residual, bem como o que aponta o horizonte de possibilidades daquela mesma sociedade, o emergencial. Entretanto, o tensionamento entre o dominante, o residual e o emergencial pode produzir uma reconfiguração que caracteriza uma transformação cultural. E, somente a partir da crítica da imbricação dessas dimensões se pode articular uma intervenção.

Então, tomemos os quatro ‘quase’ semi-círculos enquanto campos de força que compõem a sociedade moderna capitalista e, à maneira de WILLIAMS, vamos encontrar acima, sob a gestão do campo de intervenções das políticas públicas, a *interrelação dinâmica* dominante, que por sua vez, se dá através da vinculação estruturante com as seguintes totalidades relacionais: os saberes e a inteligibilidade, a dupla ruptura e o envolvimento ambiental, os movimentos sociais e a cultura e educação populares. Prosseguindo no sentido horário, encontramos a interrelação complexa das emergências, centralizado pelo campo de intervenções dos movimentos sociais que, por sua vez, se estrutura a partir das seguintes totalidades: cidadania reclamada e dupla ruptura, colonialidade e saberes, território e políticas públicas. Suportando a parcela inferior de nossa Figura encontramos as interrelações entre movimentos e tendências da reconfiguração de identidades, que tem com base o território e que se estrutura a partir das relações entre: resistência cultural e colonialidade, estrutura de sentimentos e

cidadania reclamada, cultura e educação populares e movimentos sociais. E, fechando o último ainda-não semi-círculo, encontramos as interrelações dinâmicas residuais, enfoque de força desta tese, que traz como eixo gerador a cultura e educação populares e que se compõe de: envolvimento ambiental e estrutura de sentimentos, inteligibilidade e resistência cultural, e, políticas públicas e território.

Portanto, nossa tarefa torna-se mais complexa, uma vez que não permite que apenas haja uma substituição de uma concepção dominante pela outra, residual, e nem meramente sua justaposição liberalizante, como se se pudessem ou, desprezar mutuamente, ou mesmo cohabitar antagonismos indefinidamente através dos tempos e da história. Uma *visão complexa* (WILLIAMS, 1979) exige o cuidado da contínua análise das dinâmicas e da apreensão de espaços interrelacionais que venham a potencializar as transformações sociais na direção de uma estrutural distribuição de bens e valores por toda a base da sociedade.

Este trabalho compartilha com o entendimento da *complexidade*. Cada uma das partes só faz sentido articulada na busca da totalidade, ao mesmo tempo em que essa totalidade doa sentido a cada elemento particular, que por seu turno retroalimenta essa mesma totalidade, numa dança de interações múltiplas e constantes das quais surge alguma possível novidade. Ou conforme expõe Bateson, “o caminho certo para começar a pensar sobre o *padrão que liga* é pensar nele como uma dança de partes que interagem” (1986, p. 221). Há que se ter em mente que os sistemas ambientais só podem ser compreendidos por meio de “padrões de conhecimento múltiplos e incomensuráveis”, bem como a coleta de dados e sua transformação em informação e ação são atividades sociais. Mesmo porque, como reforçam Norgaard (1993) e Barbosa (1996), os dados ambientais só se tornam informação socialmente utilizável se estiverem ligados a estratégias de manejo, ou seja, os dados são indicadores no sentido

de que demonstram o estado de um sistema, mas não são informação no sentido de informar quanto ao que fazer, promovendo a ação.

No reforço a essa busca encontramos apoio nas formulações de Morin que revelam o processo de abertura, em dupla ruptura, entre as várias ciências, a partir de meados do século XX (1973, p. 34). A lógica do vivo começa a prevalecer com a abertura da biologia molecular às estruturas físico-químicas, abertura essa que se dá também através da teoria da informação e seus princípios da organização, isto é, se compreende que não há matéria viva, senão que sistemas vivos, ou seja, uma organização específica da matéria físico-química. O extraordinário, agora tornado evidente, é conceber essa alta organização na fonte da própria vida. É compreender a lógica de um sistema que se auto-organiza reproduzindo sem cessar seus próprios elementos constitutivos e se auto-reproduz na sua globalidade. Tal paradoxo só pode ser enfrentado a partir de uma concepção que liga estreitamente ordem e desordem, que faz da vida um sistema de reorganização permanente, fundado sobre uma lógica da complexidade.

Toda essa trama, epistemológica e social, indica uma intensa predisposição para intervir no que-fazer das políticas públicas. As organizações populares do município de Araponga buscam demonstrar, com determinação, o preparo que induz a essa predisposição, seja através de coligações que redesenham o jogo político e os poderes, seja através do trabalho em experimentos de diversificação da produção agrícola, do resgate de cultivares crioulas, da agrossilvicultura e da fertilização dos solos, seja ainda na construção e gestão de escolas para ampliar as oportunidades tanto de jovens e adultos como das próximas gerações, ou seja, a ênfase da cultura e educação populares na tessitura ecopedagógica agroecológica complexa. Essas organizações populares assumem as perspectivas de uma sociedade local ambientalmente sustentável com

responsabilidade social (GUTIERREZ e PRADO, 2000, p. 47) através de valores como a solidariedade e a liberdade, valores esses associados, ao menos localmente, à colonialidade territorial da identidade Puri. Podemos ver essa solidariedade e liberdade expressas objetivamente no exemplo da aquisição de terras para assentamento de jovens famílias que sejam reconhecidas como *respeitadoras do ambiente*, que *amem o trabalho na terra* e que *envolvam-se com a comunidade e com o movimento*, ao que denominam Conquista Conjunta da Terra, numa espécie de *re-aldeamento* da população Puri ameríndiafricana.

Entretanto, as ligações entre essas dimensões não são apenas as ligações diretas, nem apenas de reflexo, nem apenas de reprodução, e, nem mesmo apenas de autonomia. Portanto, à medida em que vamos adentrando na investigação daquela realidade específica, passamos a encontrar outras mediações que se vem fazendo presentes no concerto complexo da tessitura. Ao longo das jornadas de todo este trabalho procuramos transitar entre uma dimensão e outra e, até mesmo, procuramos penetrar afuniladamente em algumas delas. Assim, ressaltam-se as mediações criadoras dos contextos dialógicos que geram e mantem os padrões que ligam.

1.5. Dilatar o tempo presente

parecia inteiramente de acordo com o mundo, afirmava-se que bordava durante o dia e desbordava durante a noite, e não com a esperança de vencer deste modo a solidão, mas, ao contrário, para sustentá-la. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

A conjuntura mundial vem caracterizando e delimitando as sociedades contemporâneas pela transnacionalização da educação, bem com de todas as dimensões

sociais. Segundo Santos, essa transnacionalização procura determinar: i. a sujeição às exigências do capitalismo multinacional; ii. a consagração mundial da lógica capitalista sob a forma neoliberal e a consequente apologia do mercado, da livre iniciativa, do Estado mínimo e da mercantilização das relações sociais; iii. o fortalecimento dos meios de comunicação e cultura de massas e a celebração de estilos de vida e de imaginários sociais individualistas, privatistas e consumistas, militantemente relapsos a pensar a possibilidade de uma sociedade alternativa ao capitalismo ou sequer a exercitar a solidariedade, a compaixão ou a revolta perante a injustiça social; iv. a queda consentida de governos de orientação socialista às mãos do jogo democrático antes julgado burguês; e, v. o rotundo colapso dos regimes comunistas no Leste Europeu (1999, p. 29). Assim sendo, em uma perspectiva unilateral dominante, a educação dos diferentes grupos sociais de trabalhador@s dá-se com o objetivo de prepará-l@s técnica, social e ideologicamente para o trabalho; trata-se de subordinar a função social da educação de forma controlada para a produção do sujeito monocultural (REIS, 2002). Em articulação contra-hegemônica de reconfiguração identitária dos grupos sociais populares, a educação é antes de tudo, crítica cultural que reforça o desenvolvimento das potencialidades e a apropriação dos saberes sociais locais e planetários.

Aprofundando neste debate, Hall afirma que “tanto a tendência à autonomia nacional quanto a tendência à globalização estão profundamente enraizadas na modernidade” (2001, p. 68). Considera “aqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado” (2001, p. 67). Então, há uma aceleração de fluxos e laços globais desde os anos 1970, chamada de *compressão espaço-tempo*, que o autor discute a partir de três possíveis consequências, a saber: i. “as identidades

nacionais estão se *desintegrando*, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do *pós-moderno global*"; ii. "as identidades nacionais e outras identidades *locais* ou particularistas estão sendo *reforçadas* pela resistência à globalização"; e, iii. "as identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades — híbridas — estão tomando seu lugar" (2001, p. 69). A compressão espaço-tempo, reafirmando, seria "a aceleração dos processos globais, de forma que se sente que o mundo é menor e as distâncias mais curtas, que os eventos em um determinado lugar têm um impacto imediato sobre pessoas e lugares situados a uma grande distância" (2001, p. 69).

Ao afirmar que "o que é considerado contemporâneo é uma parte extremamente reduzida do simultâneo. O olhar que vê uma pessoa cultivar a terra com uma enxada não consegue ver nela senão o camponês pré-moderno" (SANTOS, 2003, p. 742) o autor apropria-se de um dos aspectos mais brilhantes da teorização de Williams, a saber, a temática da simultaneidade entre acontecimentos de tempos históricos, supostamente distintos. E, diante desta constatação, propõe "a expansão do que é considerado contemporâneo, pelo achatamento do tempo presente" (idem, p. 746). Essa dilatação do presente, tendencialmente, promove que "todas as experiências e práticas que ocorrem simultaneamente possam ser consideradas contemporâneas, ainda que cada uma à sua maneira." (idem, p. 746).

Do mesmo modo, ao dizer que a maior parte da riqueza inesgotável das experiências sociais do mundo é escondida pela contração do presente, Santos (2003) apropria-se da temática da compressão espaço-temporal desenvolvida por Hall e Castells, entre outros. É necessário criticar a "racionalidade indolente cuja indolência se traduz na ocultação ou marginalização de muita experiência e criatividade que ocorre no mundo e, portanto, no seu desperdício" (idem, p. 50). Ou seja, a crítica ao desperdício da experiência que ocorre sob a forma da contração excessiva do presente e de expansão

excessiva do futuro, segundo o autor, exige analisar as próprias raízes da perspectiva hegemônica enraizada nos modos dominantes de interpretar e transformar o mundo.

Assim sendo, essa dilatação do tempo presente exige considerar que o conjunto da experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que conhece e considera importante a tradição científica e filosófica. Exige compreender a riqueza social que está sendo desperdiçada, e mais, que este desperdício nutre as idéias de que não há alternativa e de que a história chegou ao fim. E, por fim, ao que nomeia inteligibilidade, exige “combater o desperdício da experiência, para tornar visíveis as iniciativas e os movimentos alternativos e para lhes dar credibilidade” (SANTOS, 2003, p. 736). E tudo isso porque “a ciência moderna propôs-se não apenas compreender o mundo ou explicá-lo, mas também transformá-lo. Contudo, paradoxalmente, para maximizar a sua capacidade de transformar o mundo, pretendeu-se imune às transformações do mundo” (idem, p. 16), portanto, reside nesse argumento a crise da idéia de progresso e da idéia de totalidade que a funda. Ou seja, “a transformação do mundo não pode ser acompanhada por uma adequada compreensão do mundo. Essa inadequação significou violência, destruição e silenciamento para todos quantos fora do ocidente foram sujeitos” (idem *ibidem*, p. 742)³⁰. Enfim, a versão reduzida do mundo

³⁰ **Lógicas da produção da ausência:** a) deriva da **monocultura do saber e do rigor do saber**: “tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura”; b) assenta na **monocultura do tempo linear**: “a modernidade ocidental produz a não existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. Produz a não-contemporaneidade do contemporâneo, a idéia de que o simultâneo esconde as assimetrias dos tempos históricos que nela convergem. A não-existência assume a forma da residualização que, por sua vez, tem, ao longo dos últimos *duzentos anos*, adotado várias designações, a primeira das quais foi o primitivo, seguindo-se outras como o tradicional, o pré-moderno, o simples, o obsoleto, o subdesenvolvido”; c) a lógica da classificação social: “assenta na **monocultura da naturalização das diferenças**. Embora as duas formas mais salientes de classificação — raça e sexo — sejam decisivas para que a relação capital/trabalho se estabilize e se difunda globalmente, a classificação racial foi a mais profundamente reconstruída pelo capitalismo”; d) a lógica da **escala dominante**: “a escala adotada como primordial determina a irrelevância de todas as outras possíveis escalas. Na modernidade ocidental, a escala dominante aparece sob duas formas principais: o universal e o global”; e, e) a **lógica produtivista**: “o crescimento econômico é um objetivo racional inquestionável e, como tal, é inquestionável o critério de produtividade capitalista. Esse critério aplica-se tanto à natureza como ao trabalho humano” (SANTOS, 2003, pp. 744-745 [*grifos nossos*]).

foi tornada possível por uma concepção do tempo presente que o limita à fugacidade entre o que já não é e o que ainda não é.

Para recuperar e experiência social e cultural desperdiçada Santos propõe a substituição das cinco monoculturas por cinco ecologias, conforme veremos a seguir. Na perspectiva monocultural “são cinco as principais formas sociais de não-existência produzidas ou legitimadas pela razão metonímica: o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo” (SANTOS, 2003, p. 746). A produção social destas ausências resulta na subtração do mundo da vida e na contração do tempo presente e, portanto, no desperdício da experiência. O enfrentamento das totalidades homogêneas e excludentes e da razão metonímica que as sustenta obtem-se pondo em questão cada um modos de produção de ausência supra referidos. Assim:

. 1ª) **ecologia dos saberes:** consiste em encontrar credibilidade em outros saberes e outros critérios de rigor que operam em contextos e práticas sociais declarados não-existent. Essa credibilidade contextual deve ser considerada com legitimidade suficiente para que o saber em causa possa participar de debates epistemológicos com outros saberes. “O confronto e o diálogo entre os saberes é um confronto e diálogo entre diferentes processos através dos quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias” (SANTOS, 2003, p. 747). E, como Paulo Freire, afirma que toda ignorância é ignorante de certo saber e todo saber é uma síntese de uma ignorância particular. Desse princípio de incompletude de todos os saberes decorre a possibilidade de diálogo e disputa epistemológica entre os diferentes saberes;

. 2ª) **ecologia das temporalidades:** ao analisarmos o mundo, o tempo linear, não é sequer a concepção mais praticada, uma vez que o tempo linear “nunca eliminou outras concepções como o tempo circular, a doutrina do eterno retorno e outras concepções

que não se deixam captar adequadamente nem pela imagem de linha nem pela imagem de círculo” (SANTOS, 2003). Se considerarmos que as sociedades entendem o poder também a partir das concepções de temporalidade que nelas circulam vamos perceber que as relações de dominação mais resistentes são as que se ancoram nas hierarquias entre temporalidades que ainda hoje são constitutivas do sistema mundial. Em verdade, são essas hierarquias que reduzem as experiências sociais à condição de resíduo. As experiências sociais são consideradas residuais porque são contemporâneas de maneiras que a temporalidade dominante, ou seja, o tempo linear, não seja capaz de reconhecer. “A presença ou relevância dos antepassados em diferentes culturas deixa de ser uma manifestação anacrônica de primitivismo religioso ou de magia para se tornar uma outra forma de viver a contemporaneidade” (SANTOS, 2003, p. 748). E, as práticas e as sociabilidades que se pautam na recuperação e reconhecimento dessas temporalidades, tornam-se inteligíveis e objetos credíveis de argumentação e de disputa política. Portanto, a dilatação do presente ocorre, nesta ecologia, pela relativização do tempo linear e pela valorização das outras temporalidades que se articulam e ou se conflituam. Enfim, libertar as realidades alternativas do estatuto de resíduo substitui a monocultura do tempo linear pela ecologia das temporalidades;

. 3ª) **ecologia dos reconhecimentos**: em todas as lógicas de produção da ausência a desqualificação das práticas é concomitante à desqualificação dos agentes, porém, nesta lógica a desqualificação incide prioritariamente sobre os agentes, e só derivadamente sobre a experiência social das práticas e saberes de que são protagonistas. “Uma ecologia de diferenças feita de reconhecimentos recíprocos se faz submetendo a hierarquia à etnografia crítica”, essa etnografia crítica consiste na desconstrução tanto da diferença como da hierarquia, ou seja, em que medida uma é um produto da outra? “As diferenças que subsistem quando desaparece a hierarquia tornam-se uma denúncia

poderosa das diferenças que a hierarquia exige para não desaparecer” (p. 749). Ao mesmo tempo que se arroga o privilégio de determinar quem é igual e quem é diferente, a colonialidade do poder capitalista moderno e ocidental identifica diferença com desigualdade.

. 4ª) **ecologia das trans-escalas**: busca a recuperação do que, no local, não é mero efeito da globalização hegemônica e explora a possibilidade de uma globalização contra-hegemônica ao desglobalizar o local relativamente à globalização hegemônica. Esta ecologia pede o domínio da imaginação cartográfica para ver em cada escala de representação não só o que ela mostra mas também o que ela oculta, e também para lidar com mapas cognitivos que operam simultaneamente com diferentes escalas, principalmente para detectar as articulações locais e globais;

. e, 5ª) **ecologia de produtividade**: questiona a perspectiva do desenvolvimento e do crescimento econômico infinito e também a lógica da primazia da acumulação sobre distribuição que sustentam o capitalismo. O paradigma desenvolvimentista, na verdade, nunca dispensou, e nem tem condições de dispensar, outras formas de produção, apenas as desqualificam para as manter na relação de subalternidade, cumpre “reconstruir o que são essas outras formas para além da relação de subalternidade” (SANTOS, 2003, p. 750), e tal é o caso da agroecologia no contexto da globalização alternativa.

Cada um desses domínios busca “revelar a diversidade e multiplicidade das práticas sociais e credibilizar esse conjunto por contraposição à credibilidade exclusivista das práticas hegemônicas” (SANTOS, 2003, p. 750). Comum a essas ecologias é a idéia de que a realidade não pode ser reduzida apenas ao que existe, portanto, trata-se de uma versão ampla do realismo que “inclui as realidades ausentes por via do silenciamento, da supressão e da marginalização, isto é, as realidades que são ativamente produzidas como não existentes” (idem). Ao distinguir a imaginação

epistemológica “que permite diversificar os saberes, as perspectivas e as escalas de identificação, análise e avaliação das práticas”, da imaginação democrática, “que permite o reconhecimento de diferentes práticas e atores sociais”, o autor afirma que ambas têm uma dimensão desconstrutiva e uma dimensão reconstrutiva. A reconstrução é constituída pelas cinco ecologias acima arroladas, enquanto a desconstrução assume as formas correspondentes à crítica das cinco lógicas monoculturais, ou seja, “despensar, desresidualizar, desracializar, deslocalizar e desproduzir”. Assim, reafirma:

Os pontos de partida são três. Em primeiro lugar, a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo. Em segundo lugar, a compreensão do mundo e a forma como ela cria e legitima o poder social tem muito que ver com concepções do tempo e da temporalidade. Em terceiro lugar, a característica mais fundamental da concepção ocidental de racionalidade é o fato de, por um lado, contrair o presente e, por outro, expandir o futuro. A contração do presente, ocasionada por uma peculiar concepção de totalidade, transformou o presente num instante fugidio, entrincheirado entre o passado e o futuro. Do mesmo modo, a concepção linear do tempo e a planificação da história permitiram expandir o futuro indefinidamente (SANTOS, 2003, p. 737).

Portanto, ao realizar essa crítica do mundo atual em sua contração do presente e ao reconhecer que “os diálogos intensificam-se quando as divergências ocorrem sobre lastro de crescentes convergências” (idem, p. 25), Santos ressalta que somente através da expansão do presente e da contração do futuro “será possível criar o espaço-tempo necessário para conhecer e valorizar a inesgotável experiência social que está em curso no mundo de hoje” e assim, evitar o denunciado desperdício da experiência.

Segunda parte: Sentimento tal como pensado

um século de experiências ensinara que a história era uma engrenagem de repetições irreparáveis, uma roda giratória que continuaria dando voltas até a eternidade, se não fosse pelo desgaste progressivo e irremediável do eixo. (MARQUES, Gabriel Garcia. **Cem anos de solidão**)

2. Concepção popular de mundo

era a última coisa que ia ficando de um passado cujo aniquilamento não se consumava, porque continuava se aniquilando indefinidamente, consumindo-se dentro de si mesmo, se acabando a cada minuto mas sem acabar de acabar nunca (MARQUES, Gabriel Garcia. **Cem anos de solidão**)

Uma rede intrincada de organizações populares conta com a participação das pessoas *da roça*, a bem da verdade, conta mesmo com a direção dessas pessoas. Essas pessoas, no intervalo entre a tradição e a tradução negociada buscam, por um lado, resistir às pressões uniformizadoras impostas pelo mercado, mormente a partir da década de 1970 e, de outro lado, procuram avançar em proposições que fomentem a solidariedade na direção do futuro. E em que pesem as dificuldades da luta pela sobrevivência, encontram disposição para intervir nos trabalhos de criação do PARQUE e nas ações do Sistema Educacional. Essas organizações do município de Araponga assumem uma face institucionalizada em defesa do meio ambiente e da educação das futuras gerações, e em outra face carregam o velho sonho de defesa das *Serras*, entendida naquele contexto como a defesa da liberdade e da própria vida. Assim, nesse embate entre os sobrepostos territórios sociais da forma cultural PARQUE e da formação social *Serras* o movimento sindical de trabalhador@s rurais regional cunha

um lema, a saber: em defesa da vida e do meio ambiente. E é nessa mesma luta, e por parcela dessas mesmas pessoas, que se torna recorrente a reivindicação da pertença étnica Puri.

Para efeito deste estudo, dentre os nove municípios abrangidos pelo perímetro do PARQUE, destacamos algumas comunidades rurais do município de Araponga onde a expressão étnica se verbaliza, como já dissemos: as comunidades rurais dos Manjas, de Praia D'Anta, São Joaquim e Santa Cruz. Desde 1993 as comunidades araponguenses vêm organizando-se buscando esclarecer quais seriam os limites do PARQUE. Esse esclarecimento pôs-se como fundamental pois anunciava-se um grande número de desapropriações, que possivelmente só não ocorreu devido à entrada em cena dos novos sujeitos: os Sindicatos de Trabalhadores Rurais. Ao mesmo tempo, a partir de cooperação interinstitucional através da Organização Não-Governamental CTA, já se desenhava um processo de Desenvolvimento Local Sustentável baseado na agroecologia, o que implica a valorização dos saberes populares, a recuperação dos solos e a diversificação da agricultura. A partir do STR e das coligações que vem conseguindo compor, tanto com organizações governamentais quanto não-governamentais, passa a ocorrer o fenômeno da afirmação de um sistema de valores e de diferenças culturais. Ao trabalho bruto, cotidiano de sol a sol, associa-se um anseio por liberdade, de um lado resistindo às políticas uniformizadoras deste limiar de milênio e de outro lado gerando a confiança de que já há acúmulo de experiências locais exitosas que podem converter-se em inteligibilidade de abrangência dos movimentos sociais e em projeto educacional em dimensão local mas articulado globalmente.

Esta tese busca consolidar subsídios para um abrangente e aprofundado entendimento da cultura ali vivenciada e das dimensões interculturais interétnicas que historicamente a constituem, e com isso crê poder favorecer, entre outras ações, uma

inserção escolar focada a partir da realidade local. Portanto, buscamos caracterizar o sujeito sociocultural que emerge das comunidades na direção das organizações sociais. Além de identificar os horizontes de sobrevivência e as diferenças culturais de onde provêm, bem como os itinerários educativos que orientam as populações tradicionais do entorno das *Serras*. Para isso, é importante seguir prescrições tais como as do pesquisador da cultura Clifford GEERTZ: manter o foco *de baixo para cima* pois em “comunidades naturais, ou seja, em grupos de pessoas que estão ligadas entre si de múltiplas maneiras, tal enfoque possibilita a transformação daquilo que parece ser apenas uma coleção de material heterogêneo em uma rede de entendimentos sociais que se reforçam mutuamente” (1997, 234). Toda esta gama é tarefa permanente e contínua para tantos quantos queiram conhecer e vivenciar o povo daquelas encostas de *Serras*.

Entretanto, do modo como vem sendo referida a história regional há uma eminente desconsideração do caráter étnico e racial que interpela vivamente toda a geografia, a não ser endogenamente a algumas comunidades que, como vimos afirmando, manifestam um orgulho da condição Puri. A considerar a historicidade do fazer humano, não podemos entender como longo um tempo colonial advindo de finais do século XIX e inícios do XX, nem mesmo analisar as disputas apenas do ponto de vista dominante, certamente houve, como ainda hoje há, enfrentamentos que transcendem a questão fundiária, muito embora esta seja altamente relevante. Para agora, vamos seguir pegadas da retomada histórica no percurso deste estudo.

2.1. Faisqueira rica

escavou o coração procurando a força que permitisse sobreviver à desgraça e encontrou uma raiva reflexiva e justa, com a qual jurou

restaurar a fortuna desbaratada, o ânimo do coração invencível orientava nas trevas. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

A expressão *faisqueira* rica foi utilizada nos primeiros documentos que orientam uma das primeiras levadas coloniais, no século XVIII, para aquela região de *Serras*. Entretanto, referiam-se ao ouro de aluvião, que em apenas três décadas se escasseou. Neste texto refiro-me à riqueza e grandeza do povo daquelas *Serras*, ou seja, o que *faísca*, hoje no lugar, é a organização popular. Para agora, procuramos ter entendimento de que falar sobre a educação popular implica necessariamente, em fazer referência à sua própria história³¹, explicitando e revendo os elementos constitutivos da mesma, particularmente no que se refere ao projeto político, a relação prática-teoria e a construção coletiva dos conhecimentos.

A educação popular, da maneira como passou a ser tematizada no Brasil, tem suas origens no início do século passado, muito embora ainda sob o termo de educação pública, através do movimento operário, das escolas sindicais, das universidades populares, dos expressivos movimentos culturais e artísticos e de atividades de propaganda e imprensa. Todos esses movimentos buscavam enfatizar, ainda que com os limites do próprio momento histórico de consolidação da república, da abolição da escravatura e de intensa urbanização, na passagem entre os séculos XIX e XX e nas primeiras décadas do século XX, um maior grau de organização da recém-nascida classe operária. Afirmava-se a luta pela dignidade e alternativas ao sistema capitalista. As novas práticas se propunham a “despertar as energias populares pelo desvelamento dos conflitos sociais e pelo reconhecimento das tensões existentes em nome da

³¹ Hall, ao definir o “popular” como “um dos cenários da luta a favor e contra uma cultura dos poderosos” (1984, p. 109) alerta para os perigos de toda e qualquer periodização do popular. Questiona: “são em grande parte descritivas as rupturas importantes? Nascem principalmente do alimento da própria cultura popular ou de fatores que lhes são alheios mas a afetam? Com que outros movimentos e periodizações se vincula mais explicitamente o popular?” (idem, p. 93).

construção de uma força de pressão suficiente para mudar as condições estabelecidas” (BEZERRA, 1980, p. 27). Tais práticas buscavam o estabelecimento de melhor padrão de funcionamento da sociedade, através da cooperação dos diversos setores sociais. E, nessa cooperação buscavam sua força bem como a anulação das tensões sociais em nome do bem-estar comum.

Desde os anos 1930, a educação pública popular procurava, de um lado, disciplinar o preenchimento do papel social das camadas populares no interior do modelo de sociedade mantido pelas elites, cabendo as iniciativas, direta ou indiretamente, às instituições estatais ou a frações sociais da elite e ou assistencialistas. De outro lado, cooptar o movimento popular para aliar-se aos interesses – implícitos ou explícitos – da fração dominante através da luta pela apropriação da parcela de poder que o momento conjuntural oferecia como oportunidade a determinadas parcelas da classe média. Desse modo, para além das preocupações com os aspectos pedagógicos do processo de ensino-aprendizagem, no contexto da ação de legitimação de propostas políticas junto aos setores populares, criaram-se as condições para o desenvolvimento de alternativas razoavelmente autônomas e próprias desses setores ao provocar a necessidade permanente de explicitação dos seus interesses, bem como das condições favoráveis à sua organização, mobilização e conscientização.

Devemos considerar como especificamente educação popular, segundo Haddad e Di Pierro (2000), os vários acontecimentos, campanhas e programas que vão demarcar o período de 1959 a 1964, como representando a luta política dos grupos que disputavam a legitimação de ideais via prática educacional, mas que, em grande parte, funcionaram também no âmbito do Estado e ou sob seu patrocínio³².

³² Exaustivo trabalho de revisão histórica sobre a Educação Popular no Brasil, neste período, é o de Vanilda PAIVA (1973).

A partir de meados do século XX, nomeadamente do início da década de 1960, a experiência e o pensamento de Paulo Freire orientaram e contribuíram significativamente com a educação popular no Brasil, através da elaboração da crítica à educação bancária e dos conceitos de educação libertadora, de ação cultural e de conscientização, entre outros, considerados centrais e favorecedores de processos de transformação. Bezerra (1980) aponta como características desse período a predominância de práticas voltadas para o exercício da cidadania, para a afirmação das camadas populares e para o papel que deveriam assumir no cenário político social, de oposição à idéia de desenvolvimento das capacidades produtivas da população enquanto força de trabalho em busca de maior rendimento sócio-econômico, considerados marcas predominantes nas práticas da educação anteriores. Observamos assim, que o empenho dos movimentos educativos populares a partir de meados da década de 1960 se diferenciou dos momentos da história da educação popular até aquele período.

No período que vai de 1964 à 1980, com a ditadura militar vigorando no Brasil, os movimentos de cultura e educação populares se viram reprimidos, seus dirigentes perseguidos e seus ideais censurados. A ruptura política ocorrida tentou eliminar as práticas educativas que mediavam a explicitação dos interesses populares. "O Estado autoritário exercia sua função de coerção, com fins de garantir a 'normalização' das relações sociais" (Haddad e Di Pierro, 2000, p. 113). Entretanto, vale ressaltar que, apesar da repressão sofrida, diversas práticas de reconstituição e reafirmação do popular, inspiradas pelo mesmo conjunto de ideais das experiências anteriores, persistiram, e, apesar das dificuldades de articulação, desenvolveram-se de modo disperso e quase que de forma clandestina no âmbito da sociedade civil.

Para além destas observações, foi também nesse período, mais especificamente na década de 1970 que, a partir dos processos de mobilização e organização populares,

se problematizou alguns dos aspectos da contribuição acumulada da década anterior, por exemplo, a noção de conscientização vista como momento prévio à ação organizada. Freire (1980), revisitando essa concepção alerta que as pessoas, e assim nós próprios, além da condição humana de *incompletude*, vivemos em *situação*, encontramos-nos submersos em condições espaço-temporais, que nos influenciam e nas quais, nem sempre igualmente, também influenciamos. Refletiremos sobre nosso próprio caráter de seres incompletos e situados, na medida em que sejamos desafiados a atuar. As pessoas são porque estão situadas! Quanto mais refletirem de maneira crítica sobre sua existência, e mais atuarem sobre ela, mais se humanizam. E afirma ainda:

se ação e reflexão, como constituintes e inseparáveis da práxis, são a maneira humana de existir, isto não significa, contudo, que não estão condicionadas, como se fossem absolutas, pela realidade. Esta relação pessoas-realidades, pessoas-mundos [...] implica a transformação do mundo, cujo produto, por sua vez, condiciona ambas, ação e reflexão (FREIRE, 1980, p. 17).

Já a década de 1980 representa, para o Brasil, uma intensa mudança política. Nesse período os movimentos sociais ganharam força e passaram a enfatizar a transformação da sociedade civil e seus processos de democratização. As experiências democráticas dos movimentos populares constituíram-se como verdadeiros processos educativos, ampliando o conceito de política a outras instâncias da vida, visando a construir uma cultura com outras formas de fazer política. “Queríamos vida. Vida traduzida em pão, feijão, salário digno, condições dignas de trabalho e moradia, terra para plantar e para morar. [...] Em direito à igualdade e às diferenças. Em democracia, em participação, em relações novas e solidárias” (AZIBEIRO, 2002, p.29). De acordo com Sader (1995, pp. 313-314) o repúdio à forma instituída da prática política, encarada como manipulação, teve a contrapartida da vontade popular em ser sujeita da própria

história, tomando nas mãos as decisões que afetam as condições de existência; com isso alargou-se a própria noção de política, pois múltiplas esferas do cotidiano foram politizadas. A reivindicação da democracia referia-se às dimensões da vida social, em que a população trabalhadora e ou da periferia estava diretamente implicada: nas fábricas, nos sindicatos, nos serviços públicos, nas associações de bairros e até mesmo em casa. Esse movimento indicava recantos da realidade não recobertos pelos discursos instituídos, em verdade, resíduos da vida pública. Através de formas de organização de luta alargaram-se as fronteiras da política. Apontava-se a autonomia dos sujeitos coletivos em busca do controle das condições de vida contra as instituições de poder estabelecidas.

Durante a década de 1990 um novo contexto cultural, econômico e político atinge a maioria dos países da América Latina através da emergência de novos atores e movimentos sociais, de amplos processos de reformas, da adoção de políticas neoliberais e do impacto da crise dos socialismos de estado. Nesse sentido podemos perceber que a década de 1990 apresentou um quadro complexo e variado de alternativas e perspectivas para a educação popular, privilegiando como espaços para sua realização, ora o dos governos locais com sua institucionalidade de sociedade urbana e ou rural, ora a comunidade local em sua territorialidade, ora a sociedade civil com sua cultura e movimentos sociais. Assim, imbricados uns aos outros, estes espaços compõem a trama das políticas públicas.

2.2. Emergência do poder popular regional

cuja paredes se foram enchendo pouco a pouco de mapas inverossímeis e gráficos, ensinou-os a ler e escrever e a fazer contas, e

falou das maravilhas do mundo não só até onde chegavam os seus conhecimentos, mas forçando a extremos incriveis os limites da sua imaginação. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

Especificamente a respeito da história dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais na região, de acordo com Reis (2002) e Cintrão (1996), está dito que passa por três fases: a de anunciar, de 1981 a 1986; a de denunciar, de 1986 a 1989; e a de organizar, de 1989 em diante. A fase do *anunciar* corresponderia ao período de fundação dos STRs para combater as injustiças. Com a fundação dos STRs passou-se a *denunciar* as injustiças, trazendo a público o que antes era dito apenas no âmbito das CEBs. Para que tornassem conhecidos os STRs, foi necessário mostrar força e se apropriar de temas que trouxessem gente para as ruas. Já a fase do *organizar* vem como o período após a estruturação formal da articulação sindical enquanto Pólo Regional da FETAEMG e com a formação da Escolinha Sindical.

A Escolinha Sindical surgiu da junção de uma série de experiências pelas quais as lideranças locais haviam passado, a saber: a organização do Movimento católico da Boa Nova e das próprias Comunidades Eclesiais de Base; a pedagogia da alternância da Escola Família Agrícola, por onde algumas delas haviam passado e que desenvolve uma metodologia de investigação da realidade nas próprias comunidades, de organização de seminários etc; a participação em vários cursos de formação promovidos pela Escola Sindical da Central Única dos Trabalhadores de Belo Horizonte e do Partido dos Trabalhadores de São Paulo; além do contato com o CTA-ZM e sua forte vertente de construção de metodologias participativas de avaliação e planejamento das práticas do próprio trabalho.

Aos poucos se constata que faltava uma formação para novas lideranças que pudessem assumir o STR e possibilitassem uma descentralização da atuação dos STRs na região, até então centrada em poucas pessoas por município, além, obviamente, de

trazer novas filiações. Mas necessitava-se de uma formação que partisse da realidade e trouxesse elementos para os enfrentamentos do dia-a-dia. Precisava-se de atividades que fossem realizadas nas comunidades, e não apenas na sede dos municípios. A primeira experiência com a Escolinha Sindical se deu em Muriaé, em 1989. As lideranças passaram, estrategicamente, a ir para as comunidades dar cursos e promover encontros com duração de cerca de quatro horas que incluíam desde questões mais gerais a questões locais. As comunidades definiam as datas e as temáticas, além de participar da mobilização em prol da participação.

A experiência foi considerada bem sucedida, e em 1990, se expandiu a Escolinha Sindical para os outros municípios abrangidos pela articulação sindical, estruturando-a a nível regional. Juntamente com a discussão de implantação de uma Escolinha Sindical Regional, surge a proposta de formalização da Articulação Sindical, que antes funcionava de maneira informal. Na prática, a organização da Escolinha Sindical regional significou uma formalização e uma sistematização dessa articulação sindical, e as duas coisas passaram, a se interpenetrar. E as reuniões da Escolinha Sindical nas comunidades, na perspectiva de formação de monitores sindicais de base, passaram a ser uma das principais formas da atuação dos sindicatos que conseguiram implantá-las. Assim, as escolinhas sindicais foram implantadas em alguns municípios e passaram a se constituir como um dos principais elementos da articulação sindical dos STRs da região.

Ainda seguindo o estudo de Reis (2002), em 1998, durante o I Encontro das Escolinhas Sindicais da Zona da Mata Mineira, no município de Eugenópolis, fez-se, didaticamente, toda uma retomada da história do movimento sindical dos trabalhadores rurais na Zona da Mata Mineira, através da divisão do tempo nos períodos acima referidos. Debateu-se sobre a metodologia utilizada no processo formativo da Escolinha

Sindical que busca levar em consideração a teoria e a prática; o estudo e o encaminhamento prático; além da história e da realidade. Aprofundou-se o modo histórico de organização e articulação do trabalho que se basearam nos seguintes princípios e atividades: organização administrativa, liberação de pessoas para o trabalho sindical e deliberação por micros regionais. E, a partir daí, a organização dos programas temáticos em diferentes comunidades na perspectiva da construção do programa de desenvolvimento local, e, seleção de comunidades, escolhidas para serem participantes do processo de formação através da indicação de representantes para monitoria.

Esse primeiro encontro das Escolinhas Sindicais, constituiu-se como um momento de avaliação das Escolinhas Sindicais e de re-definição do papel das instituições parceiras. Neste encontro foram identificados dois grandes problemas enfrentados pelas organizações de agricultores familiares: a baixa renovação de quadros de lideranças e a falta de vigor político para enfrentar a dinâmica da realidade e propor novas saídas. Foi na perspectiva de contribuir para a solução destes problemas que, a partir deste encontro, se formou a Coordenação do Programa de Formação de Monitores, da qual tomei parte, que teve por objetivo geral contribuir na elaboração de estratégias e políticas para a construção de um modelo de desenvolvimento rural sustentável para a região da Zona da Mata de Minas Gerais (BARBOSA e OLIVEIRA, 2002). Esse Programa de Formação desenrolou-se entre 2000 e 2002 a partir de uma concepção de educação popular comunitária, alterando o quadro geral das lideranças sindicais em toda região.

2.3. Um outro entorno do PARQUE

na aldeia, determinara de tal modo a posição das casas que a partir de cada uma se podia chegar ao rio e se abastecer de água com o mesmo esforço; e traçara as ruas com tanta habilidade que nenhuma casa recebia mais sol que a outra na hora do calor. Dentro de poucos anos a aldeia se tornou mais organizada e laboriosa que qualquer das conhecidas. Era na verdade uma aldeia feliz. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

Nas décadas de 1960 e 1970, no município de Araponga, se extraía das *Serras* o carvão vegetal para abastecimento da indústria siderúrgica. Período de grande prosperidade local e circulação de dinheiro, mercadorias, aventureiros e policiamento ostensivo. Em meados dos anos 1970, quando se proíbe o desmatamento naquela região, a Companhia Agroflorestral, subsidiária de carvoejamento da Siderúrgica Belgo-Mineira, praticamente já havia eliminado toda a mata nativa na região. Restando, basicamente, as fazendas de produção cafeeira e leiteira.

Por um longo período os fazendeiros da Zona da Mata tiveram um domínio praticamente absoluto na região. As disputas políticas se davam apenas entre as diferentes oligarquias rurais. A lógica do favor ordenava simbolicamente a forma dos agricultores perceberem a relação de mediação dos fazendeiros, criando um traço cultural que vai entremear todas as novas relações que iriam surgir posteriormente. A mudança nas relações políticas e nas formas de percepção da relação com os fazendeiros da região, por parte dos agricultores, se constituiu como o resultado do trabalho miúdo, cotidiano, da igreja progressista. (REIS, 2002)

Em meados da década de 1970, a história da Zona da Mata veio a se juntar a de tantos outros locais que foram palco do movimento que tem como base a Teologia da Libertação, quando bispos latinoamericanos reunidos em 1968, em Medellín, na Colômbia, proclamaram a “doutrina de que a boa nova do evangelho implicava uma opção preferencial pelos pobres” (FERNANDES, 1994). Inspirados por esse

movimento, setores progressistas da igreja católica iniciaram, na Zona da Mata mineira, um trabalho de organização das populações em seu próprio território, através das Comunidades Eclesiais de Base³³. Este trabalho serviu como uma espécie de alicerce sobre o qual se construiu a organização política d@s trabalhador@s rurais.

As CEBs foram criadas para estimular a participação de fiéis na condução da igreja católica. Elas colocavam sob a responsabilidade de leigos algumas atividades que, anteriormente, eram exclusivas de padres e freiras, como a catequese, a celebração e o estudo bíblico. Uma CEB refere-se a um grupo de famílias vizinhas que se reúne para rezar e refletir sobre o evangelho. Através de encontros e reuniões, orientados por cartilhas e folhetos preparados para os "grupos de reflexão", os participantes das CEBs cantam, rezam, lêem trechos da bíblia e refletem sobre as palavras bíblicas e a realidade vivida, bem como as relacionam (FERNANDES, 1994). Praticamente, todas as atividades são realizadas pelas pessoas das próprias localidades e assentadas em círculo. Foi com a CEB que vários grupos de agricultor@s da região aprenderam a fazer reuniões e passaram a discutir de forma organizada seus problemas. As CEBs possibilitaram às pessoas falarem abertamente. As questões cotidianas eram discutidas à luz do evangelho, buscando fazer uma ligação entre a fé, a vida e a política, problematizando as relações de poder existentes. A partir de valores cristãos do Antigo Testamento, como igualdade, união, solidariedade, reforçaram a valorização das relações horizontais e a problematizar os laços verticais de dependência.

A doutrina social das CEBs opera uma divisão da realidade em dualidades, colocando uma oposição entre *grandes e pequenos, ricos e pobres, explorados e*

³³ Da bibliografia sobre as CEBs podemos nos referir a Paiva (1985), Novaes (1987), Fernandes (1994) e Ribeiro (1994). O trabalho da igreja progressista é considerado, na região, o principal fator deflagrador de mudanças. Todavia, é bastante provável que mudanças socioculturais e econômicas tenham reforçado algumas alterações nas relações, por exemplo: os arranjos ameríndiafricanos de cada comunidade rural; as intensas migrações dos e para os centros urbanos; a decadência do café iniciada por volta dos anos 1930; a construção de estradas para o carvoejamento etc.

exploradores. Fala da necessidade de união dos *pobres e oprimidos* para buscar a *libertação*. Valoriza os trabalhos comunitários e estimula as ações concretas dos agricultores no sentido de romper com a *dominação* dos fazendeiros. Além disso, coloca a palavra do evangelho como respaldo às tentativas de mudanças das situações consideradas como *injustas*. No entanto, as CEBs eram diferenciadas entre si, algumas se tornaram militantes e ativas, enquanto outras restringiram-se às atividades estritamente religiosas, por exemplo: a catequese, o culto e a leitura bíblica. As CEBs mais atuantes abraçavam causas e se envolviam em outras atividades, desde as religiosas até atividades coletivas nas áreas de comercialização (por exemplo, compra e venda coletivas), saúde, política, educação e lazer (RIBEIRO, 1992). As CEBs que se constituíram como as bases para o surgimento, através da concepção de oposição sindical, dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais na região foram as mais ativas e passaram a dirigir suas reflexões e suas práticas para causas concretas e entraram na luta política.

Em 1975, se estruturou na Zona da Mata o Movimento da Boa Nova (MOBON), que deu uma nova dinâmica ao trabalho das CEBs, uma vez que organiza encontros de reflexão que reúnem pessoas vindas de diferentes localidades e municípios. Foi nos encontros do MOBON que começaram a se criar os laços que iriam levar, em futuro breve, a uma articulação entre as pessoas e os sindicatos de trabalhador@s rurais, como dissemos anteriormente, de vários municípios. Afinado com a doutrina da CEB, o MOBON pregava, com o apóstolo Paulo, que a “fé sem obras é morta”, e chamava as pessoas para intervirem na realidade e se organizarem para diminuir a exploração. Os encontros também serviram para agricultores e agricultoras descobrirem que haviam muitos problemas comuns. Em 1983 o MOBON estava fortalecido e, aproximadamente nesse período, em toda a região se começou a discutir e decidir sobre quais eram os

diferentes *instrumentos* para intervir na realidade, tais como as associações e, principalmente, os sindicatos de trabalhador@s rurais e os partidos políticos.

Apesar do movimento sindical de trabalhador@s rurais em Minas Gerais ser relativamente antigo, na Zona da Mata mineira, até 1985, nenhum município dos hoje abrangidos pela articulação sindical tinha Sindicato de Trabalhador@s Rurais³⁴. Já os Sindicatos Rurais patronais têm existência mais antiga, mantendo durante muitos anos a filiação de trabalhadores rurais em função de terem sido responsáveis pela tramitação da previdência social rural no período pós 1964, ou seja, os sindicatos patronais serviram ao amortecimento social de interesse da ditadura militar então vigente. As discussões suscitadas pelas CEBs, reforçadas pelos Encontros de Reflexão do MOBON traziam para algumas lideranças a necessidade de estruturar os Sindicatos dos Trabalhador@s Rurais. No entanto, a fundação dos STRs só se tornaria possível com a ajuda de apoio externo, fundou-se o STR do município de Visconde do Rio Branco, em 1983, a partir da assessoria da Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Minas Gerais — FETAEMG³⁵. Em seguida foram fundados os STRs de Guidoal e Rodeiro. Esses STRs distinguiram-se de outros STRs ligados à FETAEMG por já nascerem numa linha combativa, já na perspectiva da oposição sindical que se fortalecia diante da então chamada conquista das liberdades ou abertura democráticas. Já o STR de Muriaé, sofreu influência da Escola Família Agrícola de Muriaé³⁶ e de seus monitores-professores, que

³⁴ Ver CINTRÃO, Rosângela P. *Ongs, Tecnologias Alternativas e Representação Política do Campesinato: uma análise da relação entre o Centro de Tecnologias Alternativas e os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais na Zona da Mata Mineira*. Tese Mestrado, CPPDA/UFRJ. Rio de Janeiro. 1996.

³⁵ A FETAEMG desencadeou, entre 1981 e 1982, um processo de reestruturação e contratou assessores para a mobilização e organização de base. Entre outras coisas, esta instituição investiu na fundação de sindicatos em algumas regiões do estado de Minas Gerais, consideradas estratégicas. Influenciada pelas greves de assalariados da cana-de-açúcar, a FETAEMG considerou Visconde do Rio Branco um município de alta prioridade para a implantação sindical de trabalhador@s rurais.

³⁶ As Escolas Família Agrícolas são escolas que funcionam em regime de semi-internato. Os alunos alternam 15 dias na escola e 15 dias no meio sociofamiliar, conforme os princípios da Pedagogia da Alternância (BARBOSA, 2005). Como já afirmamos, na época da fundação dos STR's dessa articulação, a EFA de Muriaé era a única na região.

começaram, em 1984, a buscar apoio para fundar o STR, desencadeando então reuniões para sua fundação naquele município, que afinal só se deu em 1986. A partir de então, com o apoio da Comissão Pastoral da Terra – CPT foi fundado o STR de Tombos. E em seguida, se envolveram os sindicatos de Visconde do Rio Branco, de Muriaé e de Tombos na fundação dos demais STRs: entre outros, Carangola, Eugenópolis, Miradouro, Divino, Espera Feliz e Araponga. Todos estes surgiram de maneira diversa dos sindicatos mais antigos de Minas Gerais, sem as marcas do assistencialismo médico. Como dizem @s sindicalistas: surgiram “para defender os direitos dos trabalhadores”, desencadeando diversas ações neste sentido.

As Comunidades Eclesiais de Base, aos poucos, levaram à construção de possibilidades que iriam configurar os grupos de agricultor@s de uma forma diferenciada, por exemplo, na maneira de perceber a relação com os fazendeiros. Também enquanto princípios de reconhecimento de identidades, o fortalecimento do popular inicia a emergência das características de cada comunidade, portanto, o viés étnico passa a ser significativo pelas próprias pessoas que até então se viram obrigadas a negá-lo. Estes inéditos-viáveis passaram a ter repercussões sociais quando antigas regras de convivência com os fazendeiros patrões passaram a ser rompidas. O surgimento do STR como novo mediador, capaz de “levar o patrão à justiça”, obrigando-o a pagar indenizações aos seus empregados e parceiros, desequilibrou as relações de dominação. Os STRs passaram a questionar e a interferir em relações anteriormente quase sempre tratadas no âmbito interno da fazenda, em um contexto de relações pessoais e de compadrio. Os patrões tinham um grande poder sobre seus subordinados (empregados e parceiros, moradores ou não nas fazendas), controlando não somente as formas de produzir, como também diversos aspectos da vida dessas pessoas. Eram os mediadores destas famílias nas relações com o poder local, na maioria

das vezes, também fazendeiros, e com o sistema de saúde, controlado pelo sindicato rural patronal. Como apontam os autores Palmeira (1985) e Novaes (1987), a simples presença do STR como um possível novo mediador já interfere nas relações de poder estabelecidas, e isto se mostrou também verdadeiro quando da criação do PARQUE. Por mais frágil que este STR possa ser ele questiona a *lei do fazendeiro*, dá uma outra referência e reordena as relações de poder. A reação dos fazendeiros, todavia, veio violenta: a entrada de um trabalhador na justiça contra ele, ou mesmo o voto em outro partido, são vistos como uma traição, como um rompimento das lealdades estabelecidas. Nesse período, muitas famílias de trabalhador@s são expulsas das terras das fazendas.

Quase simultaneamente à fundação dos STRs, e praticamente quase pelas mesmas pessoas e grupos, se deu a fundação de diretórios do Partido dos Trabalhadores – PT, nesses municípios. Muito embora, antes do PT as lideranças das CEBs já haviam participado de eleições apoiando os candidatos de oposição, em sua maioria do PMDB. Na eleição Constituinte, de 1988, lançaram e apoiaram candidatos ligados ao Partido dos Trabalhadores. Com a fundação do PT que se coloca em oposição ao poder local oligárquico, o rompimento com os fazendeiros se aprofunda. A entrada das lideranças das CEBs e dos STRs na política eleitoral significou não só um questionamento dos “circuitos dos favores”, mas uma disputa de adesões, uma quebra nas lealdades políticas. A fundação do PT inseriu na disputa política novos autores: as lideranças trabalhador@s, em geral pequenos proprietários ou meeiros ou parceiros, antes, meros subordinados e submissos. E assim, passou-se tanto a disputar com os fazendeiros diretamente os cargos eletivos municipais, quanto também a apoiar candidatos próprios (diferentes dos indicados pelos fazendeiros) para os cargos legislativos e executivos estaduais e federais. É provável que, aos olhos dos supostos donos do poder local, a

fundação pelos agricultores de um partido independente do seu poder, tenha sido um fator de incômodo maior que o surgimento do STR ou das CEBs.

Todo esse processo criou, nesses municípios, uma diferenciação política no campesinato: o "povo do PT" passa a ser a designação dos agricultores que se alinham com o pessoal das CEBs e dos STRs. É neste contexto que, os sindicatos da região começam a unir forças e a organizar o que se consolida como a articulação sindical de trabalhador@s rurais da zona da mata norte. Os sindicalistas atuantes nos STRs já se conheciam e tinham convivido durante os encontros do MOBON. Os mutirões de fundação dos STRs, organizados pela CPT, consolidaram este vínculo e fizeram com que estes sindicatos cultivassem fortes relações entre si. A primeira luta empreendida conjuntamente pelos STRs da região, que trouxe muitas filiações àqueles STRs recém-fundados, foi a luta pelo direito dos STRs emitirem a carteirinha do INPS para os seus associados.³⁷ É assim que, já em 1986, a articulação sindical começa a existir de fato, embora informalmente, assumindo um papel importante de apoio mútuo, de troca de experiências e de direção das ações dos sindicatos. Esses STRs passaram a se autodenominar combativos, identificando-se com a linha da Central Única dos Trabalhadores e participando a nível estadual, nas disputas internas ao sindicalismo apoiando a chapa Cutista nas eleições para direção da FETAEMG, em 1988, em oposição à direção da FETAEMG, considerada pelega. Outras redes de relações também se estabeleceram, agregando novos elementos na forma de ação dos STRs com a articulação com ONGs, especialmente o Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata. Como ficou dito, já em 1986, as lideranças haviam começado a participar de inúmeros eventos fora dos seus municípios: encontros e congressos estaduais da CUT e

³⁷ Para ter acesso ao sistema médico @s agricultor@s precisavam ir até o sindicato patronal ou algum político ou fazendeiro influente que assinava um documento para autorizar a consulta ou internação. Os funcionários do INPS nas regiões negavam a permitir que os STRs emitissem a carteirinha (sob influência dos sindicatos patronais).

do PT, Congresso da FETAEMG e cursos de formação da CUT e do PT. Começaram a articular-se com deputados estaduais e federais de partidos progressistas (especialmente do PT e PSB). Passaram a ter contato com ONGs e agências de cooperação internacional, que passam a assessorar e financiar trabalhos dos STRs na região.

Essa capacidade de articulação e mobilização na região, e também de estabelecer uma rede de contatos mais ampla levou-os a reproduzir localmente lutas de caráter nacional. Em 1986 mobilizaram-se para a eleição dos deputados constituintes e em 1987 e 1988 para a reforma constitucional, reivindicando a aposentadoria para os trabalhadores rurais e reforma agrária. Ainda em 1988 surge a questão da anistia da dívida dos pequenos produtores, que levou a uma luta em vários municípios, pois muitos pequenos produtores pegaram empréstimos, em 1986, relativos ao Plano Cruzado, e estavam ameaçados de perder a terra. Essa luta trouxe como resultado a incorporação de muitos pequenos proprietários ao quadro de sócios dos STRs, que antes eram sócios do Sindicato Rural. O período inicial desses STRs foi de muito confronto e mobilização, com a organização de muitas lutas e passeatas. E a Bíblia respaldava as ações das pessoas, com histórias como a da vida “sofrida” de Cristo e das lutas dos hebreus pela libertação de seu povo. Entretanto a atual problemática da articulação sindical, neste momento, se rompe e se reestrutura: de um lado a idéia de alianças e composições no contexto da Federação dos Trabalhadores Rurais do Estado de Minas Gerais, de outro uma espécie de “retomada” do Departamento Rural da Central Única dos Trabalhadores com a criação da Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar.

2.4. Paisagem, região, território

foi assim que empreenderam a travessia da serra. Vários amigos, jovens, encantados com a aventura, desfizeram as suas casas e carregaram com as mulheres e os filhos para a terra que ninguém lhes havia prometido. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

A Mata Atlântica que ocupava, além de outras regiões brasileiras, os *dois degraus de Serras* no sentido do litoral para o interior, isto é, a Serra do Mar, a Serra Geral e a Serra da Mantiqueira, vem sendo paulatinamente eliminada do mapa brasileiro (DEAN, 1996, 363). Na tentativa de preservar um pequeno bolsão remanescente desse bioma foi criado, em 1996, o PARQUE Estadual da Serra do Brigadeiro na região da Zona da Mata de Minas Gerais, com 13210 hectares. Para essa Unidade de Conservação, seu gestor, o Instituto Estadual de Florestas ainda elabora o Plano Diretor que, legalmente regulamenta todo o processo de manejo da mesma. Um dos problemas dessa elaboração vem a ser a contradição ambiental entre o conservacionismo e o preservacionismo e as implicações de suas respectivas visões de mundo: globalizante ou naturalística (REIGOTTA, 1999 e DIEGUES, 2000). A primeira compreende uma necessária integração entre natureza e sociedade, enquanto, supostamente, a segunda separa a natureza em nome de preservá-la em seu *estado natural*.

Este trabalho procura dialogar com a construção desse Plano de Manejo, muito embora nossas viagens a campo tenham demonstrado que, se a criação do PARQUE foi significativa na construção da negociação com o poder público e demais agentes sociais, cada vez mais deixa de sê-lo na composição agroecológica ecopedagógica. Talvez isso se deva à 'lentidão' com que as decisões negociadas em clima de tensionamento ganhem tradutibilidade institucional no contexto dos órgãos governamentais gestores das políticas públicas. Essa lentidão faz com que uma densa inteligibilidade,

conquistada pela cultura popular se esmaesça em um, como diria SANTOS (2003), *desperdício de experiências a partir de uma razão indolente*. A título de um pequeno exemplo podemos destacar a publicação, apenas em 2004, apesar dos recursos disponíveis, dos 'Anais do Simpósio Contribuições para elaboração do plano de manejo integrado e participativo do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro e entorno', realizado em agosto de 2000.

O município de Araponga é eminentemente rural com aproximadamente 8.000 habitantes, com topografia altamente declivosa devido às escarpas e afloramentos rochosos das inúmeras ramificações da Serra da Mantiqueira. As pessoas, na agricultura, se dedicam, principalmente, à produção cafeeira - nas terras altas - e à pecuária nas áreas de baixada, além da pequena agricultura em regime de trabalho familiar de subsistência que, resilientemente, vem se expandindo através daquilo que vimos nomeando tessitura ecopedagógica agroecológica complexa. Na região Zona da Mata mineira a cobertura vegetal de Mata Atlântica é estimada em 7,66% do Domínio Original³⁸, a maior área contínua está situada no PARQUE, criado em setembro de 1996, que abrange parte de nove municípios com seus 13.210 (treze mil duzentos e dez) hectares, sendo que o município de limites mais extensos no PARQUE é o de Araponga. As *Serras* contém ainda, em seus contrafortes mais de centena de mananciais hídricos, espécimes vegetais e animais, endêmicos e ou em vias de extinção, tais como bromeliáceas e macacos moncarvoeiros, respectivamente. Os atuais estudos da biosfera e do domínio da Mata Atlântica considera as *Serras* como área de "alta prioridade biológica".

Anterior à criação da Unidade de conservação, em 1988, o governo do estado decretou uma Lei Autorizativa para se criar um PARQUE Florestal na região. Por outro

³⁸ Em Minas Gerais esse percentual atinge apenas 1,91% e no Brasil 2,99 %, segundo Dossiê Mata Atlântica 2001 do Instituto Socioambiental (ISA).

lado, em 1993, sob os auspícios do CTA e do STR, promove-se no município de Araponga um Diagnóstico Rural Participativo³⁹ que aponta uma grande apreensão da população com relação à desinformação relativa a possível criação de uma Unidade de Conservação que poderia desapropriar-lhes as terras, já minifundiarizadas, o que geraria grave crise social. Surge a problemática dos limites da conservação e ou preservação e pessoas das comunidades se perguntavam se “vale a pena recuperar a terra [a qualidade⁴⁰] correndo o risco de perdê-la”. Entre 1994 e 1995 se realizou em comunidades dos municípios do entorno outro Diagnóstico Rural Participativo, que veio a ser o componente sócio-econômico dos estudos ambientais necessários à implantação do PARQUE e enfatizou aspectos históricos e culturais da ocupação daquele rincão de pé de *Serras*.

Por outro lado, junto ao corpo técnico com ações junto ao PARQUE ou mesmo junto às *Serras*, a exposição da temática de pesquisa vinculando as problemáticas ambiental e étnica ainda causa algum estranhamento. Assustam-se e optam, entre outros, ou pelo viés preservação ambiental, explicitando interesses preservacionistas, “há casos de crescimento de Unidades de Conservação sobre comunidades onde há pessoas...” (informação verbal⁴¹). Ou pelo veio étnico: “a especificidade, a diferença e o jeitão do povo de Araponga pode ter haver com isso...” (informação verbal⁴²). Outro técnico associou este trabalho a uma visita feita ao México, na região de Chiapas, ao

³⁹ O Diagnóstico Rural Participativo é um conjunto de técnicas participativas e icônicas que favorece a integração de populações não ou pouco letradas no processo de criação do conhecimento e na tomada de decisões (Chambers, 1994). Essa metodologia se difunde, principalmente a partir da Universidade de Sussex, na Inglaterra.

⁴⁰ CTA-ZM, 1993. Documento Interno. Chamamos a atenção para a questão da baixa fertilidade dos solos, já desgastados e erodidos por um uso intensivo e depredador. Na ocasião, era um dos maiores desafios para a implantação de um sistema agroecológico na região. [*inclusão em itálico nossa*].

⁴¹ Informação verbal obtida por Willer Barbosa junto ao zoólogo, professor da UFV, Renato Feio.

⁴² Informação verbal obtida por Willer Barbosa junto ao engenheiro florestal Paulo Ferreira Neto, consultor de projetos de preservação da Mata Atlântica.

entender que “cultura é um princípio de identidade de futuro, e neste sentido Araponga difere muito dos outros municípios da região, pois tem um ir e vir nas políticas públicas” (informação verbal⁴³).

Se pudéssemos historicamente observar um vetor migratório da ocupação humana, seu sentido iria na direção das encostas das *Serras*, uma vez que a população e seus afazeres são empurrados por ondas ou levas migratórias das frentes de expansão para os recantos de mais difícil acesso. A delimitação do PARQUE inverte o sentido desse vetor, e as pessoas passam a compor sua fronteira externa. Tal inversão cria uma significativa alteração na relação das pessoas com a área de mata e com as travessias através das *Serras*. Por exemplo: as taquaras, antes colhidas sazonalmente para a confecção de balaios e forros para carros de boi e tetos de casas já não podem mais ser aproveitadas; outro exemplo é que passa a ser restrito ou mesmo proibido o acesso a trilhas de intercâmbio entre algumas comunidades. O PARQUE traz para a população e suas organizações uma nova demanda de regionalização, de perspectivas de trabalho e uma nova relação de vizinhança. Considerando com HALL “que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado” (2001, 21), o processo de identificação tornou-se politizado, portanto, a identidade sociocultural pode ser perdida ou ganha. Então, parece que tal desestabilização, proporcionada pela participação social na criação do PARQUE nas *Serras*, gerou, no contexto das relações sociais o favorecimento da emergência de diferentes processos de reconhecimento de identidades.

A partir do advento do PARQUE que se instala nos contrafortes mais ao norte da Serra da Mantiqueira mineira criam-se e recriam-se situações e entrelaçamentos para as quais se volta esta reflexão no intuito de esclarecer contradições daí advindas.

⁴³ Informação verbal obtida por Willer Barbosa junto ao engenheiro agrônomo Glauco Régis Florisbello, técnico do CTA-ZM.

Evidentemente muitos conflitos emergiram, conforme vamos buscando explicitar, principalmente entre as categorias da percepção ambiental, ou seja, *a naturalista e a globalizante*⁴⁴. Autores costa-riquenhos, criando o neologismo *ecopedagogia* afirmam que “não podemos nos preocupar com a cidadania ambiental da era planetária excluindo a dimensão social do desenvolvimento sustentável” (GUTIÉRREZ e PRADO, 2000, 39) e assim, perspectivas diferentes de relação com a natureza e entre as pessoas se confrontam formando, talvez, uma concepção híbrida que em seu dinamismo pode sugerir novos caminhos às políticas públicas e, especificamente, ao manejo daquele PARQUE.

Portanto, a problemática ambiental deve considerar a história e os contextos que se articulam nas proximidades de áreas a serem preservadas, o ambiente como um todo e os cuidados e consequências que daí se requerem. “Sem contexto, palavras e ações não tem qualquer significado”, é o que afirma BATESON (1986, 23), e com isso há que se reconhecer que ainda não se encontrou soluções efetivas, mas já se encontram abertas algumas janelas e portas. Resta a coragem para atravessá-las! A necessária integração entre as temáticas ambiental e educacional deve também dar conta do desafio da crise dos movimentos sociais que passa a ser entendida como crise dos modelos de conhecimento “dos diferentes sujeitos sociais que emergem no cenário político e cultural reivindicando o reconhecimento da diferença de suas identidades, de suas práticas, de seus saberes e de suas culturas, ao mesmo tempo em que a igualdade de oportunidades e de direitos no jogo social de poder” (FLEURI e COSTA, 2001, 29). As mudanças culturais promovidas no âmbito educacional e ou ambiental devem permanentemente ser examinadas para que se reorientem as proposições e ações.

⁴⁴ Essas categorias, juntamente à antropocêntrica, são trabalhadas por Marcos REIGOTTA (1999) através de pesquisa utilizando da Teoria da Representação Social, demonstrando tendência a tais visões de mundo e suas consequências. Por sua vez, MORAES (1997) considera a visão de mundo antropocêntrica internamente à naturalista.

Tal criação, a do PARQUE, como dissemos, foi precedida por um amplo, tenso e conflituoso processo de negociações entre instituições envolvidas e a população, caracterizando um intenso momento educativo. Um trabalhador rural sindicalista, o Senhor Fizim Que Milita, comenta: “acompanhei a medição da cota altimétrica. Calculava o que tinha em pés de café, número de famílias etc”, ele lembra que a troca de experiências e informações com a realidade das Unidades de Conservação do Vale da Ribeira e Juréia foi fundamental pois lá “os guarda-parques se intrometem até na comida das pessoas que moram na área, que não recebem indenização e são perseguidos”. E prossegue: “é um orgulho muito grande que nosso cansaço e noites sem dormir não permitiu saírem as famílias!” (informação verbal⁴⁵). Toda a riqueza desse vivo embate nem sempre foi trazida à inteligibilidade necessária para que houvesse uma múltipla tradutibilidade entre as pessoas e ou grupos envolvidos.

Até aqui, os aspectos arrolados já apontam a maior responsabilidade histórica no desmatamento regional, bem como os níveis de pressão gerados junto às populações vizinhas, ou seja, há dois séculos que a exploração dos recursos naturais na região são conduzidos na direção da concentração de riquezas, de terras e da univocidade cultural, a monocultura do saber, do ser e do poder (tanto produtiva quanto vivencial), das quais as classes populares em sua ecologia de saberes e práticas se vêem alijadas. Muito embora, parte do corpo técnico das instituições envolvidas nesse processo procure desqualificar a participação de agricultor@s, uma vez que seriam el@s @s *responsáveis por queimadas e caçadas nas matas*, conforme ainda se ouve daqueles que defendem a não utilização de recursos da área, mesmo que disciplinada. Entretanto, o movimento sindical vem demonstrando um vigor organizativo e um cuidado ambiental, através de significativa redução de impacto sobre a área de mata contínua e da

⁴⁵Depoimento dado pelo Senhor Fizim Que Milita a Willer Barbosa, em Março de 2002.

diversificação na produção agrícola baseada na agroecologia. Alguns sindicalistas locais associam essas capacidades e competências a reminiscências da dita cultura indígena Puri.

Noutra dimensão, refletindo o protagonismo camponês, pode-se afirmar o fortalecimento da democracia e da participação popular. Esse debate a partir do conceito de classe social, de seu histórico na sociedade brasileira e da emergência dos movimentos sociais *impulsiona a mobilização pública para impedir que a classe seja retirada da história*. Ademais, caracteriza a estratégia do novo sindicalismo identificada como sendo a criação de um sujeito coletivo e reforça *a novidade da descoberta da multiplicidade de espaços onde se faz a classe, da existência de práticas que criam novos lugares sociais e da alteração das próprias instituições no curso das experiências coletivas* (SADER e PAOLI, 1986). É preciso que tanto o corpo técnico quanto as populações de entorno de Unidades de Conservação assumam o desafio da sociedade sustentável de hoje, que GUTIÉRREZ e PRADO apontam que seja *criar novas formas de ser e de estar neste mundo* (2000, 33). Será possível à classe trabalhadora o advento da autonomia? Será possível às formações sociais interétnicas uma emancipação e uma autodeterminação que considere o processo histórico de hibridação e ou transfiguração sociocultural?

2.5. Coligação e sustentabilidade

agora serenamente, sem exaltação da novidade, em prolongadas e pacientes sessões. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

A questão ambiental regional possibilita o ressurgimento de identidades que eclodem em um imenso potencial educativo. O Parque reinscreve uma desterritorialização e uma reteritorialização que demandam, às próprias pessoas e instituições, repensar as histórias locais. Daí a emergência de processos ambivalentes no que diz respeito ao reconhecimento de identidades. A análise histórico-cultural possui enorme potencial educativo no contexto do entre-lugar de empoderamento por que passam as populações e organizações do entorno do PARQUE.

Em nosso tempo, especialmente, em que houve uma impressão muito difundida de que aquela civilização estaria sendo ameaçada, o uso da ideia de tragédia para definir toda importante tradição em vias de ser destruída por um presente ingovernável tornou-se bastante evidente. E no entanto o que está em jogo não é meramente uma questão que vá contra essa suposição: a de que não haja uma tal continuidade. O que está implicado, aqui, é mais a compreensão de que uma tradição não é o passado, mas uma interpretação do passado: uma seleção e avaliação daqueles que nos antecederam, mais do que um registro neutro. E, se assim é, o presente, em qualquer época, é um fator na seleção e na avaliação. Não é o contraste, mas a relação entre o moderno e o tradicional aquilo que interessa ao historiador da cultura. (WILLIAMS, 2002. 34)

E isso se reflete nas coligações interinstitucionais que vem sendo levadas a cabo. Por exemplo, o então gerente do Parque do Instituto Estadual de Florestas, refere-se, assim como o Jovem Fizim Empregado, ao nome Brigadeiro a partir da idéia de *brigas* enquanto disputas e violências intermináveis, em uma espécie de *mata-mata entre famílias*, como disse o Senhor Fizim Que Educa, mais uma vez ressaltando a problemática da violência. Muito embora, noutro momento, o primeiro gerente do PARQUE se refira à maior patente militar das Unidades de Conservação de Minas Gerais – o Brigadeiro – ainda que com humor ou sarcasmo, revelando a própria ambivalência institucional e dominante na gestão do PARQUE, conforme podemos ver no moroso encaminhamento das diretrizes para o Plano de Manejo, que, efetivamente só

foi publicado quatro anos após o Simpósio do PARQUE e entorno, bem como nas expressões de desânimo das pessoas das comunidades.

No tocante as iniciativas das organizações locais, percebemos que há pessoas que são selecionadas pelo modelo local de reforma agrária, a Conquista Conjunta da Terra do STR em função de seu potencial de liderança que fica 'reprimido' nas comunidades de origem, e que despontam ao serem "retirados para serem líderes" (informação verbal⁴⁶). Exemplos não faltam de famílias que saíram das comunidades para os novos assentamentos rurais, e que hoje, já se tornam referência para toda a gente, quer seja pelo caráter inventivo e criador em agroecologia, quer seja pela rápida conquista da expressão de dignidade, saúde e alegria. Por outro lado, esse mesmo leque de parcerias exige, nas bases sociais, variadas formas de apoio e presença, tal como vem a ser os intercâmbios intermunicipais entre Projetos de Desenvolvimento Local.

No contexto do Centro de Tecnologias Alternativas (CTA), junto à Diretoria e em reunião com @s técnic@s coordenador@s dos Programas de Desenvolvimento Local e de Conservação da Mata Atlântica, conversamos longamente sobre esta pesquisa. Há o enfoque central da promoção pública da agroecologia, às vezes com uma abordagem um tanto quanto reduzida à problemática produtiva, entretanto, essa ONG vem se reestruturando a partir de avaliações institucionais externas, abrindo-se à temática intercultural que provem das comunidades. Descreveremos um pouco da relevância dessa entidade partir daqui.

A fundação do CTA se deu com aproximação entre os técnicos, ainda estudantes da UFV, e os STRs da Zona da Mata norte mineira. Os sindicatos são tomados como os principais mediadores para a concretização do trabalho junto à base social de agricultor@s. Mediadores num duplo sentido, pois são mediadores já consolidados na

⁴⁶ Depoimento colhido, por Willer Barbosa, de Glauco Florisbelo do CTA-ZM.

região como "representantes" populares e vão também fazer a mediação entre os técnicos do CTA e as comunidades. A consolidação da ONG, em 1984, se deu a partir da construção de espaço comum de interesses de atuação, ou seja, de uma inteligibilidade entre diferentes perspectivas. A estruturação do CTA levou à criação de diversos espaços de relacionamento, por exemplo os inúmeros cursos, encontros, seminários e reuniões, organizados tanto pelos STRs quanto pelo CTA, nos quais técnico@s, sindicalistas e agricultor@s passam a interagir. E levou à criação de um espaço institucionalizado de relação, representado pelo Conselho de Cooperação, uma instância de debates composta por sindicalistas, técnicos, e outras pessoas relacionadas ao trabalho, que define, planeja e avalia as atividades.

Inicialmente se buscou construir com os STRs uma relação de "assessoria técnica" para a questão da "pequena produção". O interesse central era inserir a questão tecnológica e ambiental na pauta de preocupações dos sindicalistas. O CTA faz parte de um movimento mais amplo: técnico@s envolvid@s em disputas com extensionistas e cientistas hegemônicos, não só internamente ao movimento ambientalista, como também na disputa por fazer valer uma nova representação da agricultura, negando o modelo tecnológico da Revolução Verde e propondo um modelo sustentável de desenvolvimento. De maneira geral, as propostas construídas estavam referenciadas nas discussões do movimento ambientalista. Por sua vez, conforme dissemos, o movimento sindical tinha a questão política como eixo de preocupação, procurava fortalecer os próprios STRs enquanto mediadores de classe. Neste campo específico de disputas, o movimento se referencia em pares de oposição como "combativo-pelego", "conscientizador-assistencialista", "classe trabalhadora-poderosos", bem como em pares herdados das CEBs, tais como: "grandes-pequenos", "libertação-opressão", "pobres-ricos".

Os interesses comuns para uma primeira aproximação foram dados pela questão política global: ocorreu uma aliança política numa mesma “luta por um novo modelo de desenvolvimento”, na linguagem do CTA, por uma “sociedade melhor”, na linguagem da CUT e do PT, e, na “luta pela libertação”, na linguagem das CEBs. A ONG passa a ser considerada a serviço dos movimentos sociais. É também uma forte aproximação a discussão política colocada pela Rede de Tecnologias Alternativas no Brasil, hoje reforçada na Articulação Nacional pela Agroecologia, ao considerar as tecnologias alternativas como um instrumento de luta contra a exploração voltadas para pequenas produções e ao colocar o trabalho técnico como buscando favorecer, através do trabalho com as tecnologias alternativas, uma tomada de consciência. Segundo Teixeira (1994), o CTA, a partir da percepção destes momentos, divide sua atuação inicial em quatro períodos: período de sensibilização, até 1987; período de cursos de formação e capacitação, em 1988 e 1989; período de delimitação de prioridades, em 1990 e 1991; e o período de definição de estratégias conjuntas, de 1992 em diante.

Em uma segunda Avaliação Institucional Externa do CTA, em 2004, entre outras coisas, podemos ler que a concepção político-pedagógica da construção do conhecimento é sua base de orientação estratégica que cimenta o conjunto das ações e relações. Ultrapassa projetos específicos e de programas de formação e é mais do que uma ferramenta metodológica. E isso porque “no centro está o agricultor com os seus saberes – sobre as técnicas, sua história social, a relação com a natureza, a transformação dos produtos, suas crenças e símbolos”. Há uma relação de respeito e reconhecimento mútuos entre os componentes da coligação. Há um conjunto de iniciativas, tais como: cursos de formação, intercâmbios, debates institucionais sobre planejamento e avaliação, que têm como escopo a construção do conhecimento em agroecologia, sem reduzir-se às questões tecnológicas.

Os programas institucionais do CTA-ZM apresentam características de gestão do desenvolvimento de políticas públicas e de mercado a partir de um conjunto de temas programáticos: comercialização; agroindústria; café orgânico; planos municipais de desenvolvimento; políticas de desenvolvimento territorial; crédito fundiário, cooperativismo de crédito. O cenário de possibilidades apresentadas por este ambiente de políticas públicas para a agricultura familiar é de recursos escassos e políticas setoriais em consolidação. A prioridade conservadora é o agronegócio. O elemento de contradição do contexto, portanto, refere-se ao caráter das reformas promovidas pelas políticas públicas governamentais para a agricultura familiar, onde o agente regulador é o mercado. As rupturas estruturais que exigem novas relações de poder, como a democratização da terra e da renda, neste contexto, deixam a agroecologia, por seu conteúdo contestador e inspirador, como uma pauta incômoda.

Portanto, para aprofundar tal multi-dimensionalidade e considerando que "a instituição registra em seus documentos três fases históricas: A - experimentação. B - consultor assistente temático. C - papel político articulador", a Comissão Avaliadora sugere que o momento histórico e a trajetória do CTA exigem uma quarta fase. Esta nova fase não necessita superar as outras, mas resgatar, incorporar, manter, acrescentar, e desta forma ser uma fase mais completa. Com tais características uma fase que *expresse uma ousadia em cenário*. A preocupação com a sustentabilidade, com a ecologia em uma sociedade planetária, mais integral e equitativa. Uma fase com significados de maturidade, percepção política, capacidade propositiva e de ação, mas na radicalidade de compromissos com o futuro, exigindo rupturas estruturais. Essa

quarta fase deveria ser de continuidade e aprofundamento dos princípios da agroecologia, de afirmação crescente da dimensão política da construção do conhecimento, de ampliação da crítica às ilusões contraditórias do desenvolvimento, de ética, de segurança e soberania alimentar, de sustentabilidade ambiental, de política pela igualdade de

gênero, de apoio aos jovens, de reconhecimento da diversidade sócio-econômica e cultural dos segmentos sociais do campo (CTA, 2004).

Dos processos mais recentes a destacar, registra-se o trabalho da equipe do Movimento de Ecopedagogia e o avanço do CTA em relação à pesquisa-desenvolvimento. A geração e apropriação dos conhecimentos é um movimento denso de diálogos de saberes com @s agricultor@s e suas organizações, para a produção de indicadores, a experimentação, a difusão de informações e a divulgação dos trabalhos. Os Estágios Interdisciplinares de Vivência, a educação ambiental, pesquisas e experimentações agroecológicas, são exemplos de parcerias do CTA com universidades que se pautam por essa perspectiva. Outro destaque é a construção institucional da estratégia de formação e de troca de saberes em agrofloresta com agricultores experimentadores e em processo de monitoramento econômico, ou seja, uma nova concepção de pesquisa participativa que se dá no entorno do PARQUE.

Portanto, é a partir da crítica à colonialidade do saber que podemos perceber perspectivas que se abrem a construir um outro futuro. Ou seja, é a partir do pensamento dialógico que se mostra “o caminho para um deslocamento de noções hegemônicas de conhecimento disciplinar ou acadêmico” (Mignolo, 2003, p. 360). Freire, por sua vez, fala sobre o pensar com em vez do pensar por ou pensar sobre as pessoas. Essa concepção de construção de conhecimentos coloca questões sobre o próprio papel estratégico da ONG na construção da agroecologia, no fortalecimento da organização da produção no mercado e na gestão das políticas públicas no desenvolvimento local.

O contexto brasileiro mais geral revela mais um elemento, talvez mais difuso, a legitimação recente pelo Estado do sujeito “agricultura familiar”, um sujeito social aparentemente sem contradições com outros sujeitos do campo como os latifundiários do agronegócio. Este novo sujeito assume proporções de alternativa estatal forte para o

campo. Fortalecido nacionalmente por políticas públicas desenha um caminho que talvez não mais exija rupturas estruturais. A definição de fortalecimento do sujeito agricultura familiar pode não estar incluindo, em cenários futuros, os pequenos agricultores, os meeiros, os parceiros, alguns assentados da reforma agrária, os segmentos do agroextrativismo e das populações tradicionais. Podem permanecer somente os empreendedores, aqueles especializados e integrados ao complexo do capital agroindustrial que convive periféricamente com o agronegócio exportador. E nem todos os agricultores familiares da área de atuação do CTA-ZM fazem parte deste grupo, talvez não sejam incluídos no projeto futuro se não se realizarem rupturas estruturais de distribuição de terras e riquezas. Se não problematizarmos as rupturas para permitir uma sociedade camponesa e orientada pelos princípios da agroecologia, talvez, muitos agricultores sem tradição especializada e empreendedora não sejam incluídos. Mesmo agricultores agroecológicos, ainda em conversão, não terão tempo suficiente para passarem no teste do mercado.

O contexto exige das frentes programáticas do CTA nítida orientação estratégica, a partir do debate entre as ações de desenvolvimento e mercado e do enfrentamento aos limites estruturais, principalmente a democratização da terra e da riqueza. A agroecologia concebida também como um elemento estrutural do desenvolvimento, como ciência do popular de caráter paradigmático, exige a ruptura destes limites estruturais. Então, ressalta-se o aspecto teórico-metodológico das ações: a formação orientada para resultados, ou formação em serviço, é sem dúvida uma eficácia metodológica. A metodologia presente em vários projetos e programas deve ser objeto de construção permanente com visibilidade superior no organograma institucional. A formação de agricultor@s como experimentador@s, promotor@s e formador@s, supera a formação aberta, e por vezes generalista, em seus objetivos. Tem o caráter de formar

quadros com visibilidade de funções futuras. A formação de agricultor@s experimentador@s é destaque, pois é pesquisa-desenvolvimento, são novos paradigmas construídos. Os processos institucionais de monitoramento e sistematização de resultados, acompanhados de um esforço de publicação, são outro destaque de eficácia metodológica.

É na gestão estratégica da sustentabilidade, em suas várias dimensões, como condição para a promoção da agroecologia, para o desenvolvimento de projetos sócio-ambientais e éticos que requer, a nosso ver, aprofundar a análise que relaciona a crítica feminista ao paradigma dominante da economia, na defesa de uma nova economia do bem-estar e da sustentabilidade da vida humana, com a crítica da ecologia e da agroecologia à apropriação privada dos recursos naturais, mercantilização e artificialização crescente do meio ambiente. O momento histórico de longa duração é de avanços significativos dos movimentos sociais no campo: a Educação do Campo, a Reforma Agrária, o Programa Nacional para a Agricultura Familiar, os mandatos legislativos e executivos exercidos por trabalhadores ou por seus representantes. No centro deste processo a gestão do desenvolvimento em processos democráticos, com a sociedade vivendo uma agenda propositiva e também crescendo na execução de políticas públicas em parceria. Neste mesmo contexto de enormes contradições, a fome, a miséria e o desemprego crescem e, à luz de um novo elemento paradigmático, a exigência de sustentabilidade ambiental para as ações da economia de mercado. Um momento de novos papéis para os movimentos sociais e as organizações de apoio, que passam por processos de institucionalização.

Já dissemos acerca da ambigüidade do conceito de sustentabilidade que parece traduzir-se em uma *imagem social positiva* (SAUVÉ, 1997, p. 27) junto ao povo das comunidades do município de Araponga. Parece que a idéia de uma cultura da

sustentabilidade ao favorecer o reconhecimento de diferenças culturais, ao colocar em questão a temática da temporalidade de longa duração e ao valorizar os saberes populares pode vir a confrontar-se ao reducionista economicismo que se prende à idéia de desenvolvimento. Nesse sentido a autora supra-citada alerta: internamente à demanda por Desenvolvimento Sustentável permanece o risco de discriminação e de *estigma cultural* através da imposição do projeto mercantil do norte e do oeste planetário. Por sua vez, CAPRA nos esclarece que “a sustentabilidade ecológica é um elemento essencial dos valores básicos que fundamentam a mudança (...) com efeito, a criação de comunidades sustentáveis é o maior desafio dos nossos tempos” (2002, 237). É preciso identificar estratégias chaves de redimensionamento dos movimentos sociais locais a partir das temáticas ambiental e étnico-cultural. Entretanto, o intenso ritmo de trabalho em compressão espaço-temporal, talvez não permita o exercício, por exemplo, da observação participante por parte d@s técnic@s. Seria interessante formar pessoas que possam se dedicar a esta metodologia. Ela permite tanto entender as categorias de pensamento d@s agricultor@s, a decodificação de conteúdos e percepções, como também permite observar como são apropriados e aplicados os princípios agroecológicos.

Portanto, é nesse contexto que afirmamos a necessidade de se compreender a dinâmica sociocultural que ocorre no entorno do PARQUE. O governo do Estado decretou o PARQUE com a perspectiva de preservar um bolsão remanescente da Reserva da Biosfera Mata Atlântica. Entretanto, até mesmo os limites e a área do PARQUE são questionados, por técnicos gestores da Unidade de Conservação, tanto por sua pequena dimensão comparativa com outras Unidades de Conservação, quanto por causa das necessidades de preservação da cobertura vegetal demandadas pela atual

problemática ambiental global e planetária. Por outro lado, a *população tradicional*⁴⁷ habitante da região, que participou ativamente do processo de delimitação do PARQUE, reivindica alguns usos da mata e das *Serras*, por exemplo a retirada controlada da taquara, da lenha e a travessia das trilhas de intercomunicação. Tais usos não são permitidos pela categoria PARQUE no contexto do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, um conceito importado dos Estados Unidos que apenas permite *usos indiretos*, isto é, turismo e pesquisa científica.

Conforme vimos explicitando ao longo do texto, por dinâmica sociocultural chamamos o processo de *formação* por que passa um povo em sua *transfiguração étnica* (RIBEIRO, 1995, 17) ou *hibridização cultural* (BHABHA, 2000). Bem como no sentido indicado por CALDART de sujeitos socioculturais que “se produzem como sujeitos de uma cultura que tem forte dimensão de projeto, ou seja, de algo que ainda não é mas que pode vir a ser” (2000, 26). Com isso queremos também qualificar o referido termo, *população tradicional*, na mesma direção dos estudos de DIEGUES que o aponta como uma noção que vem sendo desconsiderada durante a implantação de Unidades de Conservação, em detrimento da idéia de “que a conservação da diversidade biológica e a cultural devem caminhar juntas” (2000, 21).

A criação do PARQUE ensejou, ainda que eivado de conflitos e contradições, um processo participativo singular que trouxe à tona a *emergência* de novos processos de reconhecimento de identidades, inclusive de caráter interétnico, no contexto das organizações populares que se articulam na região. Assim, gerou possibilidades ímpares ao Movimento Sindical de Trabalhadores Rurais que já vinha se constituindo a partir das comunidades e municípios, incorporando à concepção classista a temática do meio

⁴⁷ Conforme a Lei da Mata Atlântica _ PL 285/1999, art. 3º, inciso II _ entende-se por população tradicional a “população vivendo em estreita relação com o ambiente natural, dependendo dos seus recursos naturais para a sua reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental”.

ambiente e da cultura. Ao compreender a relevância dessa problemática Paulo FREIRE nos interpela a respeito da amorosidade entre mulheres e homens ao nos tornamos capazes de amar o mundo, assim, “a ecologia ganha uma importância fundamental. Ela tem de estar presente em qualquer prática educativa de caráter radical, crítico ou libertador” (1996, 67). Através de algumas estratégias de pressão de opinião pública, os Sindicatos de Trabalhadores Rurais tornaram-se interlocutores da Política Ambiental avançando numa dialogicidade em colaboração que resultou na mobilização da população, no esclarecimento das proposições e na definição da metodologia de delimitação da Unidade de Conservação. Esse parece ter sido um impacto decisivo da criação do PARQUE junto às comunidades das *Serras*.

O PARQUE reinscreve na pauta regional a temática ambientalista. De um lado reforçando as perspectivas articuladas ao movimento sindical de trabalhadores rurais, de outro lado ameaçando de exclusão, ao acesso às *Serras*, uma população que historicamente vem cuidando e as conservando. Por outro lado ainda, torna oportuna a emergência de diferenças culturais que se mantinham em surda latência. “O leitor do intervalo sabe que o seu é um jogo arriscado, mas ao menos, não finge a pacificação nas relações” (PEDROSA, 1975, 23), ou seja, ainda que de maneira subjacente, o PARQUE reinscreve a temática da etnicidade que é “simultaneamente perene e contingente: perene, já que representa um dado sempre suscetível de ser ativado e mobilizado; contingente, já que as condições e as formas de sua emergência são historicamente determinadas” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, 140). Enfim, parecem criadas as condições de escuta à voz do silêncio histórico daquelas populações tradicionais. Torna-se possível, como explicaria a milenar sabedoria chinesa, ver que seus caminhos vêm se fazendo, como o caminho das águas que seguem, por onde encontram menor resistência.

3. Fazeres e aprenderes étnico ambientais

o essencial é não perder a orientação [...] era uma noite densa, sem estrelas, mas a escuridão estava impregnada de um ar novo e limpo. Esgotados pela prolongada travessia, penduraram as redes e dormiram profundamente pela primeira vez em duas semanas [...] toda a estrutura parecia ocupar um âmbito próprio, um espaço de solidão e esquecimento, vedado aos vícios do tempo e aos maus hábitos. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

Devemos analisar o advento da *agroecologia*, reforçado pela *ecopedagogia*, através da emergência dos elementos residuais, das práticas sociais e da memória coletiva (BENJAMIN, s/d), que passam a recompor dimensões da *interculturalidade da tradição*. E, neste momento, tomamos interculturalidade como a densidade da ligação entre agroecologia e ecopedagogia, entendendo que os avanços dos desenhos ambientais sustentáveis realimentam os conflituos processos variáveis de reconhecimento de identidades ainda coloniais. Assim, criam-se novas necessidades de atualização e reinvenção das contradições históricas que vêm submetendo etnias indígenas e negras por todo território brasileiro, mas especificamente na região das *Serras*. Buscamos compreender como perdura, ainda hoje, em uma suposta cultura não mais colonial, semelhanças e ou diferenças com as *estruturas de sentimento* histórico-coloniais. Permanecemos com a problemática de como articular o projecto agroecológico regional com a categoria da pertença local *amerindiafricana*.

Tomamos como campo empírico de estudos, conforme já vimos abordando, um conjunto de atividades que compõem a articulação sindical de trabalhador@s rurais e sua rede de parcerias no entorno do PARQUE Estadual da Serra do Brigadeiro, na Zona da Mata do Estado de Minas Gerais, especificamente no município de Araponga, de onde surgem tímidas vozes reivindicando pertença a um povo indígena dado por extinto desde inícios do século XIX. Na perspectiva camponesa, uma cultura Puri se recoloca

protagonista tanto na expansão do trabalho agroecológico quanto na proposição de uma ecopedagogia que orientem as futuras gerações, ampliando seu orgulho de pertença e suas perspectivas de futuro.

Reafirmando nossa intenção em aproximar e gerar uma força de atrito entre os conceitos de agroecologia e de ecopedagogia compreendemos ser necessário desobstruir os canais de comunicação que há entre os autores, atores e agentes sociais com atuação na região. Já afirmamos que do ponto de vista da cultura e educação populares é necessário considerar as estruturas de sentimento, e, dentre elas, aquelas que já descortinamos, a saber: 1) uma postura de resistência cultural à homogeneização e uma atitude resiliente que força as aberturas de caminho rumo ao futuro (TAVARES, 2001); 2) uma vivência paciente das diferenças que emergem dos contextos e uma experiência do diálogo denso entre saberes; 3) uma concepção que parte de e retorna às práticas socioculturais conectando várias dimensões a uma compreensão dialética das articulações entre o específico em suas formações e as formas mais gerais. Além do mais, tanto a agroecologia quanto a ecopedagogia precisam considerar em cada comunidade, em profundidade, os sujeitos implicados, seus modos de vida e de significação, seus tempos e ritmos de aprendizagem, bem como elaborar mapas e contextos reflexivos e dialogais que envolvam, em conformidade com BOFF (2000), a noção de sustentabilidade e pertença planetária.

A considerar, da agroecologia e da ecopedagogia, a complexidade de tais dimensões da vida social e a intensidade das redes relacionais que as constituem enquanto cultura (GEERTZ, 1997), podemos perceber a consistência dos três termos imbricados. Isto é, tanto do *ecológico* como mediador entre as outras duas totalidades, quanto essas mesmas totalidades relacionais, ou seja, a agrícola e a pedagógica. E, ao tomarmos o ecológico como a instância, por excelência, que chama a temática do

envolvimento ambiental, tanto o *agrícola* enquanto o setor primário de produção da vida da sociedade, quanto o *pedagógico* enquanto produtor de políticas culturais e dos processos educativos que intervêm nas realidades das pessoas e das coisas se adensam na configuração do projeto inteiro, tal como apontamos diante da FIGURA 5. Repetindo: da agroecologia e da ecopedagogia, os caracteres agrícolas, pedagógicos e ecológicos organizam-se, desorganizam-se e reorganizam-se (MORIN, 1999) a partir de suas totalidades imanentes que criam novas totalidades relacionais fazendo com que as mesmas ecopedagogia e a agroecologia demandem, entre si, uma espiral auto-reflexiva (FREIRE, 1987) que implica e retro-alimenta a intencionalidade das formações sociais. Repetindo, por formação social entendemos os processos históricos de luta entre *dominante* e *residual* que podem produzir e reproduzir o *emergencial* no contexto de um determinado *desenho ambiental* (CAPRA, 2002).

Exemplificando, em uma determinada comunidade rural, a comunidade dos Manjas, do município de Araponga, o Sr. Fizim Que Chora mantém embaúbas próximo à casa para que ao cair da tarde possa, dia a dia, se admirar da Irara, uma doninha de pelagem brilhante, que ali se alimenta, ao mesmo tempo em que chora, sic, a devastação das matas, que só com muita luta busca recompor, uma vez que dois de seus filhos recentemente tiveram que ser internados em hospitais psiquiátricos. Essas dimensões manifestam silenciamentos históricos que uma *regeneração agroecológica*, ao cuidar atentamente disso, faz emergir da memória social. Tal lida com o vigor dessa estrutura de sentimentos possibilita a transformação das próprias pessoas, que então, sentem a necessidade de reconfigurar suas identidades destroçadas. Indicamos a relevância, mesmo onde está bastante afirmado e reafirmado que não existe, do abrir-se e ouvir a *amerindiafricanidade*. A viva dinâmica dos movimentos sociais contemporâneos exigem que repensemos esquemas a partir de um *nós inclusivo* (VALLA, 1999), mas

isso, demanda que explicitemos constantemente, com Stoer, que *a diferença somos nós* (2003). A interculturalidade, nesse sentido, torna-se um poderoso campo de intervenção das políticas públicas que pode se traduzir em poder popular.

Fica nítido que alguns trabalhadores e trabalhadoras rurais e dentre el@s algun@s sindicalistas do município de Araponga são remanescentes Puri e assim se afirmam quando falam de si propri@s. Em plena aurora do século XXI, durante as observações a campo, ouvimos da jovem Dona Lilia Que Lidera: “nós temos orgulho de ser descendentes daqueles antigos Puri”. Poucos anos antes, durante uma inspeção a uma queimada nos costões da Serra, ouvimos do idoso Sr. Fizim Que Guarda: “sempre estivemos aqui, somos nós quem protegemos essas matas, nós somos os Puri”. De 1996, durante o Diagnóstico Participativo que compôs o estudo sócio-econômico para a legalização do PARQUE, vem a notícia de que um velho casal de índios vivia pelas matas e que famílias lhes deixavam, sob a soleira das portas, alimento. Pessoas na faixa etária dos 40 anos de idade afirmam ainda tê-los visto em jornadas através das *Serras*. Aproximadamente há dez anos, pelo menos é o que posso afirmar de testemunho próprio, uma liderança sindical, o Sr. Fizim Que Educa, mostra-se curioso sobre a história dos índios em Minas Gerais e daquela região especificamente, pois “sou remanescente do povo Puri e preciso conhecer mais sobre os antigos”. O livro ‘A história indígena em Minas Gerais’ (SOARES, 1996), fartamente ilustrado, circula de mão em mão entre as comunidades e, esporadicamente, uma e outra pessoa comenta sobre a leitura do livro para conhecer “nossos parentes”. O que essas pessoas e movimentos, consideradas, histórica e localmente, *integradas*, querem dizer ao afirmarem uma diferença cultural colonial parece-se com o que Freire conceituou como *praxis*, um termo médio entre a falação e o ativismo (1976). E essa resiliente riqueza se mostra como uma sabedoria secular que teima em se manifestar, ainda que à espreita,

muito embora, parte do mesmo grupo de técnicos com atuação local já se assuste com “a materialização de índios Puri” no entorno das *Serras*.

Consideramos importante seguir aprofundando o entendimento que essas pessoas sindicalistas Puri têm de toda a dinâmica intercultural na qual se vêem envolvid@s, bem como captar os processos formativos que @s tornam sujeit@s socioculturais específicos. Busquei, até aqui, fazer com que venham “à luz os acomodatamentos, as trocas comerciais e os empréstimos culturais, que acontecem até em encontros tão desumanos como entre brancos e nativos em um território de fronteira” (BRUNELLO, 1998, p. 111). Documentalmente, novamente, podemos afirmar que o processo histórico de ocupação colonial do que é hoje o município de Araponga se deu a partir do século XVIII. Sucederam-se cinquenta anos de guerras intermitentes aos índios Puri, habitantes tradicionais daquelas paragens. Aos quais seguiram-se cerca de trinta anos de extração do ouro aluvional, que logo se esgotou, na escala dos interesses colonizadores. Já nos inícios do século XIX os Puri são considerados dispersos e integrados aos demais trabalhadores rurais, ou seja, conseguiram se esconder em seu processo de silenciamento. Alguns grupos ameríndiafricanos buscaram, entre os finais do século XVIII e o período dado como de sua extinção enquanto etnia, suporte no entorno dos aldeamentos que se instalam na região como parte de uma política de ocupação colonial e de redução e evangelização indígena.

No entanto, quando o STR assume atuar junto à coligação interinstitucional para a preservação das *Serras*, na criação do PARQUE, emerge um discurso recorrente em algumas comunidades afirmando o orgulho de pertencer aos antigos Puri. Essa emergência étnica manteve-se silenciada durante estes duzentos anos atravessando os saberes das gerações porque a hibridação ameríndiafricana naquelas *Serras* permanece, ao longo do tempo e ainda hoje, aberta a novos acolhimentos e cuidados interculturais.

Em realidade, querem expressar, essas pessoas já possuidoras de inúmeros papéis sociais, que elas sabem o que querem e como fazê-lo, apesar de um brutal vigor colonial que insiste em excluí-las. A ameaça de expropriação e, posteriormente, a vitória na criação do PARQUE sem desapropriações de pequenas propriedades gera condições para que viesse à tona dizeres historicamente conflituosos. Em que medida as estratégias seculares de sobrevivência dessa população tradicional, ainda hoje em vigor, serão capazes dos futuros enfrentamentos, é tarefa da construção agroecológica atual que vem dilatando o tempo presente. A ameríndiafricanidade Puri parece mais permeável aos processos de interculturalidade em razão dessa história de conflitos que permaneceram vivos nestes duzentos anos em que o fogo originário foi mantido aceso em defesa da vida e do meio ambiente.

Neste momento, propomos tomar a narrativa que se segue, uma jornada do *Fogo Eterno*, como uma espécie de *mito de origem*, tomado aqui em seu sentido de *acontecimento*, de uma ocupação territorial bem sucedida, uma vez que até hoje parte da formação sociocultural responsável por ela permanece naquela região, em que pesem sucessivos processos de expropriação das terras e as históricas ondas de modernização conservadora da agricultura⁴⁸, provenientes do desenvolvimento do capitalismo. Levi-Strauss toma do conceito de cultura, dentre outras formulações, o sentido de *encantamento* e de *geografia afetiva*, para ele “a cura começa, pois, por um histórico dos acontecimentos precedentes, e, certos aspectos, que poderiam parecer secundários (*entradas e saídas*), são tratados com grande luxo de detalhes, como se fossem, dir-se-ia, filmados em *câmara lenta*” (1996, 225). Parece que tantas lutas temperaram aquelas pessoas a perseverar, muitas vezes sob cerrado silêncio, em seus costumes e valores, e

⁴⁸ Sob essa nomenclatura estamos considerando os avanços da mecanização, do uso de agrotóxicos e da monocultura agrícola sobre o campo, principalmente a partir da década de 1950.

assim, hoje se reencontram em um complexo projeto agroecológico, ecopedagógico e intercultural, que procuramos esclarecer neste estudo. Vejamos a história contada:

Em meio ao ensurdecedor e contínuo ruído de uma densa e sombria floresta tropical... o sol avermelhado já se põe e a luz do dia é tímida. Anunciando uma profunda escuridão, acompanhada dos perigos da noite, baixa uma intensa névoa fria e úmida, crescem os sons característicos dos animais de hábitos noturnos e invadem os fortes odores de flores que se abrem aos insetos e da decomposição da matéria orgânica 'morta'. Um grupo de pessoas semi nuas — as crianças nos colos, nas costas ou caminhando atrás do cortejo, os homens armados à frente, e as mulheres, estas cobertas por tecidos de algodão em tons escuros da cabeça aos pés, carregadas de quinquilharias — encontra um lajedo em pedra com água corrente nas proximidades. Começam a depositar toda a tralha que carregavam na jornada, rapidamente constroem coberturas de palmeiras e folhas largas e assentam-se ou deitam-se em posição de descanso. Parece que estão mudando de território, ou talvez estejam em fuga! Uma dessas pessoas procura um recanto com pedras soltas que são rapidamente reunidas formando uma concavidade protegida e que protege. Neste local são depositados alguns gravetos e folhas secas retirados de uma bolsa tecida em algodão cru, junta-se a esse material inflamável um tição em brasa que estava sob a atenciosa responsabilidade de uma jovem mulher. Sopra-se e abana-se insistentemente até que ressurja a primeira chama que crescerá em labaredas formando a fogueira do *fogo eterno* do Rio Branco. Os olhares e as respirações estão aliviados e orgulhosos: mais uma difícil jornada entre trilhas e grotas e a missão continua sendo cumprida. Afinal, mais uma vez, a noite chega e o *audacioso* povo Puri tem seu próprio calor, luz, alimento e cuidados para se refazer das longas caminhadas. Infundáveis, e já seculares, têm sido as travessias através de trilhas encostadas às matas das Serras. As pessoas do povo Puri, sobreviventes do

massacre colonial, do grupo étnico-familiar ao qual pertencem as trisavós de Dona Lília Teotônia chegam — depois de entenderem um pouco mais do mundo dos brancos e dos negros, e com eles virem se misturando — aos pés da Pedra Redonda, local escolhido para fincarem suas raízes... afagos, risos e narração de histórias sob as estrelas embalam as conversas até que o sono, e o trabalho, possibilitem sonhos e realizações em defesa da vida e do meio ambiente. Ali, naquelas *Serras*, as pessoas se revezam continuamente para manter acesas as chamas daquele fogo eterno. O fogo da cultura Puri ainda crepita vivo pelas *Serras* da Zona da Mata mineira!⁴⁹

Considerando que *jornada* significa marcha, caminho, expedição, rastro ou percurso que se percorre em um dia, através das *trilhas*. E por sua vez, trilha vem do latim *tribulare*, isto é debulhar, portanto, em jornadas através de trilhas se espalham sementes e debulham-se os cereais, os frutos e as flores, semeando à beira das veredas, gerando uma agroecologia “aleatória” entre descansos e caminhadas. Assim, buscamos compreender as jornadas empreendidas por um povo que vivencia os intervalos espaço-temporais desde tempos imemoriais. Em suma, o desafio que perdura é o de articular uma análise ao mesmo tempo aprofundada e abrangente desse fenômeno complexo que vem ocorrendo no entorno das *Serras* e do PARQUE. Aqui, destacamos os núdulos de significação:

o vigor da idéia da unidade múltipla adquire densidade de significação quando compreende que não se pode reduzir a totalidade a suas partes ou, as partes à totalidade ou, o uno ao múltiplo ou, a multiplicidade à unidade, mas que se deve tentar conceber as noções de totalidades e de unidades, de identidades e de diferenças, de organização e de

⁴⁹ A partir de entrevista concedida Willer Barbosa em julho de 2002. Descreve a maneira como os ancestrais de cultura Puri, como vimos descrevendo, um povo indígena do qual se tem notícias documentais apenas até inícios do século XIX, chegaram à região atualmente ocupada, no município de Araponga, pela comunidade de Santa Cruz. Segundo a historiadora indígena Geralda Soares, dos Puri ainda surgem reivindicações de identidade por todo o amplo território do centro-oeste e sudeste do país.

desorganização juntas, simultaneamente na direção da complementaridade e do antagonismo (MORIN, 1999, 117).

Somente dessa forma poderemos caracterizar contradições enfrentadas por uma organização de trabalhadores rurais enquanto um dos pólos relevantes em atuação no entorno do PARQUE, suas estratégias e dinâmicas formativas e seu modo de buscar fazer valer seus interesses e seu projeto sustentável de sociedade. Dessa maneira poderemos entender a ressignificação étnica advinda dessas mesmas contradições e enfrentamentos.

Conforme dizíamos, indicamos as exigências da pesquisa com a metáfora de *jornadas através de trilhas*, significando marcha por caminho estreito e tortuoso deixando rastros pelas beiras. Uma vez que a população que orienta nossa escuta e nosso olhar participa de uma tradição nômade de travessias significativas através das *Serras* e ao mesmo tempo de outra tradição sedentária em sua rede de minifúndios nos contornos da mata, consideramos adequado seu uso. Outra metáfora complementar veio a ser a de *grotas*, revelando a clareira na mata, de clareza, de claridade e de abertura; revelando os momentos teórico-analíticos, os fugazes tempos de esclarecimento da jornada. As grotas exigem o atingimento de uma respiração lenta para a convivência com uma história rude que teima em perdurar. As jornadas através de trilhas sendo os momentos de resistência, de fuga, de raptos que se traduzem em ritmos acelerados e rápidas pausas para descanso em grotas de transição e esconderijo. Por sua feita, as grotas traduzem, além desses momentos de descanso, a consolidação resiliente de lugares de moradia, de nutrição e alimentação, tanto do corpo quanto do espírito. Com essas metáforas apoiamo-nos na antropologia existencial de Heidegger, que através da noção de *diferença ontológica* fundamentou os caminhos do século XX para uma

compreensão calcada no *cuidado* cotidiano, no sujeito situado, na *alteridade* e na *intersubjetividade*.

Os índios Puri viveram desde os tempos pré-cabralinos por toda a Mata Atlântica que acompanhava, do interior, o litoral brasileiro, avançando até a região hoje conhecida como Centro-Oeste. Possivelmente, também eles ficaram conhecidos, pelos colonizadores, como uma porção daquele povo cujo nome genérico era Botocudo em função de um adereço comumente utilizado nas orelhas e nos lábios. Bem como ficaram incluídos na denominação Tapuias, os bárbaros que sequer aceitavam o sedentarismo, supostamente oferecido pela dominação colonial e, noutra maneira resiliente, acolhido entre os tupi-guarani, estes, portanto, considerados menos hostis. Até mesmo o nome Puri — que significa audacioso — não é um nome auto-proclamado, foi dado pela tribo co-irmã e ao mesmo tempo inimiga dos Coroados, também pertencente aos tapuios botocudos e que, em tese, são oriundos dos Goitacazes, participantes da Confederação dos Tamoios, quando instalam-se no território do baixo Rio Paraíba do Sul (MERCADANTE, 1973, 36). Foram nômades, guerreiros e amistosos ao mesmo tempo, que ocupavam sazonalmente os vários lados das Serras até meados do século XIX. A partir desse período são considerados *integrados, dispersos, cristianizados, amalgamados e miscigenados aos demais trabalhadores rurais* (PRADO JR, 2000, 81). Surpreendentemente, mesmo após tamanha *transfiguração étnica*, ou seja, o processo de surgimento, transformação ou desaparecimento de uma etnia (RIBEIRO, 1999, 257), nos dias de hoje, algumas famílias ainda manifestam orgulho e reinventam sua origem, conforme, entre outros, dizeres e práticas aqui já arrolados. E assim vêm se reagrupando, poderíamos dizer, ou melhor, o futuro dirá, se re-tribalizando.

Ao analisarmos a literatura acerca da história da região, de meados do século XVIII, com a chegada da colonização, até inícios do século seguinte se fala do *gentio*

Puri e sua audácia guerreira. No início do século XIX são dados por dispersos e os poucos sobreviventes de uma epidemia de varíola, já aculturados, vivem entre os trabalhadores *civilizados*. Entretanto, conseguiram manter-se em silêncio, durante quase dois séculos, para na década de 1990 realfirmarem-se Puri. Em verdade, não mantiveram-se silenciosos, *apenas* não encontraram escuta. Certamente não se *esqueceram* durante tanto tempo de sua etnia e agora se lembraram. Entretanto, a partir do desenho agroecológico ecopedagógico essas pessoas sentem a necessidade e a força para se afirmarem publicamente como parte de um povo diferente. Captar e analisar esse discurso e seus sentidos é o que ainda seguirá como tarefa, e talvez ainda por muito tempo.

Conforme já dissemos, os processos de *dominação cultural* trazem como consequências não apenas a resistência cultural, isto é, durante os embates e confrontos se tempera a resistência, mas durante os períodos de fuga, ausência de combates, recuos estratégicos ou *esquecimento da dominação se forjam as novas identidades* (CUCHE, 1999, 146). Tal idéia pode ser compreendida também através do conceito de *resiliência cultural*, ou seja, um conceito apropriado da física e da resistência de materiais que significa que um dado material após sofrer um impacto de transformação tem a propriedade de retornar ao seu estado estruturalmente próximo ao original. Atualmente a noção de resiliência vem sendo apropriada no sentido de resiliência humana em par indissolúvel com a idéia de resistência cultural. Assim, resiliência seria composta de dois elementos imbricados um ao outro: a resistência frente à destruição, isto é, a capacidade para proteger, sob pressão, a própria integridade e, a partir da resistência, a capacidade para construir uma postura vital positiva, apesar das circunstâncias difíceis e adversas (VANISTENDAEL, 1995, 9). Enfim, estratégias seculares de sobrevivência daquela população tradicional estão ainda hoje em vigor. Creio que as pessoas hoje auto

proclamadas Puri tornaram-se mais permeáveis aos processos de interculturalidade em razão dessa história de conflitos.

Em função deste novo momento na ocupação do território do município de Araponga, em defesa da vida e do meio ambiente, é que se torna necessário entender o processo que vem passando aquela região. Está criada uma situação ímpar de integração entre as políticas ambiental e educacional. O educador Gadotti é quem elucida essa abordagem, pois a educação tem, em diferentes contextos, diferentes metas e objetivos. “Trata-se de buscar e renovar sempre o sentido da educação, e não se fixar em modelos teóricos inflexíveis e incapazes de ler o grande livro que é a realidade, para aprender com ela” (1992, 69). As necessidades básicas são indicações possíveis que merecem em cada sociedade uma análise concreta e não uma genérica reprodução mecânica e abstrata. Portanto, as dimensões da ambiguidade e dos interesses em jogo na implementação de ações educativas precisam ser cuidadosamente observadas. Uma vez que na gestão das políticas públicas os encaminhamentos necessitam ser efetivamente participativos, dialogais e horizontalizados, com tudo que isso possa trazer de contradições para os procedimentos hierárquicos e verticalizados, é necessária a criação de contextos dialógicos de sujeitos e ações diferenciadas que possibilitem a tradução e a negociação entre realidades distintas e tensionadas.

3.1. Da experiência étnica e social

à margem de um rio de águas diáfanas que se precipitaram por um leito de pedras polidas, brancas e enormes como ovos pré-históricos [...] o mundo era tão recente que muitas coisas careciam de nome e para mencioná-las se precisava apontar com o dedo. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*).

“A etnicidade surge, como fenômeno político, em situações interétnicas, onde as diferenças são contrastadas e transformadas em instrumentos políticos de pressão” (MATTOS, 2000, p. 4). A bem da verdade, na realidade brasileira a dimensão cultural se reveste de necessária resignificação de “colonialismos e migrações, dominações e convivências que têm induzido profundos processos de aculturação: fusões sincréticas e violentas, perdas de identidade cultural encontram-se na própria formação da sociedade” (FLEURI, 2001, p. 49). Cada formação cultural enfrenta as fronteiras deslocadas e diferenciadas de sua representação como grupo nas quais os limites e limitações do poder social são confrontados em uma relação de permanente conflitividade.

“Estabelecendo em cada caso a rede de contradições concretas que definem esse objeto e o modo como se transformam historicamente” (POLAR, 2000, p. 11) analisamos emergências de diferenças culturais que vêm ocorrendo oriundas das fronteiras agrícolas historicamente estabelecidas pelo desenvolvimento de atividades no que hoje constitui o município de Araponga, em Minas Gerais. Enfocamos o esforço de trabalhadores e trabalhadoras rurais, oriund@s da miscigenação e da coexistência territorial do considerado extinto povo indígena Puri, vinculad@s ao Sindicato de Trabalhadores Rurais, para fazer valer sua cultura num contexto adverso. Não se busca demonstrar a existência de um *grupo étnico* a partir apenas do reconhecimento externo, senão que valorizar aspectos da *dimensão subjetiva* da convivência e do envolvimento ambiental, onde “indivíduos compartilham um sentimento de pertença comum, uma crença em uma mesma origem e dispõem de organizações unificadoras” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 1998, 83). Tal definição de categoria, grupo ou comunidade étnica corrobora as perspectivas atuais no debate das teorias da etnicidade.

Ao analisar as práticas corporais no contexto da educação escolar indígena, Grando (2004) apropria-se do conceito de *fronteiras culturais*, estabelecido por Barth, para explicar as relações interétnicas e interculturais através de suas franjas e fricções. Tal como elaborado por Tassinari, podemos entender os espaços de fronteiras culturais “como espaços de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e redefinições identitárias dos grupos envolvidos” (2001, p. 50). E prossegue identificando três diferentes abordagens para analisar as relações entre as populações indígenas e as sociedades envolventes, a saber:

(1) As teorias que postulam a existência de um único ‘sistema mundial’ tendem a prever a extinção de culturas e modos de vida definidos como ‘tradicionais’; (2) os argumentos que contrariam essa postura, baseados na investigação de respostas locais e tradicionais, tendem a enfatizar a ‘resistência’ das tradições e, assim, prevêm a sua manutenção, mesmo num mundo globalizado; e, (3) já os argumentos do terceiro tipo, atentos para o contato e os espaços de intercâmbio, enfatizam a resistência não das tradições em si, mas da própria diferença, prevendo, assim, a manutenção da diferença em si, mesmo quando mudam as populações e tradições (TASSINARI, 2001, p. 55).

Referindo-se a Fanon, Bhabha demonstra que a “diferença cultural” esconde-se no ato mesmo de manifestar-se, e que é ela mesma quem deve emergir na constituição da “mudança cultural revolucionária [...] através da zona de instabilidade oculta onde reside o povo” (2000, p. 63). O sentido latino de intervalo — *inter-vallum*, literalmente entre-vales — aponta que a diferença cultural não se cerra sobre sua “autenticidade” e ou “pureza”, ela revela os entre-lugares, os intervalos por onde transitam as *negociações que instauram projetos de futuro*. Bhabha explicita que o desafio reside na concepção do tempo da ação e da compreensão políticas. Isto é, a temporalidade converte-se em descortinadora de um espaço que pode aceitar e regular a estrutura diferencial do momento da intervenção. Mas isso só se dá quando se cria uma inteligibilidade à própria diferença, sem apressar-se em produzir uma unidade do antagonismo ou da

contradição social, pelo contrário, gerando da tensão as possibilidades da negociação e da tradução das diferenças umas para as outras.

Essas diferenças culturais, ao manifestarem-se, trazem consigo uma contradição intrínseca, qual seja, ressignificar toda a pressão hegemônica e monocultural de uniformização colonial, e, por outro lado, *inventar* uma tradição que oriente as futuras gerações a um percurso não discriminatório. Parece óbvio que haja preconceitos e resistências entre visões de mundo e concepções culturais indígenas, afro e euro descendentes, a ameríndiafricanidade – afinal, a própria história brasileira está recheada de exemplos – portanto, considerando que os re-inventandos Puri lideram a regeneração agroecológica, cumpre seguir analisando sua estrutura de sentimentos, ou seja, de que modo mantêm vivas suas memórias socioculturais, bem como identificar alguns nódulos históricos de cristalização e de vivificação nas relações interétnicas.

Os auto-proclamados Puri de Araponga são como as outras pessoas das comunidades mostrando-se com toda a mescla popular da roça, mas hoje reivindicam um diferencial. E, ao fazê-lo, exigem, ainda que silenciosamente, que apareçam também os outros processos de reconhecimento de identidades locais com suas diferenças específicas, assim, diferentes grupos Puri, *negr@s fugid@s* e *negr@s libert@s* também reentram no entendimento da vida nas Serras, mesmo já estando desde as origens interculturais. Quando começamos a falar do Puri, “essa raça”, alguns trabalhadores rurais se animam e agradecem reiteradas vezes por este estudo. A reivindicação da identidade Puri coloca-se como demarcação de uma diferença cultural. Isto é, como uma insatisfação, como um “lugar” imaginário, como luta. Talvez os Puri se digam de paz, e se dizem, mas na luta constante da vida! Em verdade, ocorreu uma emergência do inesperado, e esse pode ter sido um impacto na realidade das *Serras* ao, parte delas, virarem PARQUE. Essa pode ter sido uma relação central que rearticulou outras, ou

seja, foi a conversão das *Serras* em PARQUE que inverteu uma lógica e abriu possibilidades insuspeitadas, por exemplo: ser Puri facilita a retomada de uma relação arcaica com o 'natural', o que caracteriza um fundamento da agroecologia e da ecopedagogia. De toda forma, ser Puri manifesta, mais uma vez, a resistência de uma etnia de agricultor@s familiares diante de novo susto de desagregação social com uma possível desapropriação de terras.

Portanto, a partir da criação do PARQUE é preciso re-compreender a problemática do seu entorno como parte da questão da formação de identidades culturais deste Brasil secular. Esta pesquisa exigiu o cuidado com as culturas autóctones que conseguem sobreviver através de estratégias pouco conhecidas em suas especificidades. E mais, populações tradicionais conseguem manter-se livres e orgulhosas de si, não por causa de uma identidade fixista e estancada no passado ou, por causa de alguma saudade de um possível ou romântico encontro harmônico com a natureza, mas sim porque apesar de severa discriminação, negação, desprezo e guerras de extermínio vislumbram perspectivas de futuro com um ambiente saudável sendo recuperado pelo trabalho cotidiano. E apesar da dolorosa experiência colonial, assim descrita em 'Os condenados da Terra', ainda que referindo a África podemos transpô-la às Américas Latinas:

A tropa de choque da metrópole recebeu a missão de [...] rebaixar os habitantes do território anexado ao nível do macaco superior para justificar que o colono os trate como bestas de carga. A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los. Nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga (SARTRE IN: FANON, 1974),

As pessoas e os movimentos por elas gerados, ameríndiafricanamente, envolvem-se na construção local de uma outra sociedade. Sem deixar de compreender os riscos e as

mazelas que se inscrevem no atual estágio da nova territorialização e sem deixar de ser e aprofundar suas próprias raízes e rizomas culturais, lançam-se como antenas na captação e criação do futuro e da sustentabilidade agroecológica.

3.2. Formas culturais recriadas

Envolto numa aura triste, com um olhar que parecia conhecer o outro lado das coisas, mas, apesar da sua imensa sabedoria e de sua aura misteriosa, tinha um peso humano, uma condição terrestre que o mantinha atrapalhado com os minúsculos problemas da vida cotidiana. (MARQUES, Gabriel Garcia. **Cem anos de solidão**)

A tensão da pesquisa mantém a formação contínua de uma encruzilhada, não se pode dar paz aos silêncios, devemos interrogá-los agudamente. Ao mesmo tempo, somente sua paz é que pode comunicar sua inteireza. É preciso descrever os enfrentamentos populares em busca do entendimento do esquecido. O recalcado na cultura só emerge de sua condição de resto e resíduo na compatibilização e ou aproximação entre o subjetivo e o objetivo. Para buscar o ângulo específico de abordagem desta investigação com as pessoas nas comunidades rurais de Araponga foi necessário identificar a proveniência do orgulho Puri e as estratégias que essas pessoas Puri desenvolvem nas relações intergeracionais e interorganizacionais para manter viva essa identidade, diante de secular esquecimento, e assim, encontrar balizas educativas que orientam o futuro. Identificamos também algumas relações históricas com as *Serras*, caracterizando o processo de criação do PARQUE e seu impacto nas comunidades, analisando alguns percursos e cenários possíveis para o entorno do PARQUE. Procuramos manter a coerência com a perspectiva de Williams, para quem

A defesa de uma instância totalmente objetiva e neutra é um luxo acessível somente aos que consideram suas próprias ideias e procedimentos como universais. Escrever é sempre alinhar-se, na medida em que este ato sempre estrutura, implícita ou explicitamente, uma seleção específica, feita a partir de um ponto de vista também específico (CEVASCO, 2001, p. 21).

O que orienta e dirige nossas preocupações é que a constituição do povo brasileiro, ao menos naquela região da Zona da Mata Mineira, ainda se dá através de conflitos e contradições advindos do período colonial, muito embora não apenas por essas causas. Por isso, afirmamos com Ianni que “as escalas culturais presentes nos países das Américas e Caribe podem ser vistas como uma escala de formas culturais recriadas” (1978, p. 53). É comum dar-se por assente que a expressão *sincretismo* já sintetiza os modos de vida, as formas de ser e as manifestações culturais daquilo que poderia ser chamado de identidade nacional brasileira. Entretanto, creio ser necessário complexificar o entendimento crítico das relações interculturais da brasilidade para que não nos apreendamos genérica e idealizadamente. Isto é, necessário se faz *levantarmos a pedra* da visada geral da paisagem, como diriam STOER e CORTESÃO (1999), e observarmos a enorme ebulição sociocultural que se desenvolve até mesmo no comezinho cotidiano.

Uma escritura vem se impondo na descoberta daquilo que insiste em permanecer sob sombras, uma escrita de intervalos, etimologicamente, *entre vales*. Desse modo vamos redescobrimos o *temor* e *orgulho* dessa etnia indígena Puri ameríndia-africana, que veio se esgueirando pelas trilhas e ocupando as grotas e que, hoje, ao deparar-se com um projeto educativo, de sua própria lavra, que oriente o futuro de seus jovens, começam a perceber que o horizonte futuro é, ao mesmo tempo um horizonte, tenso e denso, de diálogo com o passado. “A vida do campo é móvel e presente: move-se ao longo do tempo, através da história de uma família e um povo; move-se em sentimentos e idéias, através de uma rede de relacionamentos e decisões. Presente e passado; aqui e

muitos lugares” (WILLIAMS, 1989, p. 20). Ao, agroecologicamente, buscar entender as tradições e o ambiente onde e como viviam seus antepassados; ao montarem um novo desenho ambiental para as propriedades agora em processo de reconquista, rememoram e fazem, neste mesmo movimento, emergir os modos de vida sombreados da memória.

Ao tomarmos hoje, como exemplo, do município de Araponga, uma *comunidade que habita as grotas que abastecem um determinado córrego*, descobrimos uma riqueza histórica sociocultural que lhe dá características singulares, tanto ambientalmente quanto relativamente à miscigenação étnica. Com isso estou procurando reforçar a inserção dos casos do Brasil e da América Latina nas atuais discussões da interculturalidade e da colonialidade. Quijano nos explica que, nas relações eurocêntricas, desde o século XVI, o status de “outro” foi delegado apenas às populações do Oriente, ao mesmo tempo em que negado à ameríndiaafricanidade (2003). Portanto, isso torna-se necessário porque, às vezes, as perspectivas contemporâneas são tomadas apenas na explicação das especificidades dos Orientes, Médio e Extremo.

A bem da verdade, o processo através do qual os povos surgem, se transformam ou morrem, isto é, como se dá a *transfiguração étnica* (RIBEIRO, 1995, 17) ainda não está devidamente explicitado, ainda precisamos continuar analisando os processos históricos de hierarquização e hegemonização das relações socioculturais, assim como estabelecendo conexões com as *resistências, resiliências e agências*⁵⁰ dali emanadas. Por um lado, a força e o poder dos interesses econômicos capitalistas com sua sede de ganância e usura da exploração do trabalho, do acúmulo de capital e da propriedade dos meios de produção; de outro lado, escondida e silenciada, uma subalternização se

⁵⁰ Conforme vimos assumindo, o sentido dessas expressões é dado pela seguinte definição geral: “a capacidade de responder de forma mais consistente aos desafios e dificuldades, de reagir com flexibilidade e capacidade de recuperação diante desses desafios e circunstâncias desfavoráveis, tendo uma atitude otimista, positiva e perseverante e mantendo um equilíbrio dinâmico durante e após os embates” (TAVARES, 2001, 8). Enfim, tomamos o conceito de resiliência enquanto uma dimensão da resistência cultural, da agência e pro atividade.

constitui e se reconstitui nos enfrentamentos, nas disputas e entrecruzamentos possibilitadores da luta pela sobrevivência. Ou seja, a criação da subalternidade é também fruto das resistências à uniformização que se quer impor. Nos entremeios daquilo que se mostra subordinado já se escondem os *quebra-corpo* e as *gingas* de desvio dos golpes de dominação endereçados ao extermínio, seja genocídio e ou etnocídio, ou mesmo ideológico.

Convém insistir, as mazelas e bem-aventuranças do período colonial persistem residualmente e ainda se fazem expressão. E se perduram é porque as estratégias da dominação também se renovam, vejamos bem: mesmo que fenômeno já devidamente explicado teoricamente, o mito da *democracia racial* ainda esconde um vigoroso processo social de discriminação. Nesse mesmo contexto de complexidade se sufocam, através da genericidade do termo *sincretismo*, vozes de populações pré e pós colombianas que ainda gritam o seu silêncio e se querem fazer ouvir. É interessante observar, por exemplo, que mesmo quando se jacta da capacidade assimilacionista e integrativa do povo brasileiro, muitas vezes ela se faz através de argumentação essencialista e ou purista, e, se combate a idéia de que grupos étnicos possam ainda reivindicar voz própria e protagonismo. Assim, se realiza um equívoco lógico básico, ou seja, se se valoriza a miscigenação como algo característico da brasilidade, não se pode desprezar os aspectos e dimensões específicas herdadas e vivas de cada cultura⁵¹. Mais parece que se pretende *naturalizar* a mistura de raças numa pulsão mórbida onde uma parte hegemoniza e recalca as demais, do que realçar o que de vivo, vital e resiliente permanece dessa indeterminável interculturalidade que constitui a inquietação criativa popular, sua estrutura de sentimentos.

⁵¹ Williams (1989), ao analisar as relações entre campo e cidade na Inglaterra pré e pós feudal, demonstra que resíduos dos modos de vida anteriores permanecem presentes, coabitando com as ondas da modernização capitalista. Como explicitamos, cremos ser adequada a incorporação dessas perseverantes **estruturas de sentimento**, também para o entendimento do caso brasileiro.

O antropólogo Pierre Sanchis, ao fazer uma análise da temática do sincretismo no Brasil, chama a atenção para um tratamento *unânime* dado ao tema durante os três primeiros quartos do século XX, que vem a ser a “transposição a nível analítico de uma evidência de senso comum naturalizado [que] faz simplesmente do sincretismo a mistura, especialmente no campo do *outro*” (1995, pp. 123-124). Entretanto, essa abordagem reducionista passa a sofrer uma série de objeções, mormente desde os anos de 1970, ou seja, a categoria passa a ser interpretada como um artil epistemológico do consentimento dos dominados para sua própria dominação, portanto, exige a análise de seu *processo histórico de formação* que se marca por uma matriz sociohistórica de desigualdade. Dessa crítica ressalta-se uma multiplicidade de formas que constituem o sincretismo, entre as quais podemos arrolar algumas: “junção, união, confluência, mistura, aglutinação, associação, simbiose, amálgama, paralelismo, correspondência, equivalência, justaposição ou convergência, acomodação, concordância e síntese” (SANCHIS, 1995).

Como podemos ver, as diferenças culturais e educacionais populares devem ser lidas, historicamente, a partir de seus tensionamentos, de suas fronteiras e estranhamentos,

Não se trata de uma volta ao passado. Trata-se de inventar e reinventar a sociedade. A pesquisa do movimento social como expressão dessa relação de tensão revela como o conjunto da sociedade está transfigurado, transformado, recriado, revolucionado por todos esses grupos. Esse é o desafio que se põe para aqueles que se dispõem a estudar os movimentos sociais, especialmente no campo (MARTINS, 1997).

Sendo correto afirmar que no Brasil “coloca-se em primeiro plano a importância de conhecer, com a finalidade de orientar a prática pedagógica, os complexos itinerários de formação e produção cultural que percorrem contextos já fortemente miscigenados” (FLEURI, 2001, 50), a questão da cultura e do conhecimento a partir do modo particular

dos contextos das *Serras* tecem os padrões que os ligam às redes mais amplas. “O resultado dos processos de contato, que resultam em hibridismos de diversas naturezas, podem ser considerados em sua dimensão positiva e não apenas enquanto ‘perdas’” (MATTOS, 2000, p. 3), assim se absorve a noção de diferença sem comodismos e sem abrir mão da luta pela igualdade. Os diferentes modos históricos do envolvimento com o meio ambiente são trazidos à baila em uma intervenção educativa, participativa e intercultural que potencializa as articulações locais e dessas com os planos mais globais. Entretanto, isso não se torna possível sem um grau de tensionamento, compreendido tanto internamente aos próprios grupos populares, quanto desses com relação a outros segmentos sociais e vice-versa, bem como entre os diferentes agentes sociais em interação, ou seja, a conquista de inteligibilidade não se dá como um ponto de partida já dado.

Em termos de educação intercultural, e com esse espírito, ao reconhecermos que as mediações coloniais da opressão fazem com que os movimentos sociais apareçam apenas como movimentos locais, reconhecemos o novo sob a forma do diferente a partir de relações de inclusão em *um nós que abranja a diversidade constituída por eles* (VALLA, 1998), porém, no campo o caráter da espera se faz, conforme alerta Martins, há uma linguagem de silêncio que somente com o tempo “aprende-se a conviver com essa população e descobre o que significa o seu silêncio. É uma forma de linguagem e um meio de luta. É preciso uma paciência enorme para ouvir esse silêncio. E é ele que fala mais do que qualquer outra coisa” (1993). O reconhecimento dessas populações tradicionais massacradas desde a colonização — seja através de etnocídio, seja de genocídio pura e simplesmente — que se convertem em agentes e protagonistas políticos, em sujeitos históricos, obriga a repensar toda uma visão de mundo. No duro e violento processo de ocupação territorial das *Serras*, as comunidades visitadas, em

algum momento da história, foram rivais e antagonistas umas das outras. "Sempre contornos, formas e relações. Isso caracteriza uma coisa viva e o mundo vivente, onde nada pode ser entendido até que diferenças e distinções sejam invocadas" (BATESON, 1986, p. 17). O entendimento da colonialidade ameríndiafricana não se restringe apenas à dicotomia entre colonizador e colonizado, mas também à permeabilidade dos resíduos de subgrupos colonizados em convívio nas fronteiras daquele entre-lugar, ainda hoje, cheio de esconderijos.

Acreditamos que, interculturalmente, as identidades e diferenças de grupos que se relacionam são mantidas, nem sempre intencionalmente, em constante atrito sem que se fechem as portas para soluções de encaminhamento futuras. Assim, extraindo o assunto da identidade do seu habitat metafísico, colocando-o muito mais sensatamente num campo fluido e relacional, não mais do que como diferença, reflete Polar, "institui-se uma dinâmica convergente em que as mesclas e hibridismos terminam sempre na coerência e na unicidade de uma nova síntese" (2000, 127). Mesmo assim, perduram questões difíceis: se as políticas públicas se encaminharem apenas na perspectiva da hegemonia hierarquizante, uma sustentabilidade, em seu sentido amplo, de envolvimento ambiental, não se tornará possível. Por outro lado, se o PARQUE permanecer sendo construído com a participação popular, poderão surgir novas maneiras de gestão de Unidades de Conservação.

3.3. Elementos da história Puri

ter ordenado os fatos não no tempo convencional dos homens, mas concentrando tudo em um século de episódios cotidianos, de modo que todos coexistiam num mesmo instante. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

Aqueles ameríndiafricanos Puri, ali das *Serras*, conviveram conflitivamente com as hordas de colonizadores sedentos por riquezas materiais, ao mesmo tempo, com as ondas de população afro-descendente, primeiros os quilombolas *fugidos* (negros *caiambola* como falam, hoje, daqueles “irresponsáveis” que vinham, faziam filhos e partiam), depois vieram os negros *libertos* instalando-se nas fazendas e caminhos dos cafezais, dos quais ainda hoje se guarda certa desconfiança. Ao analisar o processo de modernização da cidade de São Paulo, no período final do século XIX, logo após as ditas leis da terra e da libertação dos escravos FERNANDES explica a contradição daquele momento histórico, pois, de “elemento potencialmente favorável à emergência e à consolidação de uma autêntica democracia racial no Brasil”, a não inclusão daquela multidão sem terra provocou uma grande onda migratória, através das trilhas já abertas, na direção de uma “economia de subsistência, para onde refluíu grande parte da população de origem escrava ou mestiça” (1972, p. 29). Junto a esse território, um suposto *vazio populacional*, chegavam, desde inícios do século XVIII, as supra referidas hordas dos senhores colonizadores, bandeirantes em busca das riquezas minerais, vegetais e do trabalho escravo, e, com a república, levas de imigrantes italianos e suíços fugindo da miséria e da peste das revoluções industriais européias.

Paradoxalmente, a pesquisa histórica encontra dificuldades apesar de a região estar, desde o período colonial, sob a jurisdição de Mariana, a primeira capital da Província de Minas Gerais. Na vertente oriental das Serras, o costão leste, esteve vinculada à Capitania Hereditária de São Tomé, hoje a cidade de Campos dos Goitacazes ao norte do estado do Rio de Janeiro. Obviamente, em ambas as vertentes das Serras encontram-se também Dioceses da Igreja Católica que se encarregaram da

evangelização e pacificação dos *bugres*³². Tal escavação cultural-arqueológica encontra-se com uma espécie de lacuna documental e grandes desvios de abordagem do período que antecede a década de 1970, quando a população local reencena uma intensa vida própria. Antes desse período, ainda é necessário encontrar indícios de como se mantiveram esses trabalhadores ameríndiafricanos. Certamente, migravam em jornadas diaporanas atravessando os *fechamentos de caminhos*, hora pela lógica complexa de encontros e dispersões pré-cabralinas e do início da colonização, hora vivenciando experiências quilombolas, hora reduções e aldeamentos, hora fugindo da *declarada guerra crua* do século XVIII. Travessias entre um lado e outro das íngremes *Serras* em busca da proteção de trilhas pouco conhecidas e de grotas profundas para o descanso, assim respiravam ofegantemente ou pausadamente, conforme as circunstâncias de socialização. Uma hipótese que ainda perseguimos é a de que essas idas e vindas através do território de alto a baixo, de nascente à foz, pelos Rios Casca, Carangola e Muriaé – os maiores rios que nascem nas Serras – os tornaram mais maleáveis às negociações com ou contra a dominação cultural encetada na região, portanto mais resilientes.

Um dos poucos estudos que trazem contribuições históricas específicas, ainda que pelas bordas, vem a ser ‘Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas’ (PREZIA, 2000). Digo pelas bordas tanto pela temporalidade tratada, os séculos XVI e XVII, quanto porque trata da região sudeste do Brasil, em uma época de registros dispersos e difusos, e ainda, porque a ênfase do estudo vem da linguística, inclusive trazendo anexo um breve vocabulário Puri. De toda maneira, o autor divide, para efeito de melhor entendimento, em três períodos os dois primeiros séculos da colonização brasileira, a saber: o inicial, de 1500 a 1580; o de escravização e conflito, de 1580 a 1640; e, o de conciliação, de 1641 a 1693. Em todos

³² O termo “bugre” designa, aos olhos dos colonizadores os povos, ditos bárbaros, pré-cabralinos. Assim, se reveste de caráter depreciativo, preconceituoso e discriminatório.

os três períodos se tem como base os escritos missionários, sendo que para o primeiro se inclui relatos de viajantes, do prisioneiro Hans Staden, cronistas franceses e luso-brasileiros, além da obra de José de Anchieta. Para o segundo período se inclui relatos de corsários e crônicas holandesa e luso-brasileira, já para o terceiro período analisa-se a escravização indígena no sudeste do Brasil.

Para efeito de nosso estudo de caráter subsidiário, do primeiro período destacamos que Prezia elucida, de início, que uma literatura colonial, sobretudo jesuítica, criou a dicotomia e o estereótipo Tupi-Tapuia, “que subsiste até hoje no meio escolar não acadêmico, pelo qual os povos tupis eram dóceis, amigos e colaboradores dos europeus, enquanto os do tronco macro-jê, que vivam mais no interior, eram atrasados e hostis ao colonizador” (2000, 11). A partir desse estereótipo Prezia traz um outro olhar ao especificar, internamente, as divisões do tronco macro-jê, por exemplo, os Guaianá do Sudeste, “uma etnia que habitava a serra do Mar e que fazia parte de um *complexo cultural*, cujos remanescentes teriam sido os Puri e Coroados do sudeste de Minas Gerais” (2000, 12). Esses povos, não falantes do Tupi, foram considerados pelos colonizadores “selvagens que são ainda mais selvagens, vivendo no mato e na montanha”. Apesar de dificuldades a respeito da fidedignidade das fontes, como por exemplo de cronistas franceses que, supostamente, mais descreveram que vivenciaram situações de contato, podemos destacar referentes de grupos da cultura Guaianá, ou Guaianã, ainda no século XVI, tais como: um parentesco linguístico entre vários e diferentes grupos que transitavam em amplo território do que é hoje o Brasil, o *comércio silencioso* realizado entre grupos, depois do qual os grupos voltavam a ser inimigos, ou ainda, determinados grupos amistosos que *visitavam amigos* até mesmo em povos inimigos entre si (2000, 37-38).

Relativamente aos escritos dos missionários iniciais da colonização importa lembrarmos o caráter etnocêntrico acerca dos povos indígenas e sua consequente visão de conquista que implica atitude de monólogo com relação a culturas, entretanto, o jesuíta Manoel da Nóbrega, por exemplo, mostra-se preocupado em como adaptar a tradição católica aos costumes indígenas (2000, 52) e, seu sucessor no provincialato da Companhia de Jesus, Luís de Grã, queixa-se do nomadismo quadrianual indígena, em carta de 1556 afirma que “o que maior dificuldade nos faz é a mudança contínua destas gentes, que não atura em um lugar senão muito pouco, porque como as casas de terra ou de palma que usam não duram senão três ou quatro anos. Vão-se a fazer outras em outro lugar; [...] e o pior é que não se mudam juntos senão espalhados” (LEITE, 1954, 292). Outros jesuítas, ainda segundo Prezias, revelam grupos indígenas com “os mesmos hábitos dos Tupi da costa, como cativar índios de outras nações matando-os com grandes bebedeira e dando-se novos nomes” (2000, 56), relato similar aparece em depoimento atual entre os Puri de Araponga. Revelam também o incentivo à formação de “línguas”, conhecedores de mais de uma língua (principalmente, a portuguesa), entre os indígenas. Indicam que o termo indígena também se prestava às pessoas mamelucas e que não era rara a participação e liderança de mulheres nas guerras.

Por sua vez, o padre José de Anchieta, apesar de em sua fase inicial ter expressado que “para esse gênero de gente, não há melhor pregação que a espada e a vara de ferro”, mais tarde, além de reforçar, através de depoimentos indígenas e da toponímia, a tese de que os tapuias antigamente povoavam as costas marítimas, vai denunciar que “a maior parte dos índios, naturais de Brasil, está consumida, e alguns poucos, que se hão conservado com a diligência do trabalho da Companhia, são tão oprimidos, que em pouco tempo se gastarão”. Etnograficamente, cita também a figura do casamento interétnico “das do mato, escravas de guerra” (2000, 72-74).

Ω. Fechamento

mas a tribo tinha sido varrida da face da terra por haver ultrapassado os limites do conhecimento humano. (MARQUES, Gabriel Garcia. *Cem anos de solidão*)

“A idéia de uma estrutura de sentimentos pode estar especificamente relacionada com a evidência de formas e convenções que estão com frequência entre os primeiros indícios de que essa nova estrutura se está formando” (WILLIAMS, 1979a, p. 135). As estruturas de sentimentos parecem se repetir, mas a cada repetição se ampliam em outra configuração seletiva, em um desenho que demonstra sua condição de sinal dos tempos que compatibiliza o circunstancial ao processo histórico variável a que dão forma. Assim, relativamente à região das *Serras* das quais tratamos, podemos agrupar três grandes tipos de estruturas de sentimentos, a saber: 1) a violência; 2) a narração de histórias; e, 3) a vontade de liberdade.

E, essa tipologia, segundo nossa análise a partir das anotações de campo, assim se sub divide. 1) a temática da violência em 1.1) insatisfação colonial; 1.2) vontade de luta; 1.3) monocultura de saberes, inclusive agrícolas; 1.4) restrição ao acesso à terra; 1.5) resistência cultural; 1.6) cuidado com a ‘doidice’. 2) A temática da narração de histórias em 2.1) fabulações naturalísticas; 2.2) facilidade de riso; 2.3) resiliência; 2.4) sonho e utopia, ao mesmo tempo enquanto denúncia e anúncio. Já a temática da vontade de liberdade em 3.1) diversificação no plantio; 3.2) trabalho coletivo; 3.3) visitas entre grupos e comunidades; 3.4) gosto das ervas do mato; 3.5) fartura de alimentos; 3.6) a construção do futuro a partir do hoje, isto é, a idéia de agência; 3.7) o gosto pela caminhada.

Em verdade, as evidências de estruturas de sentimentos somente se reconfiguram na atualidade quando compreendidas na teia complexa de formação da cultura popular, e, especificamente no Brasil, devemos analisar este fenômeno em processo enquanto a reflexividade possibilitada pelas diferentes resistências culturais empreendidas pelos também diferentes povos indígenas e negros. Não se pode desvincular das condições históricas, ainda hoje prevalentes, de que essas mesmas culturas ficaram mantidas em sua condição residual, numa vigorosa produção de ausência promovida pela dominação colonial e moderna. No entorno do PARQUE a emergência étnica da cultura Puri vem se dando porque a tessitura agroecologia ecopedagógica complexa reposiciona o envolvimento ambiental reconfigurando, em larga escala, a pertença territorial da classe trabalhadora local, agora delimitada enquanto movimento social com interveniência nas políticas públicas. Alerta-nos o Senhor Fizim Que Orienta:

Claro que não vai ser igual. Na história, depois da mineração, começaram a enfiar o café também na região. Mas o nosso o pessoal tem mais interesse de produzir mais diversificado, de cultura mais permanente, não é só p'ra diversificar, porque tem uns programas muito, como é que fala: perene? Passa muito rápida. Perene não. Perene é que continua. É temporária. É temporário. Essa condição temporária que já não está sendo muito aquela que... teve uma certa época que ninguém plantava mais perene, o negócio era só milho, feijão e arroz, o que pintava na época, depois seis meses e acabou. Veio o café, que é perene mas não é alimento, mas hoje já se percebe muito essa... o povo voltando muito parecido com a identidade dos índios, mais p'ra frutas mesmo, tudo coisa que não vai morrer com um ano ou dois, que fica aí. Então está percebendo que isso já é bem parecido sim sabe e de várias qualidade de frutas. Apareceram coisas que até já tinha sumido, perdido a raça das sementes. Tem pessoas que descobrem sementes que a gente achou que nem existia mais, e vai descobrindo e vem trazendo, lá vai espalhando de novo para o povo. Então eu acho que estamos voltando com coisas bastante parecidas na época de índio. Eu lembro, na época de meu pai e minha mãe, tinha grande variedade de coisas, a ponto de perder.

As vezes, o entendimento é de que os fios do novelo que compõem a inteireza do processo de ser das *Serras* estão rompidos definitivamente. Como se fosse o tecido

roto e esgarçado, esfiapado e descorado que pouco ou quase nada mais significam. Somente a alegria das imagens de suas histórias contadas e sua sede de liberdade nos podem garantir o enraizamento rizomático de vivas estruturas de sentimento de onde florescem os horizontes de futuro para aquela população desde sempre esquecida, digo melhor, desde sempre combatida. Porém, as dificuldades encontradas para que se explicitassem as lembranças recriadas da etnia Puri demonstram o quanto ainda permanecem cristalizadas a violência colonial naquele grupo de pessoas. De toda maneira, as análises que César Benjamin empreende, a partir de Darcy Ribeiro, sobre o povo brasileiro são vigorosas:

aos trancos e barrancos, conseguimos fazer um povo-novo a partir dos grupos humanos que o capitalismo mercantil encontrou neste território ou transplantou para cá — na origem, índios destribalizados, brancos deseuropeizados e negros desafricanizados, depois gente do mundo inteiro. Darcy estudou as características fundamentais desse contingente humano filho da modernidade, o maior povo-novo do mundo moderno. Viu que é também um povo-nação, reconhecendo-se como tal, falando a mesma língua, habitando um território bem definido e tendo criado o seu próprio estado. Inverteu radicalmente os velhos argumentos europeus contra nós, afirmando as vantagens da mestiçagem tropical diante de uma pretensa pureza temperada e fria. Debruçado em ampla visão da aventura humana, falou de um povo que está no começo de sua própria história, e cuja identidade — por sua gênese e sua trajetória — não pode basear-se em raça, religião, vocação imperial, xenofobias ou vontade de se isolar. Nosso povo tem na cultura a sua única razão de existir. (BENJAMIN, 2005, p. 9).

Entretanto, é fundamental continuar investigando como as transformações, ainda que residuais, nos modos de vida d@s trabalhador@s do campo Puri incorporam e reconstroem dimensões da tradição, ou seja, “as mudanças devem se reverter na constituição de novas relações sociais que por sua vez resultem em estímulos e condições para a construção de uma nova visão de mundo” (MORAES, 1995). E, apenas a consideração da *dilatação do tempo presente* pode criar e fortalecer as bases interculturais de uma tessitura agroecológica ecopedagógica de uma globalização

alternativa. Há que se considerar fortemente o *pensamento tal qual sentido* e o *sentimento tal qual pensado*, e não a dicotomia entre ambos. Ouçamos, mais uma vez, o Senhor Fizim Que Guarda:

falei minhas palavras,
tudo que precisava falar.
Sou nascido nessa terra,
criado nesse lugar,
com cinqüenta e cinco anos,
tenho muito que contar:
Trouxe semente de fora
p'ra gente poder florestar
madeira da natureza,
folha p'ra medicinar
tenho minha propriedade
mas não é p'ra negociar.

Bibliografia Consultada

- ABREU, Capistrano. **Capítulos da história colonial**. Brasília. Ed. Senado Federal. 1998.
- ALEXANDRE, Valentin. **Os sentidos do império. Questão nacional e questão colonial na crise do antigo regime português**. Porto. Ed. Afrontamento. 1993.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. **Um mar da cor da terra: raça, cultura e política de identidade**. Celta Ed. Oeiras, Portugal. 2000.
- ALVES, Castro. **O navio negreiro (tragédia no mar)**. Parque Expo 98. Lisboa. 1997.
- ANDRADE, Francisco Eduardo. **Termo de Mariana: história e documentação**. Mariana. Imprensa Universitária UFOP. 1998.
- ANDRÉ, Marli e LUEDKE, Menga. **Pesquisa Qualitativa em educação**. Ed. 1995.
- ANDREOLA, Balduino Antônio et al. **Educação, cultura e resistência: uma abordagem terceiro mundista**. Santa Maria, RS. Ed. Pallotti/ITEPA/EST. 2002.
- APPLE, Michael W. **Interromper a direita: realizar trabalho educativo crítico numa época conservadora**. IN: *Políticas educativas e curriculares*. Porto, Portugal. Didáctica Ed. 2002.
- ARAÚJO, Sônia Maria da Silva. **Cultura e escolas-de-fazenda na Ilha da Marajó – Um estudo com base em Raymond Williams**. São Paulo. (Tese de Doutorado). 2002.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Lisboa. Relógio D'água Ed. 2001.
- _____. **Políticas culturais e educação**. Porto. Porto Ed. 1999.
- ARROYO, Miguel González. **Ofício de mestre: imagens e auto-imagens**. Petrópolis. Ed. Vozes. 2000.
- _____. **A questão cultural e a estrutura escolar**. Florianópolis. Palestra proferida ao Núcleo de Estudos Negros. 2001.
- _____. **Escola, cidadania e participação no campo**. Em *Aberto, Brasília, ano 1, nº 9, set 1982, p. 1-6*.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. **Dilemas do Brasil moderno: a questão racial na obra de Florestan Fernandes**. IN: MAIO, Marcos Chor e SANTOS, Ricardo Ventura (orgs). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro. Ed. Fiocruz. 1996.
- AUGÈ, Marc. **Não-lugares – uma introdução a uma antropologia da sobremodernidade**. Venda-nova, Portugal. Bertrand Ed. 1998.
- AZIBEIRO, Nadir Espérance. **Relações de saber, poder e prazer: educação popular e formação de educadores**. Florianópolis. Cepec Ed. 2002.
- BAGAROLO, Tiziano. **Economia e ecologia**. IN: Coggiola, Osvaldo. *Globalização e socialismo*. Ed. Xamã. 1997.
- BARBOSA, Joaquim Gonçalves (coord). **Multirreferencialidade nas ciências e na educação**. São Carlos. Ed. UFScar. 1998.

BARBOSA, Willer Araujo. **Ensaando transdisciplinaridade – convite a diálogos.** IN: *O solo nos grandes domínios morfoclimáticos do Brasil e o desenvolvimento sustentado.* Viçosa. SBSC. 1996.

_____. **A Pedagogia da Alternância e os sentidos dos instrumentos didáticos.** Goiânia. *Anais do XI Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino – ENDIPE – Igualdade e Diversidade na Educação.* 2002.

_____. et al. **Um abraço quente da lusofonia – delicadas travessias interculturais.** Lusopoemas. Porto. CIIIE/FPCE/UP. 2004.

BARREIROS, D. & MORGADO, V. **O caráter multicultural das propostas curriculares. Um estudo sobre a multieducação.** Goiânia. *Anais do XI ENDIPE,* 2002.

BATESON, Gregory. **Mente e natureza – a unidade necessária.** Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves. 1986.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 1999.

BENJAMIN, César. _____. Rio de Janeiro. Ed. Consulta Popular. 2005.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre literatura e história da cultura.** São Paulo. Editora Brasiliense. s/d.

BETTO, Frei. **Para uma melhor distribuição de terras - o desafio da Reforma Agrária.** Rio de Janeiro. Editora Loyola. 1999.

BEZERRA, Aida. **As Atividades em Educação Popular.** In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **A Questão Política da Educação Popular.** Brasiliense: São Paulo. 1980.

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte. Ed. UFMG. 2000.

BIBLIOTECA Pública Municipal do Porto. **As Américas – cartografia da independência, sécs. XVIII/ XIX.** Porto. 1999.

_____. **A Terra de Vera Cruz – viagens, descrições e mapas do séc. XVIII.** Porto. 2000.

BIFANI, Paolo. **Globalizacion, desarrollo sustentable y medio ambiente.** México. Universidad Pedagógica Nacional. 1998. (mimeo).

BLACKBURN, Robin. **The overthrow of colonial slavery, 1776-1848.** Londres. Ed. Verso. 1988.

BOSI, A. **Dialética da Colonização.** SP. Cia das Letras. 1993.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo. Ed. Perspectiva. 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura.** Campinas, SP. Mercado das Letras. 2002.

_____. **Somos as águas puras.** Campinas. Papirus. 1994

_____. **O que é educação.** SP. Brasiliense. 1985.

_____. (org.). **A questão política da Educação Popular.** Editora Brasiliense: São Paulo. 1980.

_____. **A educação popular enquanto projeto emancipatório.** Porto Alegre. Mesa redonda, I Fórum Mundial de Educação. 2001.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.** Lei 9394. Brasília. Governo Federal. Diário Oficial. 1996.

_____. **Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual.** Brasília. MEC/SEF. 1997.

_____. **Parâmetros curriculares nacionais: apresentação dos temas transversais e ética.** Brasília. MEC/SEF. 1997.

_____. **Política Nacional de Educação Ambiental.** Lei 9795. Brasília. Governo Federal. Diário Oficial. 1999.

_____. **Diretrizes Operacionais para Escolas do Meio Rural.** Conselho Nacional de Educação. Brasília. 2001.

BRUNELLO, Piero. **Índios e colonos italianos no sul do Brasil.** IN: FLEURI, Reinaldo Matias: **Intercultura e Movimentos Sociais.** Florianópolis. MOVER / NUP / UFSC. 1999.

BRUNER, Jerome. **Cultura da educação.** Lisboa. Ed. 70. 2000.

BUENO, Silveira. **Dicionário da Língua Portuguesa.**

BULL, Benjamim Pinto. **O crioulo da Guiné-Bissau: filosofia e sabedoria.** Lisboa. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/ Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa. 1989.

BURITY, Joanildo A. (org). **Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares.** Rio de Janeiro. DP&A. 2002.

CABRITO, Belmiro Gil. **Formações em alternância: conceitos e práticas.** Lisboa. Educa Fromação. 1994.

CALDART, Roseli. **A escola é mais que escola na pedagogia do movimento sem terra.** Petrópolis. Ed. Vozes. 2000.

CALDEIRA, Jorge. **A nação mercantilista – Ensaio sobre o Brasil.** São Paulo. Ed 34. 1999.

CALVINO, Italo. **Por que ler os clássicos.** São Paulo. Companhia das Letras. 1993.

_____. **Seis propostas para o próximo milênio: lições americanas.** São Paulo. Cia das Letras. 1990.

CAMILLERI, C. **Les conditions de base de l'interculturel.** IN: Vários autores. *Pour une société interculturelle.* Bergamo. 1992.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.** São Paulo. EDUSP. 2000.

CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo, educação e direitos humanos.** Igualdade e diversidade na educação. CD Rom. GO. XI ENDIPE. 2002.

_____. **Cotidiano Escolar e Cultura (s). Encontros e Desencontros.** In: Candau, V. M. (org.). *Reinventar a Escola.* Petrópolis: Vozes. 2000.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos – uma exploração das hibridações culturais.** São Paulo. Studio Nobel. 1996.

CAPELA, José. *As burguesias portuguesas e a abolição do tráfico da escravidão, 1810-1842*. Porto. Ed. Afrontamento. 1979.

_____. *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique, 1733-1904*. Porto. Ed. Afrontamento. 2002.

CAPOBIANCO, João Paulo. *O movimento ambiental e as questões sociais*. *Revista Proposta*, FASE, nº 56, mar 1993, p. 41-43.

CAPRA, Fritjof. *As conexões ocultas – ciência para uma vida sustentável*. São Paulo. Ed. Cultrix. 2002.

_____. *A teia da vida – uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo. Ed. Cultrix. 2000.

CARTA Brasil da Aliança por um mundo responsável e solidário. Pólo Latinoamericano, nº especial sobre sustentabilidade. Rio de Janeiro, nº 9, Julho 1999.

CARTA do 6º Congresso Internacional das escolas Famílias Agrícola. Guarapari, Espírito Santo. 1996.

CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. *A invenção ecológica: narrativas e trajetórias da educação ambiental no Brasil*. Porto Alegre. ED. UFRGS. 2002.

CASCINO, Fábio. *Educação ambiental: princípio, história, formação de professores*. São Paulo. Senac. 1999.

CASTELO, Cláudia. *O modo português de estar no mundo - o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto. Ed. Afrontamento. 1998.

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura. A sociedade em rede*. Vol.1. Lisboa. Fund. Calouste Gulbenkian. 2002.

CEDEFES (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva). *Agenda popular*. Belo Horizonte. 1999.

CEVASVO, Maria Elisa. *Para ler Raymond Williams*. São Paulo. Editora Paz e Terra. 2001.

_____. *Dez lições sobre Estudos Culturais*. São Paulo. Boitempo Ed. 2003.

CHAMBERS, Robert. *La significacion paradigmatica del DRP*. Brighton, Institut of Development Studies. 1994.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência*. São Paulo. Ed. Brasiliense. 1986.

CIMI (Conselho Indigenista Missionário). *A questão indígena no movimento de agricultura alternativa*. Chapecó. CIMI. 1988. (mimeo).

CINTRÃO, Rosângela Pezza. *ONGs, tecnologias agrícolas e representação política do campesinato – uma análise da relação entre o Centro de Tecnologias Alternativas e os Sindicatos de Trabalhadores Rurais na zona da mata mineira*. Dissertação de mestrado. UFRRJ. 1996.

CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). *Igreja e problemas de terra*. SP. Ed. Paulinas. 1980.

COLEÇÃO de notícias para a história e geografia das nações ultramarinas, que vivem nos domínios portugueses ou lhes são vizinhas. Academia Real de Ciências. Lisboa. 1826.

- CONTAG (Confederação Nacional dos trabalhadores na Agricultura). **Projeto Alternativo de Desenvolvimento Rural Sustentável**. Brasília. 1999.
- COOTZEE, John. **Desgraça**. 2003.
- CORREIA, José Alberto e CAMELO, João. **Da mediação local ao local da mediação: figura e políticas**. *Rev. Educação, Sociedades & Culturas*, Porto, nº 20, Escola e territórios, 2003, p. 167-192.
- CORTESÃO, Luiza e STOER, Steve. **Projectos, percursos, sinergias no campo da educação intermulticultural – Relatório Final**. Porto. Ed. Afrontamento. 1995.
- COSTA, Felipe A.P.L. **Ecologia, evolução & o valor das pequenas coisas**. Juiz de Fora. Ed. do autor. 2003.
- COSTA, Marisa Vorraber (org.). **Educação Popular Hoje**. São Paulo. Ed. Loyola. 1998.
- _____. **Poder, discurso e política cultural: a contribuição dos estudos culturais à formação docente**. Igualdade e diversidade na educação. GO. XI ENDIPE. 2002.
- _____. (org.). **Caminhos Investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação**. Rio de Janeiro. DP&A. 2002.
- CTA-ZM (Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata). **Diagnóstico da Serra do Brigadeiro**. Viçosa. Documento Interno. 1997.
- CUCHE, Dennis. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru. Ed. USF. 1999.
- DAGNINO, Evelina. **Anos 90 - Sociedade e Política**. São Paulo. Editora Brasiliense. 1995.
- DALCERO, Pedro. **Meio ambiente e direitos humanos numa sociedade global**. *Revista Proposta*, FASE, nº 53, mai 1992, p. 22-26.
- DALE, Roger. **The Lisbon Declaration, the reconceptualisation of governance and the reconfiguration of european educational space**. Porto. (mimeo). 2003.
- _____. **Globalização e educação: demonstrando a existência de uma “cultura educacional comum” ou localizando uma “agenda globalmente estruturada para a educação”?** *Revista Educação, sociedade e culturas*, Porto, nº 16, 133-169. 2001.
- DAMÁSIO, António. **Ao encontro de Espinosa – as emoções sociais e a neurologia do sentir**. Mem Martins. Portugal. Ed. Europa-América. 2003.
- DEAN, Warren. **A ferro e fogo – a história e a devastação da mata Atlântica brasileira**. São Paulo. Cia das Letras. 1995.
- DIAS-AGUADO, Maria José. **Educação intercultural e aprendizagem cooperativa**. Porto. Porto Ed. 2000.
- DELORS, Jacques et al. **Educação: um tesouro a descobrir. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI**. São Paulo, Cortez; Brasília MEC. 2000.
- DIEGUES, Antonio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo. Hucitec. 2000.
- DUPUY, Jean-Pierre. **Introdução à crítica da ecologia política**. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira. 1980.
- EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Lisboa. Temas e debates. 2000.

- ELIAS, Norbert. **A condição humana**. Lisboa. Difel. 1985.
- FADIGAS, Nuno. **Inverter a educação - de Gilles Deleuze à Filosofia da Educação**. Porto. Porto Ed. 2003.
- FAGE, J.D. **História da África**. Lisboa. Ed. 70. 1997.
- FALS BORDA, Orlando. **Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular**. IN: BRANDÃO, Carlos R. (org). **Pesquisa participante**. São Paulo. Ed. Brasiliense. 1982.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Ed. Du Seuil. 1974
- FARIA, Andréa Alice da Cunha. **Uma visão do município de Araponga - informações sobre o diagnóstico realizado**. Viçosa. CTA-ZM. 1994.
- FAUNDEZ, Antônio. **O poder da participação**. São Paulo. Cortez Ed. 1993.
- FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Ed. 2000.
- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. SP. Dif. Européia. 1972.
- FERREIRA, Leila da Costa e VIOLA, Eduardo. **Incertezas de sustentabilidade na globalização**. Campinas. Ed. da UNICAMP. 1996.
- FERRO, Marc. **História das globalizações - das conquistas às independências - sec. XIII-XX**. Ed. Estampa. Lisboa. 1996.
- FLEURI, Reinaldo Matias e COSTA, Marisa Vorraber. **Travessia - questões e perspectivas emergentes na pesquisa em educação popular**. Ijuí. ED. Unijuí. 2001.
- FLEURI, Reinaldo Matias e SOUZA, Maria Izabel Porto de. **Entre limites e limiares de culturas: educação na perspectiva intercultural**. CD Rom. Goiânia. Endipe. 2002,
- FLEURI, Reinaldo Matias. **Desafios à educação intercultural no Brasil**. Rev. Educação, sociedade e culturas, Porto, Nº 16. 2001.
- _____. **Currículo não é corredor**. *Informativo da 28ª Coordenadoria Regional de Educação*, RS, 1/1, jun 2001, p.3.
- _____. **Educação intercultural: a construção da identidade e da diferença nos movimentos sociais**. Igualdade e diversidade na educação. CD Rom. Goiânia. Anais XI Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino. 2002.
- FONTES, Luiz Eduardo Ferreira et al. **Anais do Simpósio Contribuições para elaboração do Plano de Manejo Integrado e participativo do Parque Estadual da Serra do Brigadeiro e Entorno**. Viçosa. Ed. UFV. Publicado em 2004.
- FORQUIN, Jean-Claude. **Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar**. Porto Alegre. Artes Médicas. 1993.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo. Editora Loyola. 1996.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**. São Paulo. Editora Paz e Terra. 1993.
- _____. **Pedagogia da autonomia - saberes necessários à prática educativa**. São Paulo. Ed. Paz e Terra. 1996.
- _____. **Pedagogia da indignação - cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo. Ed UNESP. 2000.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Ed. Imago.

- FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio de Janeiro. Ed. Record. 1996.
- FULLER, Norma (editora). **Interculturalidad y política: desafios y posibilidades**. Lima. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Peru. 2002.
- FUNDAÇÃO ODEBRECHT. **Mapa: imagens da formação territorial brasileira**. Rio de Janeiro. Fund. Odebrecht. 1993.
- GADOTTI, Moacir. **Diversidade Cultural e Educação para Todos**. Rio de Janeiro. Ed. Graal. 1992.
- _____. **Pedagogia da praxis**. São Paulo. Cortez Ed. 1998.
- _____. **Ecopedagogia – pedagogia da sustentabilidade**. São Paulo. IPF. 1998.
- _____. **Paulo Freire – da Pedagogia do Oprimido à Ecopedagogia**. São Paulo. IPF. 1999.
- GATTI, Bernadete Angelina. **A construção da pesquisa em educação no Brasil**. Brasília. Ed. Plano. 2002.
- GEERTZ, Clifford. **O Saber Local – Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis. Rio de Janeiro. Ed. Vozes. 1997.
- _____. **A interpretação das Culturas**. RJ. Guanabra-Koogan 1978.
- GIMONET, Jean-Claude. **Método pedagógico ou novo sistema educativo? A experiência das Escolas Famílias Agrícolas**. IN: DEMOL Jean-Noël et PILON Jean-Marc(orgs). **Alternance, Développement Personnel Et Local**. Paris. l'Harmattan. 1998.
- GINSBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo. Cia das Letras. 2002.
- GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais e Educação**. São Paulo. Ed. Cortez. 1999.
- _____. **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo. Ed. Loyola. 2000.
- GOLDBLATT, David. **Teoria social e ambiente**. Lisboa. Ed. Perspectivas ecológicas. 1996.
- GOMES, P. C. C. **Identidade e Exílio: fundamentos para a compreensão da cultura**. *Revista Espaço e Cultura*, RJ, nº. 5, 31-34. 1998.
- GONÇALVES, Elisa Pereira (org). **Educação e grupos populares: temas (re) correntes**. Campinas. Ed. Alínea. 2002.
- GRANDO, Beleni Salete. **Corpo e educação: as relações interculturais nas práticas corporais Bororo em Meruri – MT**. Florianópolis. CED/UFSC. 2004. (Tese de Doutorado).
- GUTIÉRREZ, Francisco e PRADO, Cruz. **Ecopedagogia e cidadania planetária**. São Paulo. Ed. Cortez. 2000.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro. DP&A Ed. 2001.
- _____. **Centralidade da cultura: Notas sobre as revoluções do nosso tempo**. *Revista Educação e Realidade*, Porto Alegre, nº.2, v.22, 15-44. 1997.

_____. **Notas sobre la desconstrucción de «Lo Popular»**. IN: RAPHAEL, Samuel (ed). *História Popular y Teoria Socialista*. Barcelona. Critica Grupo Editorial Grijalbo. 1984.

HATOUM, Milton. **Dois irmãos**. São Paulo. Cia das Letras. 2000.

HEIDEGGER, Martin. **O ser e o tempo**. Rio de Janeiro. Ed. Vozes. 1989.

HELLER, Agnes. **Para mudar a vida - felicidade, liberdade e democracia**. São Paulo. Editora Brasiliense. 1982.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro. Rocco. 1992.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo. Cia. Das letras. 1994.

I CHING. **O livro das mutações**. SP. Ed. Pensamento. 1987.

IANNI, Octávio. **Escravidão e racismo**. SP. Hucitec. 1978.

_____. **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro. Editora Civilização. Brasileira. 2000.

ILLICH, Ivan. **Contra a produção do bem-estar**. *Revista Tempo Brasileiro*. As instituições e os discursos, Nº 35, out-dez 1973.

ISA (Instituto Sócio-Ambiental). **Monitoramento Participativo da Mata Atlântica**. Rio de Janeiro. Cd-Rom, Fund. Biblioteca Nacional. 2001.

IVERN, Francisco e BINGEMER, Maria Clara. **Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação**. Seminários especiais Centro João XXIII. Ed. Loyola. s/d.

JOÃO XXIII, Papa. **Mater et Magistra**. Florianópolis. Editor: Nereu Pereira. 1961.

JOSÉ, Oiliam. **Visconde do Rio Branco: terra - povo - história**. Belo Horizonte. Imprensa Oficial. 1982.

KOLLING, Edgar, CERIOLI, Paulo Ricardo e CALDART, Roseli Salete (orgs). **Por uma educação básica do campo**. Brasília. Ed. UNB. 1999.

_____. (orgs). **Educação do campo: identidade e políticas públicas**. Brasília. Articulação Nacional por uma educação básica do campo. 2002.

LEFF, Enrique. **Educação ambiental e desenvolvimento sustentável**. IN: REIGOTA, Marcos (org). *Verde cotidiano - o meio ambiente em discussão*. Rio de Janeiro. DP&A. 2001.

_____. **Ciências sociales y formacion ambiental**. Espanha. Gedisa. 1996.

_____. **Ecologia e capital: hacia una perspectiva ambiental del desarrollo**. México. Siglo XXI/UNAM. 1994.

_____. **Cultura democrática, gestion ambiental y desarrollo sustentable en América Latina**. IN: *Rev. Ecologia política*, nº 4, Baelona, ICARIA/FUHEM, 1992.

_____. (coord). **Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo**. México. Siglo XXI. 1986.

LEITE, Carlinda M. F. A. F. **As palavras mais do que os actos? O multiculturalismo no sistema educativo português**. Porto. Tese de doutoramento. FPCE/UP. 1997.

- ____ e PACHECO, Natércia. **Os dispositivos pedagógicos na educação inter/multicultural**. Atas do 2º Congresso da SPCE. Lisboa. 1995.
- LEITE, Ilka Boaventura. **Antropologia da viagem; escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX**. Belo Horizonte. ED. UFMG. 1996.
- LELES, Daniel Carlos. **História de Araponga**. Belo Horizonte. Imprensa Oficial. 1986.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. RJ. Tempo Brasileiro. 1996.
- LEWIN, K. **Décisions de groupe et changement social**. IN: *Psychologie Sociale* – vol. II. Anod. Paris. 1965.
- LIBÂNEO, José Carlos. **Formação da Consciência Crítica**. Petrópolis. Ed. Vozes. 1984.
- LIMA, Elianeide Nascimento. **Pedagogia da Alternância: um projeto de igualdade, diversidade e autonomia educacional**. IN: Anais do XI Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino – ENDIPE – Igualdade e Diversidade na Educação. Goiânia. 2002.
- LIMA, Licínio. **Schooling for critical education: the re-invention of schools as democratic organizations**. International Sociological Association. Lisbon. 2003.
- MACEDO, Eunice e STOER, Stephen (coords). **Luiza Cortesão: uma homenagem**. Porto. IPF-Portugal e CRPF FPCE/UP. 2004.
- MAESTRE, José Maria Barrio. **Elementos de antropologia pedagógica**. Madrid. Ed. Rialp. 1998.
- MALPIQUE, Manuela. **Histórias de vida**. Porto. Campo das Letras. 2002.
- MANÇANO, Bernardo. **Agenda da Associação Mineira de Escolas Família Agrícolas**. Belo Horizonte. AMEFA. 2000.
- MARCON, Telmo. **Memória, história e cultura**. Chapecó. Ed. Argos. 2003.
- ____ (org.). **Dossiê Educação Intercultural**. Chapecó. Revista Grifos. Ed. Argos. 2003.
- MARCUSE, Herbert. **Cultura e psicanálise**. São Paulo. Ed. Paz e Terra. 2001.
- MARQUES, Gabriel Garcia. **Cem anos de solidão**. Rio de Janeiro. Ed. Record. 2003.
- MARTINS, José de Souza. **A chegada do estrangeiro**. São Paulo. Ed. Hucitec. 1993.
- ____. **O poder do atraso – ensaios de sociologia da história lenta**. São Paulo. Ed. Hucitec. 1994.
- ____. **Fronteira - a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo. Ed. Hucitec. 1997.
- MATIAS, Lígia Queiroz. **A vegetação de Minas Gerais: a mata tropical pluvial montana e campos de altitude da região leste**. *Cadernos de Educação ambiental*. Carangola. UEMG/FAFILE. s/d.
- MATTELART, Armand. **História da utopia planetária: da cidade profética à sociedade global**. Porto Alegre. Sulina. 2002.
- MATTOS, Izabel Missagia de. **Temas para estudo da história indígena em Minas Gerais**. Belo Horizonte. Cedefes. 2000.

- McMORMICK, John. **Rumo ao paraíso: a história do movimento ambientalista**. Rio de Janeiro. Relume-dumará. 1992.
- MEDINA, Naná Minini. **Relações históricas entre sociedade, ambiente e educação**. Brasília (mimeo). 1996.
- MENEZES, Luís Carlos de (org). **Professores: formação e profissão**. Campinas, São Paulo. Autores Associados/NUPES. 1996.
- MERCADANTE, Aloísio e TAVARES, Maria da Conceição. **Eixos estratégicos de um novo modelo económico**. IN: *Rev. Teoria e Debate*. São Paulo. 2002.
- MERCADANTE, Paulo. **Crônica de uma comunidade cafeeira: Carangola – o vale e o rio**. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia. 1990.
- MESQUITA, Zilá e BRANDÃO, Carlos Rodrigues (orgs). **Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências**. Santa Cruz do Sul, RS. Eds. UFRGS/UNISC. 1995.
- MIGNOLO, Walter. **Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica**. IN: SANTOS; Boaventura Sousa. **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as Ciências revisitado**. Porto. Edições Afrontamento. 2003.
- MION, Rejane Aurora e SAITO, Carlos Hiroo (orgs). **Investigação-ação: mudando o trabalho de formar professores**. Ponta Grossa. Planeta. 2001.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. **Meio ambiente e ciências humanas**. São Paulo. Ed. Hucitec. 1997.
- MORAES, Edmundo Carlos de. **Representações de meio ambiente entre estudantes e profissionais de diferentes áreas do conhecimento**. *Rev. de Ciências Humanas*. Ed. Temática Especial. Fpólis. 2000.
- MORAES, Maria Célia Marcondes de (org). **Illuminismo às avessas: produção de conhecimento e políticas de formação docente**. Rio de Janeiro. DP&A Ed. 2003.
- MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa. **Multiculturalismo, currículo e formação de professores**. Águas de Lindóia, SP. IX ENDIPE. 1998.
- MORIN, Edgar. **O paradigma perdido – por uma nova antropologia**. 1973.
- _____. **Organization and complexity**. IN: *Annals of the New York Acad.* 1999.
- _____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Brasília. UNESCO/ Ed. Cortez. 2000.
- NEVES, Walter. **Antropologia ecológica**. São Paulo. Cortez Ed. 1996.
- NORGAARD, Richard B. **A ciência ambiental como processo social**. Rio de Janeiro. AS-PTA. 1991.
- NOVA (Pesquisa, assessoramento e avaliação em educação). **Para analisar uma prática de educação popular**. Petrópolis, Rio de Janeiro. Ed. Vozes. 1981.
- NUNES, Rosa de Jesus Soares de Bastos. **O intercultural em construção – a centralidade da comunicação na obra de Boaventura de Sousa Santos: do sujeito/objeto ao eu-tu**. Porto, Portugal. Tese de doutoramento. FPCE/UP. 2002.

- OLIVEIRA, Bernardo Jeferson et al. *Antropologia e educação*. IN: *Minas Gerais. Secretaria de Estado da Educação. Veredas – Formação superior de professores*. Belo Horizonte. SEE-MG. 2002.
- OLIVEIRA, Milton Ramon Pires de. *Formar cidadãos úteis: os patronatos agrícolas e a infância pobre na primeira república*. Bragança Paulista. EDUSF. 2003
- PACHECO, José. *Quando eu for grande quero ir à primavera e outras histórias*. Porto. Profedições. 2000.
- PAIVA, Vanilda. *A questão política da educação popular*. Ed. Paz e Terra. 1973.
- PANIAGO, Maria do Carmo Tafuri. *Viçosa: mudanças socioculturais, evolução histórica e tendências*. Viçosa. Ed. UFV. 1990.
- PEDROSA, Mário. *Política das Artes*. (fotocopiado). 1975.
- PENA-VEGA, Alfredo e Elimar Pinheiro do NASCIMENTO (orgs). *O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*. Rio de Janeiro. Garamond. 1999.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. Belo Horizonte. Ed. Autêntica. 2004.
- PESSOTTI, Alda Luzia. *Ensino médio – as contradições da formação em alternância*. Vitória. Editora da Universidade Federal do Espírito Santo. 1995.
- POLAR, Antonio Cornejo. *O condor voa – literatura e cultura latinoamericanas*. Belo Horizonte. Editora da Universidade Federal de Minas Gerais. 2000.
- PONTES, Salvador Pires. *Nomes indígenas na geografia de Minas Gerais*. Belo Horizonte. Imprensa Oficial. 1970.
- POUTIGNAT, Philippe e STEIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo. Ed. UNESP. 1998.
- PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: colônia*. São Paulo. Ed. Brasiliense. 2000.
- PREZIA, Benedito A. *Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo. Humanitas FFLCH/USP. 2000.
- PRIGOGINE, Ilya. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo. Ed. UNESP. 1996.
- REIGOTA, Marcos. *Meio ambiente e representação social*. São Paulo. Ed. Cortez. 1999.
- _____. (org). *Verde cotidiano – o meio ambiente em discussão*. Rio de Janeiro. DP&A. 2001.
- REIS, Cleivane Peres. *Ideologia, classe e formação: um estudo de caso – o Programa de Formação de monitores sindicais na zona da mata mineira*. Tese Mestrado UFJF. 2002.
- RETSCHITZKY, J. (org). *La recherche interculturelle*. Ed. L'Harmattan. Paris. 1989.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo. Cia das Letras. 1995.
- ROBERTSON, Susan L. *Changing governance/changing equality? Understanding the politics of public private-partnerships in education in Europe*. Bristol. 2003. Disponível em <http://www.bristol.ac.uk/education/robertson.htm>. Acesso em 12 nov 2003.

_____, e DALE, Roger. **This is what the fuss is about! The implications of GATS for education systems in the north and the south.** Bristol. 2003. Disponível em <http://www.gates.org.uk/>. Acesso em 12 nov 2003.

_____, e DALE, Roger. **Changing geographies of power in education: the politics of rescaling and its contradictions.** Bristol. 2003. Disponível em <http://www.gates.org.uk/>. Acesso em 12 nov 2003.

RODRIGUES, Fernanda e STOER, Stephen. **Entre parceria e partenariado: amigos amigos, negócios à parte.** Oeiras, Portugal. Celta Ed. 1998.

ROMÃO, José Eustáquio e OLIVEIRA, José Eduardo de. **Questões do século XXI.** São Paulo. Cortez Ed. 2003.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas.**

SACRISTÁN, José Gimeno. **Políticas y prácticas culturales en las escuelas: los abismos de la etapa postmoderna.** Valencia, Espanha. Ed. Univ. de Valência. 1997.

SADER, Eder e PAOLI, Maria Célia. **Sobre 'classes sociais' no Pensamento Sociológico Brasileiro.** IN: CARDOSO, Ruth. *Aventura Antropológica.* Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra. 1986.

SADER, Emir (org.). **Vozes do século: entrevistas da New Left Review.** São Paulo. Ed Paz e Terra. 1997.

SANTAELLA, Lúcia. **Comunicação e pesquisa.** São Paulo. Hacker Ed. 2001.

SANTIAGO, Silviano (coord.). **Intérpretes do Brasil.** Rio de Janeiro. Ed. Nova Aguilar. Biblioteca Luso-brasileira. 2002.

SANTOS; Boaventura Sousa (org). **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as Ciências revisitado.** Porto. Edições Afrontamento. 2003a.

_____. (org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira. 2003b.

_____. (org). **Globalização: fatalidade ou utopia?** Porto. Edições Afrontamento. 2001.

SANTOS, Lucíola Licínio de C.P. e LOPES, José de Souza Miguel. **Globalização, multiculturalismo e currículo.** s/d. (mimeo).

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.** São Paulo. Edusp. 2004.

SARAMAGO, José. **O ano da morte de Ricardo Reis.** Altaya. Record. 1984.

_____. **Memorial do convento.** Linda-a-Velha, Portugal. Ed. Caminho. 2000.

_____. **Ensaio sobre a lucidez.** São Paulo. Cia das Letras. 2004.

SARTRE, Jean-Paul. Introdução. IN: FANON, Frantz. **Os condenados da terra.**

SAUVÈ, Lucie. **Environmental education and the sustainable development perspective.** IN: Environmental education for the XXI century. Ermopolis-Syros, Grécia. 2000.

SCHETTIM, Dario. **Notícia histórica da Parochia de Araponga.** IN: Revista d Arquivo Público Mineiro. Ano VI, fasc.I. Belo Horizonte. 1901.

- SCHNITMAN, Dora Fried (org). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre. Ed. Artes Médicas. 1996.
- SCHWARTZ, Lília Moritz. **Questão racial no Brasil**. IN: *Negras imagens*. São Paulo. EDUSP. 1996.
- SEMINÁRIO Educação 2000, Anais do. *Educação, poder e cidadania*. Cuiabá. Instituto de Educação. 2000.
- SILVA, Lourdes Helena da. **Alternâncias Educativas**. Viçosa. EDUFV. 2004.
- SILVA, Tomas Tadeu. **Teoria cultural e educação – um vocabulário crítico**. Belo Horizonte. Autêntica Ed. 2000.
- SILVA, Manuel Carlos. **Resistir e adaptar-se – constrangimentos e estratégias camponesas no noroeste de Portugal**. Porto. Ed. Afrontamento. 1998.
- STOER, Stephen R. (editor). **Multiculturalismo, eis a questão!** *Revista Educação, Sociedade & Culturas*, Porto, nº 12, 1999.
- _____. **Cidade educadora**. Participação em mesa de debates no II Forum Mundial de Educação. POA. 2003.
- _____. **Esgrimindo com Bernstein e Bourdieu**. *Rev. Educação, Sociedade & Culturas*, Porto, nº19, 2003, p. 201-205.
- STOER, Stephen R., MAGALHÃES, Antonio M. e RODRIGUES, David. **Os lugares da exclusão social – um dispositivo de diferenciação pedagógica**. São Paulo. Ed. Cortez. 2004 (no prelo).
- STOER, Stephen R., CORTESÃO, Luiza e CORREIA, José Alberto (orgs). **Transnacionalização da educação: da crise da educação à “educação” da crise**. Porto. Ed. Afrontamento. 2001.
- STOER, Stephen R. e CORTESÃO, Luiza. **Levantando a pedra: da pedagogia inter/multicultural às políticas educativas numa época de transnacionalização**. Porto. Editora Afrontamento. 1999.
- STOER Stephen R. e ARAÚJO, Helena Costa. **Escola e aprendizagem para o trabalho num país da (semi) periferia europeia**. Lisboa. Instituto de Inovação Educacional. 2000.
- TAVARES, José (org). **Resiliência e educação**. São Paulo. Editora Cortez. 2001.
- TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. México. Fondo de Cultura Económica. 1993.
- TELLES, Vera da Silva. **Sociedade civil e a construção de espaços públicos**. IN: DAGNINO, Evelina. *Anos 90-Sociedade e Política*. São Paulo. Editora Brasiliense. 1995.
- THOMPSON, Edward P. **A Miséria da Teoria ou um planetário de erros – uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1981.
- THOMPSON, John. **Ideologia e cultura moderna – teoria social crítica na era dos meios de comunicação da massa**. Petrópolis. Editora Vozes. 1995.
- TORGA, Miguel. **Traço de união: temas portugueses e brasileiros**. Coimbra. Ed. do Autor. 1969.

- TORRES, Carlos Alberto. **Democracia, educação e multiculturalismo – dilemas da cidadania em um mundo globalizado**. Petrópolis. Ed. Vozes. 2001.
- TORRES, Ricardo Romo et al. **Lecciones de Paulo Freire – cruzando fronteras: experiências que se completan**. Buenos Aires. Clacso. 2003.
- TRIVIÑOS, Augusto Nibaldo S. **Bases teórico-metodológicas da pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Porto Alegre. Ritter dos Reis Ed. 2001.
- UNESCO. **O Tráfico de Escravos Negros – sec. XV-XVI**. (Documento de trabalho e relatório da reunião de peritos em Port-au-Prince, Haiti, de 31 de Janeiro a 4 de Fevereiro de 1978). Ed. 70. Lisboa. 1979.
- _____. **América Latina em sua literatura**. São Paulo. Ed. Perspectiva. 1972.
- URBAN, Tereza. **Entrevista**. *Boletim SOS Mata Atlântica*, São Paulo, 4/18, jun 2001, p. 4.
- VALA, Jorge (org.). **Novos racismos: perspectivas comparativas**. Celta Ed. Oeiras, Portugal. 1999.
- VALLA, Victor Vincent. **A revalorização da educação popular numa conjuntura de crise**. Caxambu. Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Educação. 1998.
- _____. **Movimentos Sociais, educação popular e intelectuais: entre algumas questões metodológicas**. IN: FLEURI, Reinaldo Matias: *Intercultura e Movimentos Sociais*. Florianópolis. MOVER / NUP / UFSC. 1999.
- VANISTENDAEL, Stefan. **Cómo crecer superando los percalces – Resiliencia: capitalizar las fuerzas del individuo**. Genebra. Oficina Internacional Católica de la Infancia. 1995.
- VEIGA, Juracilda e D'ANGELIS, Wilmar R (orgs). **Escola indígena, identidade étnica e autonomia**. Campinas. ALB/IEL/Unicamp. 2003.
- VIANA, Gilney, SILVA, Marina e DINIZ, Nilo (orgs). **O desafio da sustentabilidade: um debate sócio-ambiental no Brasil**. São Paulo. Fund. Perseu Abramo. 2001.
- VIEIRA, Ricardo. **Da multiculturalidade à educação intercultural: a antropologia da educação na formação de professores**. *Revista Educação, Sociedade & Culturas*, Porto, nº 12, 1999, p. 123-162.
- VIGOTSKI, L.S. **La imaginación y la arte en la infancia – ensayo psicológico**. Madrid. Akal Ed. 2003.
- WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Sociedade 1780-1950**. SP. Cia Ed Nacional. 1969.
- _____. **Marxismo e literatura**. RJ. Zahar Ed. 1979a.
- _____. **Raymond Williams Politics and Letters – Interviews with New Left Review**. London. Verso. 1979b.
- _____. **O campo e a cidade: na história e na literatura**. SP. Cia das Letras. 1989a.
- _____. **Resources of hope: culture, democracy, socialism**. London. Verso. 1989b.
- _____. **Cultura**. SP. Ed Paz e Terra. 2000.

_____. **Raymond Williams: Tragédia Moderna.** São Paulo. Cosac&Naify. 2002.

WINKELMANN, Donald L. **La revolucion verde: sus origenes, repercusiones, criticas y evolucion.** IN: MORENO, M.T. y CUBER, J.I. (orgs). *La agricultura del siglo XXI.* Madrid. Editorial Mundi-Prensa. 1993.

ZALUAR, Alba. **O medo e os movimentos sociais.** *Revista Proposta*, FASE, nº 66, set 1995, p. 24-32.

_____. (org). **Desvendando máscaras sociais.** São Paulo. Ed. Paz e Terra.

ZAMBERLAN, Sérgio. **A Pedagogia da Alternância.** Anchieta, Espírito Santo. Movimento de Educação Popular do Espírito Santo. 1982.

ANEXO 1

Transcrição de entrevista com o Senhor Fizim Que Orienta, da comunidade de Praia D'Anta, no município de Araponga, gravada na cozinha da casa em julho de 2002 por Willer Barbosa.

F: (falando das famílias da comunidade dos Manjas) o tamanho das famílias... a família média, a maioria das famílias era, no passado, a média de uns anos atrás era isso: de dez, doze, quinze, vinte filhos. Então, está na média na maioria das famílias do passado. E vivem num lugar dos mais difíceis do município, tem outros parecidos, como Mutuca, talvez um pouco mais difícil, mas é mais ou menos aquilo ali, é um padrão de dificuldades...

W.: Por que você acha que ali é uma das regiões mais difíceis do município?

F: Primeiramente as estradas. Aquela estrada ali se deu na década de 1960, 1970, com a Belgo que entrou com as máquinas, mas aquilo ali era trilho de cavalo, nem carro de boi andava, não passava não. Todo aquele pessoal convivia assim, o pai deles criou a família toda, naquele alto, era tudo desse jeito... e a vida era aquela vida bem fora do contato com o centro mais desenvolvido. Nem escola não tinha, era tudo muito difícil.

W.: Mas o fato da fazenda lá em cima, de ter as trilhas que atravessam p'ro Matipó, que atravessam p'ro Brigadeiro Trás da Serra, isso não dava...?

F: Era esse o tipo de acesso; e fazia tudo na base do cavalo e a pé mesmo. Quer dizer, atravessava aquilo ali tudo desse jeito e tem toda uma história... parece até que a vinda deles p'ra ali, eles não são dali, são mais..., parece que eles vieram da região do Miradouro, viraram a Serra pra cá.

W.: Da região de Monte Alverne?

F: É, é isso. Acho que é da região de lá, não explicam muito bem a história, mas parece que saíram de lá fugitivo e vieram parar ali.

W.: É. Essa coisa, essa história ela é bem intrigante... quando a gente fez aquele diagnóstico, foi em 1996. Diagnóstico em volta das Serras. Eu estava na equipe que

trabalhou lá no Alegre. Naquela ocasião o pessoal do Alegre, que é mais italianado, disse que quando chegou lá, chegou atirando nas matas, espantando os índios, os bugres e os negros que estavam por ali. E que o pessoal veio espantado p'ro lado do norte, atravessou as Serras e foi esbarrar lá. Talvez tenha mesmo uma história bem forte ali.

F: Sim. Porque o nosso pessoal também, segundo minha mãe contava a história, quer dizer, vieram também mais ou menos daquela região de Rio Branco, por ali. Veio daquela Serra dali, não sei se de Guidoal, de Rio Branco, daquela região ali. Daquela região de beira da Serra ali e que vieram parar em Santa Cruz aqui. Os descendentes dos Puri dela vieram daquela região dali. Ela ainda contava que até o fogo eles trouxeram de lá, não deixaram o fogo apagar. Pegaram o fogo e de distância em distância reacendia o fogo de novo, botava num tição e seguia a jornada. Na hora que o tição estava quase apagado tornava ascender ele. Então, o fogo veio de lá e eles tinham até como tradição, lá na Santa Cruz, que o fogo não apagava, não deixavam o fogo apagar. Quando um ia dormir, outro levantava e ficava lá na beira do fogão... da fomalha lá.

W.: Santa Cruz é qual região?

F: É aqui, bem ali atrás. Fica bem aqui perto, do córrego vizinho do lado de lá, a água já sai lá no Estêvão Araujo. Então, tem essa história do fogo, o fogo do Rio Branco. Então, vieram de lá e o fogo não apagava. Tem toda uma história deles aí, das dificuldades que passaram. Então, o pai dela acabou se casando por aqui e a mãe dela veio de descendência portuguesa. Mas o pai era dos índios Puri. Então é essa história que ela contava p'ra gente. Então, por exemplo, segundo o que contam, os primeiros que vieram colonizar Araponga, e que matou os índios daquelas tribos que tinham no centro da cidade, que mataram tudo, mas a história também conta do

ouro, mas eu não sei não, em comparação com hoje, parece que tem mais coisas... E aí a técnica eu não sei, isso é coisa da história, lembro alguma coisa...

W.: Do que eu estou pesquisando e estudando, 1734 foi a primeira vez que os colonizadores chegaram aqui em Araponga e aí teve umas guerras e os Puri expulsaram o pessoal e voltaram lá p'ra...

F: Cataguases?

W.: Não, Rio Casca, onde é o município de Rio Casca hoje.

F: É, a estrada passava por Rio Casca...

W.: É. E aí ficou uns 50 anos tendo essa guerra de tempos em tempos, tendo essa guerra, tendo essa guerra. Depois, já mil setecentos e oitenta e poucos, ou seja, 50 anos depois, é que chegam e os colonizadores se instalam aqui em Araponga. Daí o nome Arrepiados, a Almas dos Arrepiados, Araponga hoje. Então, tem 200 anos hoje em dia.

F: É 200 anos, mais ou menos isso. Então é isso. Então, tem essa história que pelos colonizadores do governo dizendo que era p'ra explorar o ouro. Mas também começou o plantio de café, não sei a data, mas tem o plantio de café, não sei se foi depois da época da exploração do ouro, mas começava também a trazer o plantio de café aqui p'ra região. Mas o povo vivia mais... mas a maioria das pessoas vivia de agricultura de subsistência mesmo. Uma das coisas que mais alimentava o povo era o palmito. Era contado toda história que Santa Cruz era famosa. Ainda me lembro do palmital de Santa Cruz. Minha mãe contava, era dos tempos antigos, mas eu me lembro da época em que era o palmito, o mel de abelha, era bom... quero dizer, ela comia muito mel, tirava o mel da abelha na mata e comia com palmito, com as folhas do mato era também o canção do mato, eu me lembro... eles cortavam a

beirada e alimentava das serralhas, capiçoba, aquilo era muito comum alimentar do mato. Então era muito comum comer aquelas coisas que tinha, no passado. E a cana também, essa também sempre teve. A história da cana, trouxeram as mudas das canas e plantava, quer dizer, isso também era muito comum a cana p'ra alimentação. Ter criação de porco também era comum. Tinha as caças dos bichos, mas a criação de porco era muito antiga. Se for na fazenda Santa Cruz até hoje dá p'ra ver as marcas aonde era o curral de porco, dessa descendência dela lá.

W.: O senhor consegue falar um pouco ainda pensando nesse tempo mais antigo? Porque vieram os puris, e vieram logo junto ou logo depois dos escravos negros? Tem história dessa mistura? Porque aí o senhor falou: Ah, falou dos puris, falou dos portugueses, mas não falou dos negros. Os escravos que vieram, vieram junto dos portugueses? (porque os portugueses não andavam sem os escravos...)...e vieram também fugidos dos portugueses porque os negros sempre quiseram encontrar um lugar protegido fora do domínio dos portugueses.

F: Aqui, eu não sei se fala isso, muito bem... porque tenho no meu sangue, eu tenho sangue do negro também, não ficou muito claro p'ra mim como foi essa mistura de raça, quer dizer, do português para o índio é fácil. Sabemos que foi forçado. Mas do negro eu não sei muito como explicar, pelo lado do meu pai é mais claro de saber. A mãe do pai dele era negra e o pai era português. Então é mais fácil. Mas pelo lado da minha mãe eu não sei muito explicar como se... nem sei se teve, eu tenho certeza do índio e dos portugueses, mas eu não sei se teve a mistura do negro. Sei toda uma história que ela contava, que até nos dias de hoje a gente repete muito: como é que é, não sei se mudou muito, mas a bisavó dela era filha de portuguesa. Foi aí, agora eu me lembrei de como foi a mistura com o negro. Na verdade, essa bisavó dela ficou grávida de um negro, essa raça que vinha do Jequeri, os pais dela expulsaram

ela de casa. Mas ela trouxe criados daquela época, quero dizer, dos coronéis de fazenda do Jequeri ela trouxe uma negra ainda que era criada, criada que eles falavam, p'ra cuidar. E assim ficou na bisavó dela, que estava de menina, que nasceu. Tiveram uma migração moraram em Santana, no Sericita, moraram no Jequeri também, de novo, mas acabou voltando e ficando aqui no Araponga, que virou mesmo paradeiro deles. Essa é a história de mistura de raça. Então eu tenho certeza que esses três sangues, eu tenho a certeza que tenho. Tenho na veia!

W.: No ano passado, eu não lembro em qual módulo do programa de formação, eu acho que isso foi o que mais me chamou atenção, quero dizer, desde quando a gente se conhece que essa história dos puri é algo que o senhor fala...

F: Eu não sei porque... não sei porque merece um estudo...

W.: Então, no ano passado, num módulo do Programa de Formação, estava aquela reunião de grupos em que a gente separa os grupos, eu nem estava no grupo, e ouvi A [...] falando: "Ah, que a gente tem orgulho de ser parente dos antigos Puri". De onde é que vem esse orgulho dela?

F: É... eu não sei de que forma ela pensou, a expressão é dela, é um pouco difícil a gente entrar dentro do sentimento de cada um. Só que o que a gente acha é que a resistência, e eu pessoalmente acho que os índios no geral (e eu, como descendentes dos Puri acho) que tiveram uma resistência muito grande. E a primeira que a gente vê na história é que não aceitou ser mandado pelo senhor, é uma pessoa que quer, que quer eu sei, eu sinto isso, p'ra mim não tem paixão por quem ganha muito dinheiro como empregado não, p'ra mim o que importa é a liberdade, a liberdade. Então p'ra aparecer como coisa de... coisa que aparece muito é o que a gente consegue colher do passado que a mamãe passava. Ela tinha, porque ela sempre tinha... alimento era com ela mesmo. Falavam que ela gostava de comer bem, eu

não sei não. Ela era que nem tipo caboclo: gostava era de folhas do mato, de fruta. O meu pai ficava morrendo de medo, que aquilo matava e que não sei o que... mas ela comia aqueles ananás do mato, chá do mato. Não gostava de farmácia de forma nenhuma, não gostava de cidade, foi nascida na vila que não era cidade na época, mas gostava de lá, mas morar lá de forma nenhuma, o negócio dela era viver dessas coisas do mato e ter liberdade. E não aceitava também ditadura. P'ra você ter uma ideia: Na época do regime militar mandaram aqui um grupo armado, veio até um batalhão da polícia aqui, andando de casa em casa, vacinava as pessoas, fazendo consulta e ela aceitou ser vacinada? Foi nada! Então, a resistência dela era muita...

W.: E o senhor vê essa resistência mais em outras famílias aqui na região? Como é que o senhor analisa isso, vamos dizer assim, é uma coisa mais da sua família ou você vê que tem outras famílias que tem mais ou menos o mesmo sentimento?

F: Olha, a gente consegue encontrar algumas sim, sabe, mas isolado. Na nossa família, o sangue é muito ruim, nós não somos muito de ser mandado não, não nascemos p'ra ser mandado não. Não importa o negócio do luxo, não vai convencer a gente de ser mandado não, o importante é que a gente aposta na liberdade. Pode viver como pobre, não importa, mas que tenha a liberdade de ação, de pensar. Então a gente gosta... mas tem outras pessoas sim. E eu costumo falar nisso, não sei se estou muito certo não, mas a gente acha que quando chega num lugar que rapidamente aquela pessoa não aceita de ser mandada, aquele tem sangue de índio na veia. Porque..., pode ser que me engano, mas a raça negra, pode ser que aceite mais fácil essa história de ser mandado, parece que aceita com bom grado. Mas com... às vezes o cara até se submete a emprego e não sei o que, mas quando ele tem o sangue de índio ele submete aquilo ali mas é p'ra sair daquilo ali, não acomoda naquilo, não aceita.

W.: Então por exemplo, voltando a falar lá do pessoal lá dos Manja, que ali já tem uma mistura mais forte de negro ali, não é? Entre aquela família dos Manja ali?

F: Tem.

W.: Como é que você interpreta essa história das misturas, da liberdade e da resistência, por onde é que aquele pessoal lá mais se entrega ou mais resiste?

F: É porque ali elas tem umas três mistura, eu não sei. Eles também tem o negro e tem o índio, pelo o que eu percebo, mas deve ser o português. E tem uns brancos ali do lado, da comunidade do Mutuca, ali é da mesma raça. Do Dico, você lembra do Dico?

W.: Sei.

F: Pois é, o Dico é quase que claro mesmo.

W.: É, bem sarará...

F: Então, eles tem uma mistura com o branco ali, mas aí o sangue deles é bastante misturado, como o meu também não é tão diferente. Agora alguns, tem uma tendência por um lado, outro tem uma tendência p'ro outro, não é tudo igual! A tendência, na própria família tem umas tendências diferentes, porque parece que o sangue de uma raça surge mais no sangue deles ali. Mas eu ainda vejo neles aquela de conservar aquele patrimônio deles. Parece que a angústia deles é que já estão enchergando já alguém. Alguém com poder de intervir na vida deles, parece que eles tem uma coisa do passado que eles sentem como a mesma história do passado. Que alguém já expulsou eles. Quero dizer, eu me lembro que um irmão meu, o Fizim que já faleceu, ele falava de chorar. Quando... porque ele tinha todo um amor pela terra, inclusive comprou aquela terra lá na beira da Pedra Redonda quando falou dessa história do Parque, da cota mil, ele falou: "Oh, meu Deus! Há anos e

anos vieram os portugueses (não estou me lembrando do canto). "Há muitos anos quando os portugueses vieram, muita desgraça fizeram p'ra querer essa terra nossa. Quando chegou começou uma nova guerra, tomando conta da terra e botando os índios p'ra fora." Ele gostava muito de contar essa história. Ele tinha uma grande capacidade, até mesmo de compor música. Tinha muita coisa que a gente não aproveitou muito bem, talvez nem os filhos dele. Ele ficava por lá sozinho e fazia as músicas dele. Então, essa música ele gostava muito de cantar... Mas então ele falava: Será que agora é a mesma história? Dos portugueses. A mesma história de quando chegaram os portugueses? E agora de novo, que só sobrou aquelas áreas de terra, temos que ser de novo expulso dessa terra? Então uma das coisas que ele deixou de mensagem: de lutar pela terra. Quiseram ele até como representante, e lá no Intereclesial de Base tiraram ele como representante p'ra trabalhar essa questão de defesa dos índios, sabe? Quando foi o último dia de vida dele dei a ele um pacote de papel para ver se a gente podia fazer alguma coisa nesse sentido, ele não tinha mais força e acabou morrendo mesmo. Mas então, isso é um pouco de nossa história, sabe?

A gente consegue perceber por aí que, aonde a gente tem passado e conversa, só de ver a pessoa que está querendo libertar, de repente se descobre o sangue do índio. P'ra você ter uma ideia, hoje, do nosso pessoal que comprou a terra junto é muito falado do João dos Santos, no fundo fomos descobrir que também somos parentes, na verdade a mãe dele também é da descendência da minha mãe. Então no fundo ele também tem um sangue de índio. E por isso é muito comum ele gostar de árvore e de estar plantando. Então, eu hoje por exemplo, posso andar com você e mostrar as árvores que eu plantei quando eu tinha oito anos, doze anos de idade, eu tenho as árvores que posso mostrar, eu tenho semente de varias cotieiras aqui que eu trouxe

lá do município de Jequeri, quando nós nos mudamos de lá p'ra cá. Eu tive que trazer a semente da coticira, eu tenho duas árvores grandes que eu plantei quando tinha oito anos de idade. Quer dizer, então eu não sei porque que a gente tem essa... se veio da geração da gente gostar da árvore, da terra, parece que isso, p'ra mim, eu entendo isso como prêmio do sangue indígena mesmo. Pelo menos eu interpreto assim.

W.: Falando um pouco mais atualmente. Então tem as Serras aí, a história das Serras, atravessa p'ra lá, atravessa p'ra cá e tal, você consegue falar um pouco disso?

F: Das trilhas? Do convívio do povo?

W.: Isso, do convívio do povo com a região, das Serras e das travessia p'ra lá e p'ra cá desses caminhos, afinal, esses caminhos são também os caminhos das misturas, não é? O caminho ele não é só um, só um trilho?

NENÉM: Não, é das misturas mesmo, isso.

W.: Os caminhos do plantar em volta, enfim, dá p'ra ver por onde que as sementes foram sendo carregadas?

F: Olha isso... porque não é só depois da Belgo, não foi a Belgo que trouxe, porque essas trilhas já são antigas. Muito antes da Belgo já tinham essas trilhas. E toda vida, de acordo com o que me contaram, já tinha essas misturas de raça. Já até se costuma a falar que por esses caminhos era um lugar de tráfico de mulher roubada, sabe? Mulheres roubadas, isso é muito antigo, essa história. Quer dizer, quando alguém queria fugir com, sei lá... virava uma serra, fugia daqui p'ra lá ou fugia de lá p'ra cá. Ou virava mesmo, alguém de lá vir p'ra cá e de pessoas de lá por aqui. Houve vários casos: um, o pai dele eu conheci mora na virada da Serra, lá perto de

São Pedro, mora aqui em Estêvão Araujo. O Valdemar, lá do Estouro, também, na casa dele um é filho de um, um é filho de outro, mas o pai era lá da virada... E até hoje ainda continua essa história de...

W.: Atravessar p'ra lá e atravessar p'ra cá?

F: De atravessar p'ra lá e atravessar p'ra cá, é muito comum. Até na história da Ermida lá do Antônio Martins a história é essa. O Antônio Martins era lá de lá da serra. E a mulher que ele estava roubando era daqui de Araponga. Então tinha essa antiga história. Então a mistura de raça daqui com lá e p'ra cá ela é muito atual. Continua até no dia de hoje, ainda acontece muito isso ainda, casamento, amigam mesmo, muito das vezes, o pessoal de lá com o pessoal de cá, continua com essa, com esse contato sim.

W.: Com a história do Parque você entende que muda esse convívio das pessoas, das comunidades, das Serras, ou não?

F: Está tendo uma indicação que sim. Porque essa fala de... sei lá, de desânimo das pessoas está muito perto, sabe? Isso que você ouviu nos Manjas, não é só deles não. Se for correr as Serras você vê essa angústia chegar... a forma das pessoas falarem, alguém chega junto e diz, os idosos, por exemplo: Oh Araponga de deus, vivi meu tempo todo aqui, convivendo com minhas coisas, meu pai me deu, agora chega um pessoal aí de fora e começa a ditar regras p'ra mim. Eu vim p'ra mata não é porque quero acabar com a mata, destruir a mata não, mas quero ter a minha vida sossegada. Você vai fugir lá do centro para ter uma vida mais sossegada aqui. E agora, então agora a gente não tem... não é dono do que é da gente, a gente não tem liberdade de fazer nada, tudo depende de licença, até a palavra não vale mais nada, o que vale agora é o papel. Então tem essas coisas. Então a gente está correndo um risco desse pessoal abandonar e virem pessoas de fora e ocupar as áreas, já está

acontecendo algumas e a gente já ouve falar, principalmente dos mais idosos, porque. E os jovens ficam meio sem rumo, sabe? Ficam iludidos ainda, muitos iludem ainda com sair em busca de outra solução. Porque o jeito que está acostumado a trabalhar a terra não é aceito pelos órgãos que administram. E também não mostram outra proposta capaz de dar sustentação, porque não importa mudar, mas e aí? Com que meios?

W.: Mas aí não parece que tem um caminho que não encontrou saída? Estou pensando aqui. De um lado uma fala de desânimo, uma fala de não encontrar solução. De outro lado essa demanda sobre os jovens, eu vou voltar de novo na fala: "Ah, que a gente tem orgulho de ser parente dos antigos", o orgulho ele é um sentimento que acredita no amanhã, não é?

F: Sim, sim. E ela está provando isso.

W.: Então como que a gente vai esbarrar essas duas coisas? Uma que acredita no futuro e outra que não vê mais saída. Como é que a gente vai enfrentar esse...

F: É um desafio, na verdade. Porque entre os jovens, na verdade, o que estou colocando não tem uma base, a gente ainda não fez uma conversa mais..., eu acredito que os jovens estão meio assim sem uma palavra-chave de fechamento, não é que o nosso pessoal está largando ou já largou e está indo embora não. Agora, os velhos é que eu fico pensando, encontrando com as pessoas mais idosas, o que me angustia quando converso com eles é porque eles pensam sempre em duas coisas. Primeiro que a força já acabou e querem que os filhos continuem a guina aonde viu os pais deles e não sei o que, eles querem que os filhos deles deem essa continuidade. E ainda, na verdade, você não está vendo a palavra da maioria. Claro que tem alguns dos jovens com firmeza, que alguns apelam até p'ra agressão, p'ra violência mesmo, que alguns chegam a falar que mata mas não sai, quer dizer, mas

af... por outro lado, p'ra gente, não vê isso como força, que tem força p'ra poder pensar e nem é o melhor caminho, quer dizer. Agora, por outro lado, a gente vê alguns jovens, inclusive mulheres também, tentando a resistência. Por exemplo, o que a gente achava tão difícil, aqui na Serra das Cabeças, duas mulheres participaram do curso de panha e secagem de café. Eu achei interessante, inclusive, p'ra mim que uma delas também é remanescente de índio, que aí ela passou por acaso, por acaso não, no sindicato e lamentou isso, que está lá num canto de serra e que tinha que vontade de participar de alguma coisa sem condição de sair. Aí falou: "Ah, O Sr vai adorar e chamar o marido para ela viajar junto. Ele vai ajeitar isso". Aí eu ajeitei mesmo. Ah, não deu outra, me contou e eu, no outro dia, conversei com ele: "Não, não se ela quiser pode vir, ela pode vir". Mas não é que ela veio e teve uma participação interessante. E tem alguma coisa que está começando cada vez mais, é uma mulher nova, acho que mulher do que é cunhado ou parente do marido. Então tem alguma coisa querendo sim, de vez em quando aparece, querendo melhorar a qualidade do café, porque acho que foi o caminho, procurando resistência e agregando valor no produto. A única coisa que eu vejo ainda com dificuldade é essa história do turismo. Isso não está claro ainda p'ro pessoal o benefício que o turismo vai trazer. Isso não... a gente tem trabalhado isso, conversado com uns e com outros. O pessoal não conseguiu ainda enxergar qual são os valores... qual..., como é que... não seria adulto que eu queria dizer, mas, quais os resultados positivos que o turismo vai trazer, não estão claros p'ro povo ainda...

W.: O pessoal está vendo mais, vamos dizer assim, prejuízo, não apenas no sentido material, ou não está conseguindo ver isso?

F: É que p'ro pessoal, o dilema é que as grandes empresas chegam e ocupam com os grandes hotéis e vão ganhar dinheiro. E para o pessoal da pequena agricultura não vai ter...

Lado 2 - Eu estou tranquilo, acho até interessante estar conversando aqui. A minha esposa gosta muito de ouvir, sabe? Ela gosta que isso que a gente vai conversando... a gente acaba, de uma certa forma, contando a história da gente, porque p'ra ela, que vive junto a vida inteira e nunca tem tempo p'ra contar essa história. Você conta pelos pedaços, quero dizer, no corre-corre da vida, que o pessoas não ficam sabendo. Então, lendo um dia num jornal de um colega lá da Paraíba, João... não sei de que lá, daí me lembro que ele veio e perguntou p'ra mulher dele, parece que três vezes: se ele morresse, ela dava continuidade a luta dele? Ela não respondeu. Só que eles mataram ele. E ela encima do cadáver dele, ela assumiu que continuaria a luta dele. P'ra mim é uma mensagem dolorida, mas de muita força, de muita luta porque ela falou: "Você me perguntou e não te respondi, mas eu assumo". Porque aí ela viu o sentido, o sentido da luta dele. Ela enfrentou até os coronéis, inclusive o pai dela também, porque ela também é descendente de coronel. Enfrentou até o pai dela, mas não aceitou imposição encima dos trabalhadores daquela época. Achei uma mensagem muito profunda, muito interessante, porque as vezes a gente vive a vida inteira junto e não consegue conversar. Ah, porque ninguém está pensando numa morte brutal como muitas vezes aparece, mas morre. Meu irmão por exemplo, com cinquenta e seis anos de idade, já foi. As muitas coisas que ele, as vezes, teve vontade de conversar passou, e ninguém esperava, nem ele, morreu tão novo assim, já foi. Então, qualquer pessoa está sujeita. Portanto, acho essas coisas muito interessantes de registrar, como por exemplo a fotografia lá do Sebastião Rodolfo, eu tenho a certeza que ele ficou grato com sua visita, e isso é a prova da fotografia,

p'ra mim isso já é uma fala indireta que aceitaram a visita. Porque, alguma coisa fica registrada, isso, na estrada da vida, algum dia alguém esbarra com esse troço da história. O que a gente está conversando aqui, na verdade, estamos relendo história. É, fazendo uma releitura da história. Agora no hoje, eu vejo aqui, que a gente tem agora, aqui embaixo das Serras, voltando a falar das Serras, eu vejo muito mais resistência do nosso povo. O que a gente está agora tentando ver se consegue passar essa energia p'ra quem está mais na beira das Serras. É isso que eu quero ver você pegar aqui, você não vê o nosso pessoal aqui desanimado. Tem problema? Tem. Mas nosso povo está aí tentando, pelo menos aqueles que participam, o problema é com aqueles que não participam. Mas, dos que participam, que está no movimento aí você não está vendo desânimo. Estão procurando um campo. Quer dizer, na história da juventude, por exemplo, vejo o menino brincando comigo: mas vem neto logo aí, mas ela veio aqui ontem toda lambuzada de barro, de bota de borracha, estava ajudando o marido dela esgotar brejo e fincar estaca para fazer cerca lá no terreninho deles, ali no São Joaquim, e em todas falas dela ela continua falando que quer continuar vivendo na roça, não quer saber de cidade. Então, p'ra mim eu vejo nela, aliás, de meus filhos tem alguns que até falam que sou puxa saco, eu acho que não. Estou achando que de todos meus, inclusive o mais velho, que tudo o que eu estou fazendo eu queria que eles fizessem, não sou eu que queria fazer não. Eu tenho muito esse negócio, eu sou muito de querer empurrar os jovens. O que fala forte em mim é isso, é querer, eu falo que é cuidar de circo. Eu fico muito feliz quando sei que escutei alguém vai dar continuidade àquilo que eu estou fazendo, eu me sinto muito feliz. E dos meus filhos quem está por enquanto, no momento, que eu estou vendo que está dando continuidade do que eu comecei, é ela.

W.: Quantos filhos você tem?

F: Tenho nove. E D. Lília Que Lidera está no quinto lugar. E tem a outra também que tem muito estudo de agronomia. Na terra tem muita capacidade, quando vivia aqui vivia com uma horta nunca a vi com desânimo. Ela já está lá em Viçosa, ela casou, o marido queria ir pra lá, então está lá em Viçosa. Está lá no quintal dela, só sobrou um cantinho, mas a horta dela está lá dá p'ra provar o trabalho dela na terra, mas está fora da área.

W.: São quantas mulheres e quantos homens?

F: Mulheres são cinco. E quatro homens. Mas tem diversos jeitos de ser. Tem uns que já são diferentes, pensam diferente, você não tem como... tem outros ...na verdade todos gostam de preparar a terra, gostam de trabalhar na terra, mas de movimento não participam, então já é diferente. Dizem, eu não tenho nada haver com isso, só que ela está dando continuidade, é a que tem mais oportunidades, felizmente, de estar entendendo o que eu quero, com facilidade certamente. Ela está participando do sindicato, do movimento...

W.: Você falou de duas mulheres, vamos tratar um pouco disso, da questão de gênero. Eu até escrevi, eu estou com o caderno e depois, o que está gravado, eu escrevo um pouco das conversas. Ontem, na hora que eu saí de uma casa da comunidade dos Manjas eu fui por cima pela trilha, peguei aquela pinguela lá por cima e fiquei pensando assim: "Gente, mas que falta que está fazendo eu ter uma companheira nessa conversa", por que? Porque eu conversei com ele, conversei com o filho dele, mas a dona dele e as filhas ficaram assim, como está a Dona Lília aqui. De vez em quando faziam um trejeito...

F: É, só ouvindo, só olhando e rindo, e fazendo gestos.

W.: Ele tem umas duas ou três filhas moças e uma mais miudinha que tinha participado da atividade lá na fazenda, do Grupo Ecopedagogia. Então, a gente já tinha tido a oportunidade de ter brincado, e elas ficavam ali rodeando, mas eu não consegui, no ambiente familiar, aí eu falei comigo mesmo: "Gente, ah, eu errei, eu tinha que ter ido conversar com as mulheres". Mas ao mesmo tempo, uma pessoa, que é desconhecida, chegar e ir conversar com as mulheres pode criar dificuldades. Então, você falou aí das duas meninas. Como é que você está vendo essa coisa, então, das relações de gênero, como está sendo chamado. Por que você acha que as meninas pegaram mais o espírito da coisa do que os meninos?

F: É tão difícil de explicar isso, porque eu não entendo. Porque na verdade, não quero dizer que elas não conviveram comigo, mas os meninos conviveram muito mais comigo. Aqui todos conviviam desde os quatro anos, todo menino candeou desde os quatro anos de idade, quero dizer, as meninas e nos meninos, todos. Até a Aninha candeou boi nessa idade. Quer dizer, todos conviveram com a mãe até a começar a andar, quando começava a andar eu roubava os meninos dela. Enquanto estava mamando era com ela, assim que largava a maminha, faziam parte comigo. Mas de qualquer forma os meninos eram mais, os meninos eram mais direto. Eu acho difícil de explicar. Até porque, meu filho mais velho, por exemplo, não tem nem conversa, mas p'ra estudo, tinha uma capacidade de admirar, isso eu admiro, que o que é dele eu não tiro. Mas perdeu a capacidade, pois só quer tudo de mão beijada. Mas não contribui comigo não. Também agora deixei p'ra lá, mas só tem um magistério, só formou no magistério, mas fraco, na escola fraca. Mas p'ra conhecer de história e geografia, de mundo, ele é capaz contar história desse mundo todo, isso ele sabe demais. Muito versado, metido a professor, mas eu fico angustiado, porque ele não corre atrás... A minha angústia com ele é que, não

querer trabalhar na roça, não quer fazer nada p'ra ele, tudo bem, mas eu quero ver ele correr atrás, mas com ele, só fica esperando, não fala e fica ali caladão, esperando, vai perdendo oportunidade. E ele já está velho. Trinta anos, heim? É trinta, é isso mesmo, fez em Janeiro, não é isso? Quinze de janeiro de setenta e dois, é isso mesmo, trinta anos de idade. Mas já é diferente. Agora, é difícil de entender ele, porque na verdade ele não tem nem vontade de ir para a cidade. Se tivesse ido para a cidade tinha se virado, mas não corre atrás. Fica aqui na roça, mas também não leva jeito p'ra roça também não. Difícil de... não dá. Eu não consigo passar p'ra ele o que eu sei, ele também... eu não consigo entender ele também. Então nós dois é assim, ele não briga também não, mas fica p'ra lá...

W.: Então, vamos voltar nessa história da educação, que foi o começo da conversa. Vocês estão fazendo esse movimento da Escola Família Agrícola. Onde é que estão as armadilhas p'ra poder construir essa escola e onde é que estão as trilhas e pontes p'ra chegar adiante?

F: Talvez eu gostaria até ter de voltar um pouco atrás p'ra contar a história, até porque até chegaram a pensar nessas coisas. Eu falo, você é professor, eu sou muito de falar isso eu não omito aquilo o que eu penso e falo, não. Porque, em todo canto que você vai, você vê muita discussão de educação, e eu sou a favor da educação. Mas tem uma crítica que eu faço em cima da educação. Tem duas coisas que são muito faladas: educação e saúde. Educação e saúde. E eu faço uma crítica, porque eu não consigo ver, de forma nenhuma, nem educação e nem saúde, sem primeiro pensar da agricultura. O ponto básico p'ra mim, e eu não consigo fazer discurso em todo canto que eu for, se for falar de poder, meu ponto forte é a agricultura, não tem jeito. Eu não consigo enxergar nada se não partir da agricultura. Então a agricultura, uma alimentação de qualidade, uma agricultura estável mesmo para que o povo

possa ter. Aí depois do alimento, porque eu acho que o alimento cria força, se você tiver o alimento de qualidade você vai ter saúde. Então, se você tiver saúde você vai poder ter educação, vai ter condição de raciocinar. Então a minha luta começou aqui na família discutindo essa história toda da Conquista de Terra Conjunta, porque no entendimento da gente, a primeira base é o alimento, pronto. Agora, depois do alimento, é saúde, nós pegamos nas plantas medicinais, e para isso tem que ter a terra p'ra plantar, sem ela também não vai ter jeito. Se não tiver como vamos plantar e deixar a planta de qualidade, pegar em qualquer lugar, não vai adiantar, está tudo envenenado, não vai adiantar, tem que ter espaço p'ra que a própria planta tenha qualidade p'ra trazer saúde. E aí, a educação, p'ra mim é o terceiro plano, que eu também não, p'ra mim eu vou na (...).

Entra um visitante). F: Pensando em festa? Vão p'ra Paranaguá hoje? Então tá. Festa daquela da colheita, dia do trabalhador rural. Tem que preparar, com antecedência a canjica da festa para o dia vinte e sete ainda...

F: Mas então, que eu não sei se isso, não quer dizer que o meu entendimento seja: que alguém diga assim "Ah, sem educação não faz reforma agrária". Eu coloco assim: "Sem reforma agrária não faz educação". Eu vejo o contrário. Eu consigo apostar primeiro na terra. Eu não vejo qualquer esfera da administração municipal, estadual ou federal. Sem passar por esse caminho, não consigo ver desenvolvimento em lugar nenhum. Então, nessas discussões, nós chegamos num ponto agora, que já tem um número de jovens bem bom. Muitos já possuem terra, outros que já tem os pais nessa história de compra conjunta e outros que estão em redor da gente, que, às vezes não tem esse entendimento ainda, mas tem de ver... Então, eu acho que pode ser na terra, já tem uma produção, já tem, não sei se está bem satisfatório, mas já tem uma produção razoável que a família já não consome e que quer comercializar.

A gente já chegou numa medicina alternativa que já dá uma resposta razoável da saúde, portanto, agora precisamos da educação. Porque vamos entrar numa outra fase que é de comercializar, e aí já vai exigir um pouco mais de estudo. Então a gente acha que p'ra chegar a essa história a gente tem que passar por esses caminhos. Já sentimos que já é momento da gente partir p'ra esse lado. Já tem um número de jovens com essa carência. Voltando nos meus filhos por exemplo, o do meio, p'ra chegar na oitava série foi empurrado, mas toda vida trabalhou de sol a sol comigo e nunca reclamou. Só tem um defeito, é casado, quer ter um filho, mas participar é uma lenda. O que ele faz eu digo: você é bruto demais. A brutalidade pode ser, mas na roça ele não tem igual. Na roça não tem tempo ruim, agora a pouco vi ele passando para rodar café. Não tem tempo ruim. Então ele... mas só que ele tem que entender essa história de participação e como as coisas andam, só trabalhar não resolve. Trabalha muito na qualidade de trabalho, mas só fez a oitava série empurrado. Ainda agora veio o seguinte mais novo que fez até a oitava série, parou no primeiro ano também, mas também é um pé de boi, mas agora ele teve um problema de saúde, adoeceu, taí que não sei... Mas sempre falou que tem vontade de estudar é na Escola Família Agrícola, que a escola não está atendendo ele. Então, adoeceu e eu não sei se a escola também não contribuiu com o problema dele, na formação lá com o problema de saúde dele. Não completou o primeiro ano ficou faltando alguma matéria, ficou em dependência e acabou não saindo, não estudando. Agora, tem o outro também, o mais novo que ele, que está fazendo sétima série e esse ano deu a idéia de querer parar e eu falo p'ra ele: "Não, você tem que ir até a oitava série. Tem que ir". Até a oitava série eu forço, mas p'ra frente vocês tem que se virar. Eu dou apoio até pelo menos na oitava série eu forço que tem que fazer. Quis parar dizendo que está muito ruim. Não tem disso, tem que ir.

você tem que ir, se não passar não passou, mas que vai ter que esforçar, estuda mais, procura estudar p'ra poder. Mas do jeito dele também e todos eles falam o negócio é mexer com a terra. Pelo menos esses três, todos três pelo menos falam. Um adolescente ainda, outro, que está com quase dezesseis p'ra dezessete anos pode ainda mudar de idéia. Pelo menos já tem o pedacinho de terra dele e tem todo aquele amor pela terra e pega com vontade. Já o negócio do mais novo é mexer com animal. Vai gostar de boi não sei aonde! E desde pequenininho, ainda estava mamando, via o carro de boi largava a maminha, desde novinho e lá vai desse jeito. Não tem hora, às vezes eu estava tirando um leitinho das vacas, ele chega da escola 10 horas da noite e vai deitar, mas cinco horas da manhã já levanta p'ra ajudar eu a tirar leite de vaca, só p'ra aprender a tirar leite. Então, é da natureza dele, cada um tem um jeito de ser. Eu não sei, que meus filhos também não são todos iguais não, cada um tem o seu... Tem uma por exemplo, que é professora municipal lá em Canaã, bruta p'ra danar, p'ra ser bruta! Mas dizem que para os meninos tem um carinho, os meninos carrega ela na palma da mão. É bruta com os outros, então os superiores a ela, não cutuca com vara curta, senão cruz credo. Ela assim é bruta demais da conta, mas com os meninos leva jeito p'ra'quilo e aquilo ela faz por dedicação, não tem preguiça, não tem tempo, estudiosa. E agora está até fazendo, está fazendo faculdade sim, um curso p'ra professor que estão fazendo agora. O Veredas que faz na universidade. Então, ela estava fazendo aquele curso. Quando foi p'ro vestibular falou: "Ah, não passei não!" Quando veio o resultado, passou sim. Na prova ela achou que errou a prova, quando foi p'ro gabarito ela acertou o gabarito. Ela não passou o que estava na prova p'ro gabarito, ia dizendo: não é assim, isso é assim. Pois conseguiu passar. Então ela, nisso ela faz com toda dedicação, de terra, roça não, mas enquanto professora ela faz com toda dedicação.

Quase todo domingo ela vem aqui, não sei como ainda não chegou, mas vem p'ra aqui e faz plano de aula aqui e come os livros o dia inteiro p'ra segunda-feira já está pronto. Então, creio que cada um tem um jeito de ser, mas não é que a gente vai passar p'ra todos filhos da gente a mesma coisa não. Porque eu estou falando p'ra mostrar que existe diferenças dentro da própria família. Não são todos iguais não. Claro que já tem muita mistura de sangue e geração e eu não sei também se o problema é esse. Talvez que até exista com os japoneses, que menos misturam deve ter diferença de pensamento. Para saber da raça japonesa é ver os olhinhos fechados. Parece que são os que menos misturam na raça. Mas acredito eu que tem diferença de jeito de ser, tendência. Não são todos iguais. Agora uma coisa que p'ra mim é bem satisfatório é que esse povo nosso que tem comprado terra junto, a maioria continua resistindo na terra, querendo viver da terra, você não vê ninguém falando em vender. Eu não vejo ainda, dos meus filhos aqui, na verdade todos, falando de sair p'ra longe, eu não vejo. Ter já tem, a que está mais longe é em Viçosa, mas tem vontade de vir p'ra aqui, tem toda tendência de retornar. Quer dizer, tem a diferença, vai ser difícil, porque o marido dela é outra raça, é outro jeito e tal... Ele não está empregado, ela é que está, é o contrário. O negócio dele é fazer bico, trambicando, trambiqueiro p'ra desgraçar. Negocia, vende bicicleta etc. Ele esteve como empregado na mesma padaria que ela trabalha, mas a sirene pegou a mão dele e estragou com a mão dele, a mão dele não consegue fazer o mesmo. Esteve encostado um tempo, só que tiraram. E acha emprego? Não acha. E então ele não tem a mesma destreza com a munheca que tinha. E emprego tem que registrar todo mundo, ele já não está novo mais, não tem formatura nenhuma, analfabeto, quase que analfabeto mesmo, então fica difícil emprego para ele. Negociar é com ele mesmo. Esse negócio de comprar e vender é com ele. Então ele vive muito com

trambiquinho por ali. A mulher é encarregada de compras da padaria. Mas é isso. Então da história dos filhos é um pouco isso.

W.: Da história dos filhos p'ra escola, como é que vai ser?

F: Pois é todos eles eu coloquei na escola. Sempre falei isso, pus eles tudo na escola. Forcei, mas nós estamos com cinco que já fizeram o segundo grau. Resta os quatro. O que já é casado, não é que eu proibi ele não, é que ele mesmo quis forçar demais trabalhar na roça e nunca quis esforçar, fez até a oitava série e depois parou. Tem o que estava cursando e parou e os outros dois mais novos que estão na escola ainda, que vão nas escolas formais aí mesmo. Mas todos chegam a falar da má qualidade da escola. E tem a que se formou ano passado, ela se formou no científico, tem vontade de estudar, mas também não conseguiu mostrar ainda o que ela quer, primeiro eu falava que gostaria que ela formasse em direito, mas ela...

Entrevista de despedida, na sala de visitas, após vivência de 10 dias junto à sua família e comunidades dos arredores.

W.: Para vocês tem essa chama, essa raiz, da essa identidade *puri*. P'ra outros, uma raiz negra, como você contou do camarada que possuiu aqui a Praia D'Anta, a Fazenda Mundial. O que isso assim afeta na vida das pessoas? O que o estudo disso, desse problema, desse tema, pode afetar na vida das pessoas? Tanto do conhecimento p'ra traz, quanto p'ro conhecimento p'ra frente? Está entendendo o que eu estou perguntando?

F: Esse afetar você quer dizer. No entendimento da gente, afetar seria uma coisa assim que prejudica, então quando falamos afeta é que prejudica. Mas você quer dizer afetar no sentido de coisa que mexe?

W.: Que mexe, isso, isso mesmo, é uma coisa que pode, vamos dizer assim, tomar consciência de uma coisa pode transformar...

F: Eu não sei se você chegou a observar aquelas meninas, antigamente o pessoal usava muito a língua do passado, e pelo menos duas netas do velho da raça negra, eu cheguei a colocar p'ra elas, todas duas falam mesma coisa que nunca tinham visto falar da história. E de princípio, eu acho que é uma coisa até que a gente percebe que o pessoal, não sei dizer se racista, digo racista porque apesar de ser da raça, a gente percebe que eles mesmos não tem uma afinidade, não gosta de negro. E quando você ouve uma coisa dessa, dá p'ra perceber que houve um impacto, porque eu me lembro que o avô dessas meninas falava muito, e eu convivi muito com ele, ele falava que era menosprezado. Ele também teve uma situação aqui que aparentemente invejável por alguns. Mas ele falava que, infelizmente era muito ingrato, que a cor dele era muito ingrata. Então isso é uma coisa que tem. Então, procuram até mesmo nos casamentos, nas uniões, as vezes fugir daquilo, porque é menosprezado. O racismo existe mesmo, não tem como querer combater. Às vezes, as próprias as pessoas que são da raça negra não conseguem sentir o valor que tem, não querem se identificar com a raça por causa do menosprezo. Quando você conta uma história dessas e alguém que, enquanto negro progrediu, para mim isso é uma auto estima, p'ras pessoas valorizarem, p'ra se identificar com a própria raça. Não tem esse negócio de negar a raça que é, acho que a pessoa tem procurar saber o que ela é mesmo e se identificar com aquilo que é. Eu acho que isso leva a um resgate que traz o ânimo para as pessoas. Para a raça índia também eu percebo isso, a minha mãe falava muito, não sei o porque, nem eu não sei explicar o porque que ela se identificava muito com os índios. Com a alimentação, contava muito essas histórias, e contava também as angústias. Do maltrato, tinha uma indignação muito

grande de saber do massacre que houve no povo do passado. Então ela tinha uma identificação muito grande pelo menos com a terra, p'ra você ter uma idéia, ela, na verdade ela nasceu na cidade, cidade não, porque era vila naquela época. O pai dela quando morreu ela tinha, dois meses de idade, ela não chegou a conhecer o próprio pai, mas ela mudou p'ra roça porque não gostava de cidade de jeito nenhum. Ela gostava de ir lá, de participar, mas morar na cidade, sempre falava isso com a gente: "Ah não, que aqui não é lugar de eu viver não". O negócio dela era comer frutos do mato, gabirola, ananás do mato, essas coisas ela comia aqui. Meu pai tinha um medo daquilo que era veneno, que matava, mas ela comia que era uma beleza. Ela viveu oitenta e dois anos de idade, ela viveu. Nunca tomou remédio de farmácia. Sempre pregou isso para nós, que lugar de viver era onde pudesse ter liberdade, que cidade não é lugar para ter liberdade, foi criada lá mas não dava um mínimo de valor, por exemplo, por uma casa na cidade. Para nós, isso traz, realmente, esse amor pela terra muito forte, a gente percebe, na raça, aquela dedicação de criar amor por essa terra. Eu rapidamente consigo perceber isso dentro dessa linha. Quando você resgata a história você começa a descobrir valores que, às vezes, no decorrer do tempo são abafado, porque hoje p'ra você ver que a maioria daqui você percebe que tem, por exemplo, o sangue do índio, mas não gosta muito de identificar. Tem, sabe que tem, mas quer ver mais o sangue do opressor. E tem aqueles que tem o sangue, mas é o sangue do oprimido, ou melhor dizendo, sangue... ele já nasce com a cabeça do oprimido, mas acha que o opressor está certo, então não se identifica. A gente tem uma visão contrária, a gente tem o sangue, sabe que o sangue não é um sangue puro do índio, sabe que tem mistura, mas a gente até hoje não conseguiu aceitar aquele sistema que chegaram aqui, matando e oprimindo. Isso a gente sente até nos dias de hoje.

W.: Esse sentimento, esse saber é muito, vamos dizer assim, da sua família? Você acha que esse sentimento pode pegar mais gente, mais gente pode interessar por isso, por essa raiz?

F: Acho. Eu acho que isso talvez seria uma coisa a discutir, porque conversando com alguém que veio de um assentamento da Bahia. Quando a gente conversou com relação aos índios, um colocou que se não queria vir do mato, então tinha é que matar. Foi um cara de assentamento que falou isso. Veio um outro na mesma hora e teve versão contrária, no sentido de que também tinha sangue indígena e que foi um abuso de poder. Você vê que isso tem pipocado por aqui e por ali sim.

W.: E aqui em Araponga, como é que, nessa região aqui das Serras, como é que você entende, qual caminho das pessoas terem esse entendimento?

F: Olha, talvez seja uma coisa para pensar um pouco. Mas o que a gente percebe, pelas pessoas, que é se auto-valorizar, se valorizar a si mesmo, a gente percebe muito isso. E eu acho que isso é uma coisa que quando você pensa no índio você traz aquela vontade de querer caminhar com as próprias pernas. A gente identificar de quando as pessoas vem dos indígenas, dessas pessoas a gente percebe que eles foram um pessoal muito herói. De que jeito vieram, ninguém explica de que jeito chegaram aqui, mas são umas pessoas que, naquele tempo, conseguiam se sustentar com a própria inteligência deles, com o próprio trabalho deles. Quero dizer, uma coisa um pouco independente de poderes que estão aí, acho que é o um povo mais livre, mais liberto. Tem muitas pessoas que se identificam com a gente, pensando desse jeito. Outros não. Outros acham que tudo tem que ser o governo que tem que fazer. E que por si ele não é capaz de criar nada. Não é tão fácil assim não, mas tem muitas pessoas que identificam só que estão espalhadas, todo pé de Serra, todo canto tem. E quando conversamos percebemos isso. Lá no município de Muriaé, eu

me lembro conversando com o cara da CPT, que colocou que a gente tinha muita coisa em comum, quando conversamos fomos identificando aos poucos, vem da raça indígena. É muita coisa, muita coisa em comum, as formas de pensar, as formas de tentar encaminhar as coisas. Eu não sei se consegui te responder...

W.: Duas coisas me chamaram bastante a atenção nesses dias aqui. Uma delas, a gente até conversou um pouco sobre, mas eu queria que você retomasse um pouco. A questão da violência. Quase todo mundo começava a conversa falando de violência, falando de mortandade, falando disso, daquilo e tal. Como é que você liga essa temática da violência com essa pesquisa da origem das pessoas, dos povos, das nações?

F: Aqui, toda história do passado é de violência mesmo. Não sei se tinha começado com índios, mas a história do município aqui começou com... a história conta, com acabar com a tribo toda que tinha onde é a cidade. Já começou essa história de violência do passado. Eu não sei explicar como era o passado, se é por causa da mineração que fizeram aqui p'ra tentar um roubar o ouro. Mesmo depois, nos tempos em que eu me lembro, era mais a violência no sentido de ocupação da terra. Uma pessoa queria tomar conta de uma terra e ia perseguindo os moradores ali, que certamente começou na época dos índios e por fim, quando via que o sujeito não entregava, o que fazia era matar a pessoa. Deixava as mulheres viúvas e aí era fácil de dominar. A história do passado ficou muito vista, até nos dias de hoje ainda tem, em todo lugar que você for vê falar da violência. No fim, era p'ra dominar as pessoas mesmo, a verdade era essa, era p'ra tomar as propriedades.

W.: Você fala. Bom, então no começo e tal dessa história do extermínio dos Arrepiados lá da cidade de Araponga, então, já vem p'ra coisa da ocupação da terra e aí não surge o povo negro, não surge o povo escravo, não aparece...

F: Mas tinha. Chegou. Na história mostra vieram no início pensando em mineração mesmo. Alguém fala que teve exploração p'ra tirar o ouro e a mica . Por exemplo, chegando na cidade tem uma água que vem lá da Serra das Cabeças, tem um rego de onde tiraram a água a braço e trouxeram p'ra lavar minério aqui por cima da cidade. Tem lá o lugar com os buracos e o rio. Então, já havia a raça escrava ali. Onde tem os contrerrâneos do Zé Aniceto, porque eles vieram nessa turma de escravos.

W.: Mas não tem história de negro fugido, por exemplo? Sempre é o negro escravo? Não tem aquele que conseguiu fugir e escapou e formou um quilombo, coisa assim não? Essa história não existe?

F: Não, aqui que eu saiba não. A gente só vê contar dessa história do Zé Aniceto, de depois da abolição. De negro fugido aqui... até se ouvia falar no negro caiambola, que era um negro que não parava, pelo que eu sei, é mais depois da abolição mesmo. Caiambola, ele não parava em lugar nenhum. Ele arrumava o filho e costumava fugir. Ainda lembro de um, tem muitos anos, ele arrumava filho e, às vezes, quando a mulher estava esperando ele sumia, só depois que o menino nascia é que ele voltava de novo. Então, a gente dava esse nome, acho que é um caiamboia.

W.: Pode ser então um nome parecido com quilombola?

F: Quilombola?.

W.: Que vem de Quilombo, isto é, o negro fugiu e fez lá uma aldeia e não vivia submetido ao senhor. Será que pode ser uma coisa assim?

F: Pode ser parecido. Só que eles não falavam quilombola não, é caiambola.

W.: É caiambola.

F: É caiambola que falava. Pode ser que o nome queria dizer isso e dizia com outra palavra, mas se falava muito disso: "Ah seu nego caiambola". Quer dizer, ele fazia as coisas e depois fugia. Não dava endereço, mas vivia nas fazendas mesmo aqui, acolá, mas só que não assumia, a responsabilidade ele nunca assumia a responsabilidade, isso era muito visto na raça negra, há uns anos atrás. Até consigo lembrar de um aí que gosta de chegar na violência, chegou até matar um cara aqui em São Joaquim, foi um abalo muito grande. Depois de velho fez essa besteira e matou um cara aqui, mas o passado dele era muito isso. Não assumia os filhos.

W.: Outra coisa que me chamou a atenção, a questão dos doidos. Normalmente os doidos são homens, não tive notícias de nenhum, de nenhuma mulher que *variou*.

F: Não, tinha sim, muitas...

W.: Você acha que isso pode ter haver com essa coisa da raça? De uma pessoa ser mais, vamos dizer assim, sensível p'ra variar, p'ra ficar com doidice e tal, em função de não conseguir se adaptar ao regime que vinha vindo, como é que você entende essa coisa desses doidos que apareceram na história?

F: Pois é. Não tem muito como duvidar. Só sei que teve na minha família, isso é bem presente. Do passado contam a história do tio de minha mãe que acabaram prendendo ele, naquela época não tinha como. Prenderam ele e acabou o marimbondo matando ele ali dentro na casinha. Isso era muito presente. Mas pelo lado do meu pai também, teve a minha avó, a mãe do meu pai também tinha esse mesmo problema. Então não sei... dela eu não sei muito identificar, sei que ela tinha mistura de negro e português, mas de raça de índio eu não tenho certeza disso. Mas entre mulheres também tinha esse problema, não era só dos homens não, tinha nas mulheres sim. Então até tem um caso de um casamento de compadre Fizim, que o sogro dele não queria casamento de jeito, foi uma briga danada. Ele pediu um prazo

bom, cinco anos. Foi p'ra São Paulo e os cinco anos passaram. Teve jeito não. Voltou de novo com vontade de casamento. Um dia chamou a minha mãe e alegou isso: que ele não queria o casamento porque na verdade, não é que ele tinha nada contra não, mas que tinha esse problema de doidice na família que ele achava que não devia. Mas a gente alegava que era o contrário, que não tinha nada pois ele conseguiu ganhar um dinheiro em São Paulo exatamente p'ra emprestar p'ra eles. A gente avaliou que era o contrário, que ele só falou na hora do casamento, porque antes não colocou? Falou isso com ela. Depois recebeu muito bem para o casamento, igual ele não fazia com os outros. Então é isso, mas ele falou isso. Então, esse tema é bem presente sim e tudo tem uma indicação. Meu pai também, minha avó tinha, no lado da minha mãe também tinha. Eu não sei muito explicar porque... É da revolta, meu pai guardava muito na pele essa revolta e tinha uma revolta contra os fazendeiros danada. Ele era doido por terra, gostava de terra demais e ele tinha uma indignação muito grande com essa história de ter que se submeter a fazendeiro. Ele nunca deu certo com fazendeiro nenhum. Acabou mudando de parceria, brigava com os patrões. E não é do lado do meu avô, essa revolta é pelo lado da minha avó, minha avó que tinha esse tipo de revolta. Tudo indica que ela também vinha da raça negra eu tenho certeza, da raça negra e portuguesa, agora do índio certamente tinha, mas ele nunca explicou. Então tudo indica que tinha aquela angústia, aquela revolta. Outra coisa, me lembro muito de uma coisa que ele não largava, que dava p'ra perceber, é de ele ser passado p'ra trás. Ele era músico tocava na banda, pode-se ver nas fotos de 1932, ele já era músico na época. Mas ele colocava p'ra gente que ele poderia ter desenvolvido muito na música, mas como o maestro da época, por causa dele ser da raça negra botou ele também p'ra ficar fazendo centro, ele podia ter pegado um instrumento...

mas quando ele foi perceber já estava velho, que aquilo já era malandragem do maestro. Em trinta e dois eles tocaram em Viçosa, e foram das melhores bandas de música da região, quero dizer, ficou em segundo. E isso por causa das as roupas, não tinham traje. A luz apagou e eles tocaram os dobrados sem letra, sem pauta, no escuro e ele segurou o centro, um cara que tocava clarineta muito bem puxou a frente e ele segurou, ficou famoso naquela época mas ele não se contentava. Ele dizia que não desenvolveu, que quando ele foi descobrir estava é boicotado. Nunca deixou ele pegar outro instrumento: aqui você faz bem, mas não deixou ele crescer na música, ele alegava isso também. Ele também tinha revolta, revoltado ele era muito, ele tinha muita revolta, ele nunca engoliu isso de bom grado.

W.: Você tem falado muito nessa coisa de juventude. Essas conversas nossas, pensando na época que está vindo aí, como é que você vê esse caminho p'ra juventude tomar mais consciência dessa história sofrida da região, da sua família, do seu avô? O que você acha desse caminho, se deve e como deve ser?

F: Eu fico imaginando, e eu não sei e nem consigo explicar o porque, mas acho que consigo ver o futuro de qualquer lugar, do país ou do mundo, é através da juventude. No passado a gente via muito os velhos querer prender as coisas muito do jeito deles, na mão deles, tudo pedia ordem a eles. Eu consigo ver um mundo diferente hoje. Hoje alguém costuma falar que educação era os pais mandavam nos filhos e que agora os filhos é que mandam nos pais, não quero saber desse negócio de mandar não. Mas é no sentido de ninguém enxergar, porque a gente está vendo todo dia, toda hora um reclame de pai. Nesse sentido de ver que não está conseguindo ver os filhos tomando uma direção. E eu, como acredito bastante na transformação, apesar de tudo, acredito na transformação, acho que o caminho é entregar a responsabilidade na mão deles, eles vão ter que assumir

responsabilidades. Mas passar responsabilidade de forma individual isso não funciona, vai ter que ser é coletivo. Eu consigo ver a escola como um dos caminhos. Onde tem um lugar de assentar e fazer um estudo mesmo sobre essa juventude, onde eles tem uma oportunidade de fazer um estudo. Nem só os que vão sentar lá no banco da EFA, mas que eles possam agregar os outros que estão em volta p'ra gente tentar tomar um rumo na vida. O que conseguimos perceber na necessidade hoje da comunidade, p'ra esse desenvolvimento acontecer a juventude vai ter que assumir, se não assumir, ficar só esperando por velho... porque a cultura do nosso povo ela é muito de ganhar. Os filhos ficam com aquele negócio com ele que, em vez de perceber que foram eles que fizeram aquelas coisas, que conseguiram: "Não, é papai que me deu. Papai me dá isso, me dá aquilo". Na verdade, eles mesmo trabalharam e conseguiram, o pai só concentrou. E assim fica nos poderes, do prefeito que deu, foi o governo que deu, então eu penso numa escola que ela tem uma qualidade de tirar esse... não vou dizer que isso é uma mancha, isso é uma cultura que está na cabeça de uma grande maioria, que tudo que ele recebeu é ganhado. Até tem um ditado popular que diz: que não rouba e não herda, está sempre na merda, isso não é verdade! Se a pessoa seguir com esse pensamento, acho que ele está condenado a caminhar pouco. Porque quando a pessoa ergue a cabeça e você sabe que ele é capaz de fazer alguma coisa, um pouquinho que ele consegue ele sente emoção e aí ele tem condição de avançar. Eu penso numa época nessa direção, não é simplesmente criar liderança, não estou com essa preocupação de uma escola que crie liderança, mas que ela tenha raízes e que solte rama p'ra tudo quanto é lado. Não é só aqueles que vão ficar lá, mas que ela tenha capacidade de irradiar esperança para essa juventude que vem aí.

W.: Tentando associar a idéia do Parque com esse caminho que vocês estão fazendo aqui. Houve algum tipo de impacto na criação do parque sobre essa realidade, essa dinâmica do movimento aqui, positivo, negativo?

F: Vou dizer que teve esse impacto positivo, no sentido de negociação. Ele teve porque, até então, ninguém acreditava que a gente poderia negociar, inclusive com o Estado. Não foi só mais com prefeitura, conseguimos fazer negociação com o Estado, não foi tão simples, não foi tão fácil, de muita angústia mesmo, que a gente achava quase impossível. Um negócio desses, p'ra mim, foi um impacto mais positivo, no sentido de ver que gente tudo é gente mesmo, não existe essa tamanha distância. E que também não há compreensão, quando a coisa tem clareza e firmeza há compreensão sim. Com qualquer poder é possível se negociar. Agora, o impacto aqui é o seguinte, tem um outro impacto, que não está muito claro se é positivo ou se é negativo, mas até o momento ele apresenta mais negativo, é não ver as pessoas que estão na beira das Serras, enxergar com bom grado, e chegar um meio de futuramente, não vou dizer ganhar dinheiro e ficar rico, mas de sobreviver mesmo com a Unidade de Conservação e com o turismo em redor. Porque meios é o que o pessoal fica perguntando, mas no fim vem as grandes empresas p'ra poder usufruir do turismo que virá. A própria população que está ali não conseguiu ainda deslanchar na proposta de conviver com esse povo do turismo.

W.: Está bom, mais uma vez quero te agradecer a paciência... pela acolhida e tudo mais.

F: Eu peço desculpa, mas eu que tenho que agradecer que p'ra mim é uma honra, mas é, e acho que o caminho... eu não sei, porque tem hora que eu fico assim, que minha idade está passando, estou pedindo ao pessoal para começar a caducar, pode me dispensar que eu agradeço, eu não vou sentir raiva não, porque a idade..., mas eu

estou muito feliz de saber que tem mais alguém ajudando a gente, pelo menos a pensar, que a minha preocupação é a seguinte: é de que se ninguém der continuidade. Eu me preocupo, sei que um dia eu vou morrer, tem que morrer mesmo, tem que entregar a dessa terra ou mesmo ficar inválido, isso pode acontecer com qualquer pessoa, mas a minha preocupação é alguém que continue. Quando a gente pensa nessa questão da juventude, de modo geral, tem várias coisas que fico preocupado, tem alguns que já são quase impossíveis. Como é que eu vou fazer p'ra poder pôr alguma coisa, tipo aquilo que a gente estava conversando lá na estrada (com aquele capanga de aluguel), como é que eu vou fazer p'ra passar uma mensagem p'ra um cara desse, você ri do cara e o deixa falar bobagem de todo tamanho. E tem outros que já passaram da idade, aquele João da muleta, aquele ali tem quase a minha idade e já está velho. Mas tem outros novos que não vejo possibilidades. Ainda ontem conversei com um menino aqui, deixa eu cutucar, que as vezes também é descendente do tal negro que comprou terras aqui. Ela falou assim: "vontade eu tenho mas...", e eu retruquei: se você tem vontade você pensa nisso, depois um jeito aparece. Você tem um irmão, ele não te dá emprego? Disse que conversou com o irmão, mas realmente não dá p'ra poder conversar com ele". É irmão dele, e mais velho, mas na hora de pensar, mas não tem jeito, tudo que você fala com ele leva tudo na brincadeira e só fala bobagem. Fala que quando o pai morrer ele vende tudo, gasta com tudo, só fala bobagem. Então você tem essas diferenças dentro da própria família tem uns que... infelizmente a gente fica sem jeito, a vantagem seria trabalhar com todos, que todos compreendessem, mas infelizmente não tem, e isso angustia, porque você está com envolvimento com todo mundo, e tem pessoas que você ainda tem que chamar à parte p'ra conversar. O correto seria conversar com todo mundo e todo mundo entender, infelizmente não

tem, dentro da própria família tem as divisões e não é possível. Mas já vai na direção, sei lá, porque acho que a primeira coisa foi a questão da terra, condição de ter terra. Depois caímos naquela história da produção baixa, precisa de produzir, tem melhorar a produção. Então que se não, não vai ter sentido. A produção melhorou, quer dizer, criou um avanço na produção. Agora a gente chegou num ponto que já temos que começar a pensar na escola mesmo, pensamos primeiro na terra p'ra pensar na alimentação. E agora já está na hora de começar a pensar na educação.

Lado 4

W.: Você acha que a alimentação que está sendo produzida ela liga com essa cultura?

F: Olha, está indo na direção. Claro que não vai ser igual. Na história, depois da mineração, começaram a enfiar o café também na região. Mas o nosso o pessoal tem mais interesse de produzir mais diversificado, de cultura mais permanente, não é só p'ra diversificar, porque tem uns programas muito, como é que fala: perene? Passa muito rápida. Perene não. Perene é que continua. É temporária. É temporário. Essa condição temporária que já não está sendo muito aquela que... teve uma certa época que ninguém plantava mais perene, o negócio era só milho, feijão e arroz, o que pintava na época, depois seis meses e acabou. Veio o café, que é perene mas não é alimento, mas hoje já se percebe muito essa... o povo voltando muito parecido com a identidade dos índios, mais p'ra frutas mesmo, tudo coisa que não vai morrer com um ano ou dois, que fica aí. Então está percebendo que isso já é bem parecido sim sabe e de várias qualidade de frutas. Apareceram coisas que até já tinha sumido, perdido a raça das sementes. Tem pessoas que descobrem sementes que a gente achou que nem existia mais, e vai descobrindo e vem trazendo, lá vai espalhando de

novo para o povo. Então eu acho que estamos voltando com coisas bastante parecidas na época de índio. Eu lembro, na época de meu pai e minha mãe, tinha grande variedade de coisas, a ponto de perder. De tudo nós passamos dificuldade na vida, mas fome não, qualidade nunca tinha esse negócio de qualidade mas quantidade sempre, essa era a preocupação que o meu pai tinha. Então sempre tinha quantidade. Ah não, ter o que comer, sempre tinha!

ANEXO 2

Transcrição de entrevista gravada com o Senhor Fizim Que Guarda, da comunidade dos Manjas, ou mesmo, comunidade da Fazenda do Brigadeiro, em Araponga, em Julho de 2002. Gravada na cozinha da casa, sob a atenção da esposa). É sindicalizado, membro do Conselho de Gestão do Parque e se orgulha de contar histórias rimadas em forma de repentes.

MANJAS – UM POUCO DE HISTÓRIA?

F: [Durante o Simpósio do Parque e entorno] Toquei no assunto d'um velho de cento e cinco anos, de meu irmão com setenta, isso foi no mês de Junho, com uns quatro dias que nós viemos apareceu um repórter. Conforme vem ditando o tempo, o pessoal vivia

assim, mais tranquilo, todo mundo plantando, cortando pau, fazendo barraco, casa de madeira, de pau-a-pique, o povo era tranquilo nessa parte. Foi até uma distância, depois entrou a Belgo Mineira aqui no Brigadeiro. Entrou e já começou a vir uns camaradas, deu muito serviço p'ro pessoal do entorno que ganhava bem dinheiro, inclusive eu mesmo trabalhei. Mas já foi fracassando alguma coisinha que o povo da comunidade usava. Eles usavam muita plantinha miúda, gostavam de plantar as coisinhas, é inhame, é uma coisa, é outra, é cana p'ra'quele cafezinho. Depois foi abandonando. Na mata mesmo, a carvoeira foi bloqueando, foi bloqueando. Quando foi bem no final, as águas até diminuíram um pouco. Aí apareceu o capitão Alfenas (da Polícia Florestal) e embargou o resto. Embargou e a companhia foi embora. Ficou só o Adilson, filho do Rupér, dominando aí, plantou umas moitinhas de café, plantando tomate, cenoura, morango e foi indo, foi indo, depois ele teve um esbarrozinho. Eu acho que o capitão deu um toque em um, um toque em outro... não sei se era p'ra ele não ficar lá, na época, se eu não me engano. Aí saiu, largou, deixou, aí a mata vem vindo, vem vindo junto, igualando, igualando...

W.: Então o Adílson ficava lá encima na fazenda?

F: Na fazenda. Assim que a companhia saiu o Adilson permaneceu uns tempos lá. Aí falaram: agora é Parque, ia ser Parque mesmo, aí pararam. Pararam, as águas melhoraram um pouco. Isso ficou vantagenzinha p'ra população, porque com as águas diminuir já foi fracassando. Fracassou uma parte que foi o direito de fazer casa, de tirar madeira. Porque com o movimento do Parque, não pode cortar madeira, então o IEF esbarrou o povo. Alguns relatam umas partes, que encontra muita coisa na casa dos outros. Eu tenho acompanhado muitas reuniões e digo: _ não tanta coisa assim! Alguma coisa para uso seria boa para nós. A segunda proposta que eles falam: depois do Parque implantado vai melhorar mais p'ra nós. Então várias pessoas, quantidade de gente,

concorda com essa parte. Até explicaram que na área da saúde... prometeram sair algum Posto, vai melhorar também p'ro pessoal do entorno. Perguntam: serão quantas pessoas? Alguns ficam por dentro, algumas não querem concordar, querem ter a liberdade de cortar a reveria. Mas a maioria já concordou, cortar uma madeira, um pau para apodrecer, para não aproveitar, não vale a pena. Eu tenho mostrado muito a quantidade, nesses três anos, como o caso do tambor. Porque no princípio, eu fui meio contra esse negócio, bastante também.

W.: Tambor?

F: É tambor, que é cabo de enxada, que nós fazemos p'ra cabo de enxada. Que no princípio fui bastante contra o Parque quando eles começaram a falar. Veio gente aqui e falou comigo, que às vezes ficava meio nervoso, não, Seu Zé, falavam explicando: o negócio é esse e esse. Depois inclusive veio um aqui, eu não lembro bem o nome dele, da Florestal, ele olhou ali, mostrei ele aqui no quintal, o tal do tambor para cabo da enxada. Cortei o cabo de enxada e veio três brotos que vem subindo. E mais outras arvorezinhas que plantei, uma porção de árvore de cedro, de cedro mesmo, aquele lá eu plantei [mostrando]. Então eles vendo aquilo, eles colocaram: Sr Zé, o Sr. serve para um plano desses, pois nós queremos é isso, nós não queremos que acabem com as coisas. Cortar uma coisa que não precisa. Isso já não é comigo, p'ra perder, eu quero é aproveitar. Não são todas coisas que dá para aproveitar, mas isso é uma que a gente aproveita. Já foi gostando de mim e me fez até um dirigente do Parque. E a população, eu fiquei como representante do entorno e fui colocando na cabeça deles durante as reuniões, os planos que saem lá eu tenho todos aqui. Fiz reunião com a turma da comunidade dos Carapina, fiz muita reunião. E quando aparece a expressão de um fogo, eu estou indo lá. Relativo a isso, nesses poucos dias, toquei esse assunto com João Carlos e o Miguel [técnicos do IEF], que eu estou perdendo um bocado de tempo,

porque eu precisava ter, um aparelho [talvez um binóculo], que p'ra vigiar bem tem que ter um lugar que ajuda. Então, a população é bem de acordo, agora tem alguns, como dizer, que não sabem zelar nem por eles. Mas a maioria toda é de acordo com isso. Porque as nossas águas melhoraram, e essas queimadas que tiveram muitas, que queimou essas cabeceiras, depois disso, estragou bem a terra.

W.: Antes de vir a Belgo, vocês tinham muito movimento aí p'ra cima, se podia atravessar as Serras? Muita gente atravessava p'ra São José dos Pinheiros, para o Matipó? Para o Brigadeiro Trás da Serra e outras travessias, como eram esses caminhos?

F: Essa travessia era assim, um atalho, como nós falamos, atalho, porque tem parente da gente que mora lá na virada, mora cá na virada. Fiquei até de colocar isso: _ trilho de comunicação. Desde pequenininho, nos tempos de meu pai, quando comecei a me entender por gente, com esses sessenta e um anos que eu já estou neles, eu virava p'ra Carangola, Pedra Bonita, Larica. Parente que vinha na casa do outro, vinha, porque as condições de vir por fora são mais difíceis, você tem que dar a volta lá por Fervedouro.

W.: Pára num lugar e faz baldeação.

F: Anteontem foram doze. Tem uns que não tem jeito de sair, então ir a pé é rápido. Eles vão e voltam num dia ou, voltam no outro dia. Ficou sempre um trilho de comunicação. E isso, desde o dia em que me lembro, e também meu pai mesmo contava, desde ele menino. Que essa trilha é a trilha, até tratamento alguns saiam daqui e fazia tratamento em Carangola, virava por aqui de cavalo até a serraria do Chico Melo, lá pegava a condução e ia p'ra Carangola, tratava e vinha embora. Ajudava muito isso aqui, tanto faz de lá p'ra cá ajuda, como daqui p'ra lá também ajuda. É uma coisa bem antiga, de muitos anos. Só da minha recordação, não faz sessenta e um anos porque eu não lembrava, mas uns cinquenta e sete, cinquenta e oito eu tenho recordação.

W.: E desse tempo que você consegue recordar até a chegada da Belgo, como ficou? Porque a Belgo trouxe as estradas mais largas, não é? Como é que o povo vivia nesse período, antes da Belgo chegar?

F: É, antes da Belgo o que só passava era carro de boi, essas coisas. A Belgo que abriu com trator. Antes da Belgo a gente vivia como num sufoco, é onde que sempre eu digo, tinha facilidade de tanta planta, mas se adoecesse uma pessoa, ela saía de tábuas de padiola até Estêvão Araujo, porque não tinha como você por de carro. Quando a Belgo entrou já ajudou, qualquer coisa que o pessoal sentia, já ia um carro ali e pegava o sujeito e levava onde tinha que se tratar, mas antes era muito diferente, qualquer coisa que existisse o sujeito se tratava, isto é, se adoecesse, tratava era com medicamento do mato. Ainda hoje eu estava contando esse assunto aqui. Existem certos medicamentos, porque de um ano p'ra cá eu fiquei meio perrengue, para uns casos sara muito mais rápido do que na farmácia. Esses negócios de dor de barriga, de desando. De ontem para cá começou comigo, e falei, não vou gastar para lá, vou fazer meu chazinho, porque o chá de casa a gente toma ele apuradinho com a natureza, e no tempo antigo, de primeiro, era este. Mas como mudou? Em tudo quanto há mudou? As gerações mudaram um pouco, as enfermidades já se modificaram? Então, muita coisa hoje tem que ser no posto de saúde, tem que ir no médico mesmo, tomar medicamento. De primeiro, o pessoal era menos, a população, hoje cresceu muito.

W.: Aumentou?

F: Não cresceu muito porque saiu mais um pouco assim de questão. Porque quanto mais gente tem, mais há clima para a existência. A gente estar no meio de um povaréu, a gente sente sufocado de calor. Se tem mais pouco a gente está mais fresco. Assim ficou com a turma da população que cresceu...

W.: Mas antigamente o pessoal não tinha mais meninos, hoje o casal tem menos crianças, como é que cresceu a população?

F: Mas cresceu, eu acho que deve ter crescido uns oitenta por cento aqui no córrego do Brigadeiro, córrego dos Manjas. Uma dica, eu vou dar uma dica de como cresceu muito: aqui aonde eu moro tinha o Rodolfo Estevão Manja, e mais encima na fazenda tinha um tal do Zé do Carmo. Então, eram duas casas aqui, uma na fazenda e outra aqui. Mais abaixo, uma do Virgílio Manja, outra do tal Capitão e do Joaquim de Souza Manja. Do Rodolfo era só uma casa: hoje, o lugar que o Rodolfo deixou, me parece que já tem umas doze ou mais.

W.: Tudo parente?

F: Tudo parente. Os filhos casaram, dos filhos casados, os netos casaram. Fizeram seu barraquinho, aonde digo que cresceu. Que é como diz o caso: um prato p'ra dois, hoje é um prato p'ra dez. E o recurso é pouco. Parece que hoje tem mais mordomia, de primeiro parece que tinha mais economia. Tinha mais economia porque tudo era mais dificultoso, hoje as indústrias, não tendo saído mais indústrias, ficou tendo mais necessidades. De primeiro era menos. A indústria, o sujeito parece que era mais simples, não tinha indústria. Escola, conforme nós sabemos, de primeiro, a escola que eu tive foi de noite, noturno, aqui na fazenda do Brigadeiro, eu fiquei só oito noites, eu tenho só o primário, mal e mal, não existia escola em lugar nenhum. Hoje não, hoje um montueirão de gente já tem, do nosso lugar mesmo tem família com cinco meninos na escola, já tem professor perto e de primeiro, nem em Estêvão Araújo não tinha. Aonde que a maioria vem vindo, a gente fica até muito satisfeito com essa distância. E de repente, com a idade a gente fica pensando, lembrando a conversa que meu pai falava: "diz que no fim do mundo não ia existir canto mais, em lugar nenhum desse mundo de deus, tudo ia ser igual uma cidade". Tem cidade em quase todo interior, estão quase

fechando. Ficou aquele ditado de mil passa mas de dois não intera, mas graças a Deus dois mil passou. Desse ditado, do dois mil, uma coisa e outra eu falava com o povo: “pode deixar, dois mil passa”. Porque, não sei se vi ou se sonhei, mas parece que eu vi. De falarem de um passa, mas dois não intera. Na verdade, um século é cem anos, e é isso: o homem pediu Deus mais vida, pra viver mais de cem anos, aí ele disse assim: “De um século passa mas dois não intera. Mas somos nós”. Aí Deus disse: “De um século passará, mas dois não intera”. Você passa cem anos, conforme esse vizinho meu que teve cento e quinze, mas dois séculos não inteirou. Então, ficou na distância, porque hoje tem dificuldade, mas a facilidade é muito boa. Inclusive, conforme a esperança, eu tenho esperança, se o Parque estiver implantado, segundo eu tenho visto na reunião as propostas, seria uma boa coisa p’ra esses mais novos quererem, porque vai se criar muita coisa, vão arranjar emprego, vão ter leitura, modificação dessa conjuntura com alguma indústria, um trem qualquer, porque não vai ter jeito de se colocar todos sendo lavrador. Não vai ter lugar para trabalhar não, vai ser difícil, porque para se manter do milho, feijão, arroz e fumo, não vai ter lugar para a população conseguir isso tudo. Tem que ter um outro rumo.

W.: Mas a gente olhando assim, não tem muita terra?

F: Tem muita terra. Tem muita terra, mas é o tipo do caso. Tem muita terra mas é o tipo do capado gordo. O leitão junto com o capado gordo, o capado gordo não deixa o leitão comer, o leitão vai comer, o capado gordo empurra e não deixa comer. Então ficam os fazendeiros grandes. Eles querem criar gado, tratando de ganhar dinheiro. Quando se diz para fazer uma plantação de milho, dizem a roça não dá lucro, porque vem esses empresários e bota eles de prato cheio. Então o pequeno vai ficar só com aquela moitinha mesmo. Se tiver um serviço para ganhar um pouquinho, dá para manter enrolando a vida. E na distância, por exemplo, igual chegou o terreno do parque. Tem

um manejo, como eles falaram, tem vez que pode queimar, fazer um queimadinho mas com manejo, e conforme o lugar não pode por fogo. Ficou aquele negócio, conforme o lugar pode fazer, mas tem que fazer assim assim, porque sem plantar não pode ficar. Mas de qualquer maneira, essa distância esbarra, porque a gente pensa em fazer e fica com medo. Tem muita gente que tem medo de ir lá até perto da Florestal e falar: E eu como vou fazer? Isso eu fico com medo, igual eu falei naquele dia lá [no simpósio]: o sujeito fica numa situação de pensar e depois passa a ser até malandro. Se ele não tem um modo de viver, o que ele vai estudar? Vai caçar um jeito de ser malandro. Vai para cidade grande, chega lá vai encontrar maconha, uma coisa e outra. Chego lá dentro de São Paulo, venho com minha família, emprego hoje, amanhã desemprego, com seis filhos que eu quero manter. O sujeito precisa ser muito firme: "Ah, não tem aonde arrumar, não tem um bico para mim trabalhar e ganhar um trocadinho". O sujeito maltrata muito a cabeça. Passa as vezes o pai, o filho vai no mau caminho, igual tem muitos, eu mesmo tenho sobrinho em Campinas que partiu nisso. Aturou pouco, aturou pouco, porque acabaram matando ele. Porque ele era aqui do interior, saiu e foi para Campinas com o pai. Então, isso aí é que cai! Se for um pai e ele não arranjar um modo, uma condição de dar um modo de serviço para a família e para os companheiros que trabalham com ele, que as vezes o pai tem três filhos, mas ele desempregou... Mas se consegue um serviço ali, empregou como falei, ele ajuda os filhos. Os filhos depois daquilo, saem crescendo, crescendo até que aparece um outro serviço que eles se encaixam. Aí seria o que eu acho que o Parque seria uma coisa boa para isso.

W.: O pessoal do sindicato está fazendo um movimento, que estão chamando da Escola Família Agrícola. Você está sabendo disso? Parece que estão pensando alguma coisa p'ra juventude.

F: Já ouvi falar isso. Mas eu mesmo não sei do que se trata. É, ouvi eles falarem, eles falaram isso de Escola, esse assunto, mas eu não tive assim contato bem disso.

W.: Ouvi você falando: Rodolfo Manja, Geraldo Manja, quer dizer, o Manja então é um sobrenome de sua família? O que ocorreu que o córrego dos Manja ficou por conta da família?

F: Por conta da família Manja, por causa da família Manja, córrego da família Manja, que era Manoel João dos Santos Manja, aí veio Rodolfo Estevão Manja, Joaquim de Souza Manja, Geraldo Fulano de Tal Manja, ficou sendo esse território que é isso tudo. É uma família Manja mesmo. Hoje modificou, casou um, saiu outro. Estando aqui já é Manja, até o sujeito sentado aqui é Manja (risos).

W.: (risos) Está certo. E como é que os mais velhos vieram esbarrar nesse canto aqui? Tem essa notícia do Manoel dos Santos Manja?

F: O Manoel dos Santos quando ele veio para aqui ele veio de Santos, diz o meu pai, veio de Santos. Eu não sei se Santos de São Paulo, do sul. Veio para cá meio perdido, não sei como ele arrumou. Casou com a tal de Maria Benta. Essa Maria Benta já era daqui do lugar. E no ficar ele foi rendendo a família. Igual foi a do Caetano, a família do Caetano tem Manja, Raulino Caetano de Andrade, mas a mulher dele que era Manja, Donata de Souza Manja. O Raulino Caetano, ele é de Pernambuco. Na época que ele veio para cá já veio novo, segundo eles contam, foi até roubado: estavam apanhando café muito longe, e tinha uma mulher apanhando café com o pequenininho, trouxe. É onde que ficou esse menino, foi ficando, é onde que eu digo que a população cresceu demais. Sai alguns, mas quando saem dois, aqueles outros já rendem, casam, já cresce mais uma família. Mas há muitos anos, no meu nascimento era bem dificultoso, bem mesmo, a bola rolava, era pior que esses jogos da copa do Brasil. Chutava p'ra todo lado mas gol era difícil de sair. Era uma luta mesmo. Agora pode dizer que os nossos

córregos Manja, com o povo, acabaram ganhando essa copa. Eu digo, até meus filhos hoje tem essa facilidade que eu não tive. Eu sempre espero, que Deus tem que ajudar, que dê uma facilidade para os meus filhos e netos. Porque mais dificuldade que tivemos do interior, não é mole. Temos mais recursos, mais facilidade, mas quando se quer por uma coisa nova, é muito difícil. Quando chega uma facilidade para nós aqui ela já passou há mais de três ou quatro anos.

W.: Deixa eu voltar um pouco nessa história dos Puri. Quando chegou o pessoal certamente encontrou aí os Puri. Como é um pouco essa história?

F: Essa história, só sei um pouquinho dela, mas meu pai é que contava, no córrego aqui morou um tal Chico Luís Puri, e em Malacacheta é que era o lugar que tinha os Puri. Quando a companhia Belgo entrou já não tinha mais não. Diz o meu pai que esses Puri saiu daí, um bocado saiu, foi p'ra Mato Grosso. Um bocado casou, que ainda tem uma naçãozinha, casou uma mulher que eu falo que viveu mais de cento e cinco anos, Percília que era uma dos Puri casou com a família Luís e acabou ficando aí e tem até a família dele. Inclusive, aqui perto, que mora na beira do caminho tem um, ele é bugraiado. E um bocado, disse me pai, foi para Mato Grosso. Depois que eu me entendia assim por gente, nem peguei e nem vi. Porque da minha data para trás acho que nunca saiu e já estava aí o Chico Luís, o Zé do Carmo. Dos Puri, ficou só essa parte.

W.: Mas aqui em Araponga tem gente que diz que é parente deles ainda?

F: Tem, tem bem parentesco. Eu não estou dizendo que aqui tem esse Adão Luiz da Silva que era parente dos Puri? Tem o... aqueles meninos do... uns que moram lá embaixo perto da venda do Airton. Tem os filhos do Pedro Luís que são um bocado dessa nação. Tem os Carapina, os tais de Carapina também tem. Só assim, vem cruzando. Mas ainda é nação dos Puri mesmo, ainda é dos bugres mesmo. Até pelo

cabelo dá para conhecer. Que o Puri é moreno e lavadinho, espigadinho. Então tem parentesco dos Puri, ainda tem, existe nação deles, raça deles.

W.: Mas o povo não gosta muito de falar disso não?

F: Não eles não incomodam não. Até que não é muito falado, porque cruzou muito. Então como nação, parece que foi caindo, caindo, caindo, mas de vez em quando ainda toca, fulano de tal vem da família do bugre, ainda é do bugre, ainda se fala.

W.: E quem é, desse pessoal que tem esse parentesco, que fala com mais animação?

F: Aqui, unicamente que falava, quase que dava o nome, é essa mulher que eu falei que morreu, que era casada com Pedro Luis. Ela durou cento e quinze anos. Essa tinha bem a conversa.

W.: Ela morreu há uns cinco anos?

F: É mais ou menos. Mas essas meninas novinhas não falam que tem cheiro de índio não. A conversa é fina, ela tem conversa fina. E elas estão sempre prendendo o cabelo bem perto do rosto, mas eu vejo uma aparenciazinha, porque eu conheço índio, já vi o índio, não aqui, mas p'ra fora já vi a aparência do índio. Então, até a aparência a gente já conhece a pele fina. Os nossos índios têm a cabecinha fina. Mas que tenha bem representado, de conversa mesmo, quase não existe, foi só essa mulher. Teve uma irmã dela que foi p'ra Sericita, onde também tem dessa família.

W.: O Neném Lupim disse p'ra eu conversar com teu irmão, o Bastião.

F: Tem o Bastião. O Bastião, meu irmão, mora aqui em cima. O Bastião tem setenta e poucos anos. Eu vou te dar uma dica: Ele deve pegar bastante mais distância e... mas vou dizer, não quero nem que diga não, ele é sistemático, Bastião é sistemático. Se você chegar falando que precisa dele ele, é sistemático mesmo. Bom, é uma pessoa, meu irmão mais velho, mas ele é muito sistemático. Ele é um antigo, as pessoas antigas são

todas sistemáticas. Então você tem que saber entrar com a informação, que pode achar que está caçando alguma coisa mais difícil, ele nem soltar e nem dizer alguma coisa. Tem que chegar num acordo, como dizer, numa palha pra depois falar do fumo. Se chegar falando do fumo, de uma vez, ele acha que está querendo tontear. Como eu estava falando, falar da palha p'ra depois falar do fumo. Pode dizer que ele é bem mais, eu com sessenta e ele com setenta e cinco, setenta e seis, mais velho uns dezesseis anos. Porque é bastante difícil buscar um troço lá de cinquenta anos. E tem o Geraldo, meu irmão também. Geraldo mora lá onde o trator está fazendo aterro. Ele está até p'ra Araponga. O Bastião mora na primeira casinha.

W.: O que fico pensando é que ia ser importante se eu conseguisse entender um pouco como é que o seu pai e sua mãe te explicaram um jeito de viver. E como é que o senhor, a senhora, pegaram esse jeito, que foi explicado, e passaram p'ra diante, p'ros seus filhos. E vai passando p'ros netos. Como é que as pessoas aqui dos Manja educam os meninos que vem vindo?

F: Isso é uma data que vem do meu pai e de como fomos criados, meu pai tinha um ritmo assim, apesar das dificuldades, ele tinha muita vontade que os filhos todos aprendessem a ler, mas era muito difícil, para isso, eu mesmo não pude ir a essa escola comum, que quando que eu estava maior ele quis mandar, com o doutor Salgado, em Juiz de Fora, ele quis mandar um filho estudar, ele quis mandar eu, mas outro irmão meu queria ir também. Nós dois não podia. Mas como existia muito pouco, ele caprichava e falava: "Oh, meus filhos, precisa aprender assinar o nome, sujeito muito analfabeto é ruim". Quero ver se não deixo vocês muito analfabeto, de pai e mãe não. De pai e mãe não, quero ver se vocês não ficam analfabetos, vocês podem ficar sem leitura, mas de pai e mãe não. Vocês têm que aprender a tratar os outros, quando vocês tratar com os outros é preciso cumprir; respeitar sempre o direito dos outros, p'ros seus

direitos serem respeitados; não encrenca com ninguém; conforme a hora você prefira o outro falar que você é bobo que enfrentar uma coisa de doido, você pode tomar o nome de bobo, correu, mas você não enfrentou uma coisa de doido. E a coisa pior da vida é dificuldade, aplicar uma violência e parar na mão da polícia, ser judiado. Então o sujeito evita. Agora, só se for a última coisa, p'ra você salvar sua vida, você arrisca. Você sempre cuidar de muita coisa do paiol do chão, cuida do paiol do chão. Porque será um tempo, graças a Deus, meu pai dizia: "Meus filhos, cuida do paiol de chão, porque tem um ditado, que será uma época que não vai produzir nada". Se não tiver um caroçinho de milho p'ra mostrar p'ro filho dele, tem no paiol um caroço de milho, um caroço de feijão. E não vai produzir. Vai haver muito Parque e pouco rastro ou vai haver muito rastro e pouco Parque. Quer dizer, muita nação e pouco dinheiro. Que seja do paiol do chão, se você vai cuidar, vai consumir as suas plantinhas. Porque você tem lá as suas plantinhas: é inhame, é batata, é mandioca, é cana, tudo quanto é que é, você passa a sua vida ali, se você usar, passar fome, porque ele sempre falava: "Deus, meus filhos, tem um ditado, de fome não morrerás", e ficava lá. É só não cruzar os braços e cuida do seu lado, que ele ajuda. Assim foi deixando, nós todos esforçando, de toda família ninguém é insistido muito perto. Ele sempre falava p'ra nós: a oferta quando ela fica muito boa ela não presta lá no fundo. Diz ele que as vezes o sujeito tem incrensa com um, sobra p'ra aquele que não tem nada com aquilo. Ele sempre explicava p'ra nós evitar muito de estar andando a noite, quando deu noite a gente vem embora: "Oh, meu filho, há muito, muito gosto por trás do desgosto, o prazer ele traz desespero". Ele falava assim: "Quem quer ficar pobre também passe a ter como pobre", ele vinha trazendo essa experiência". Ele disse: "Oh, a minha leitura, eu não tenho nenhuma", que ele não tinha, nem assinar o nome, "mas eu deixo vocês cada um com o seu modo de assinar", e deixou mesmo. Nós, todos nós, sete assina o nome, não teve jeito de

aprender mais, aplicava até com as pessoas que as vezes tinha uma leiturazinha mais de longe, conforme o João Cândido Batista, que é de Juiz de Fora, mandou ensinar e ainda pagava um pouquinho. Não deu p'ra formar filho, naquela época quase ninguém tinha filho formado no interior, porque era difícil. Mas sempre ditava p'ra nós, segurar em tudo quanto há na vida, se em dívida, um tratar com o outro e com o mundo todo. Dizia que a maior riqueza da pessoa é a amizade com todo mundo, o sujeito que tem amizade em todo lugar não passa fome. Um sujeito, as vezes, pode ter um rio de dinheiro, mas se não tem amizade não anda nem no meio do mundo. Se tem uma amizade, anda o mundo inteiro. Sempre ser unido p'ra gente ser recebido. Veio nos criando e assim a gente vem, com os filhos da gente, fazendo o mesmo. Algum já sai de carreirinha, porque a carreira hoje já está... será possível, só eu no meio dos outros? No meio de dez é só eu? Então, já vai querer ter uma partezinha, poucos netos dele não são todos iguais aos filhos, só alguns netos. De primeiro o pai não aceitava a gente sair daqui, ir lá p'ra Viçosa, p'ra outro lugar, de qualquer maneira era dificultoso sair e chegar fora de hora em casa. Quando a gente trabalhava, se for trabalhar p'ro senhor e de tarde tivesse que pegar o dinheiro tinha que ir entregar o dinheiro. Eu tenho meus filhos com trinta anos, trinta e poucos anos, se for trabalhar chegam em casa e me entregam o dinheiro. Eu não vou ficar com ele, mas se eu precisar eu fico, se eu não precisar eu digo: não, pode gastar com alguma coisinha. Se temos essa inclinação, não vai falar p'ra mim que recebeu do trabalho? O respeito era demais. Com pai o filho não tinha meias conversas: "Meu filho hoje você não vai lá embaixo passear". Nós íamos, usava o tal bodoque (pau lavrado com barbante, que é dos bugres), a gente ia p'ro mato fazer que ia catar pedrinha, fazia pelota de barro e punha no sol p'ra secar, fazia essas pedrinhas, pedras brilhantes, como se fala, e nós ia p'ro mato assim com bodoque, ia no pé de pinhão, na fazenda de pé de pinhão com bodoque, mas não ia passear, ele pedia p'ra não ir. Eu tenho filhos, até hoje

os meus filhos me perguntam se devem ir lá embaixo, eu digo, não vai na festa não, fica tranquilo. Pode ter uma diferençazinha, mas não falam, não ficam de cara fechada. Às vezes, até um outro perto lá vai, já foi criado a família dessa nação mais nova, do jeito que gente foi criado, mas existe muitos ainda. Aqui embaixo tem uma família aqui até sobrinho dessa mulher está com dinheiro. Na casa são seis pessoas, os dois velhos casados com quatro filhos. Ele tinha cinco filhos, casou uma filha dele. Os quatro estão lá, eu acho que o mais novo deve estar com trinta e cinco anos, o caçula. E lá é assim, oh: é dentro de casa o negócio. Se for em algum lugar e o pai não for ou a mãe não for, tem que acompanhar. Hoje a situação ficou difícil, quando alguém vai pedir para a mãe acompanhar? Tem uma situação boa, afinal todos trabalham, tocam lavoura de café, tem muito dinheiro, e tem perdido dinheiro, é como digo, alguma coisa tem que sair fora da carreira, nós viemos acompanhando essa carreira, se ele está no ritmo, mais ou menos, hoje ele estava milionário. Ele colhe café, tem oitocentas arrobas de café. Há tempos achou a sessenta reais a arroba, queria a sessenta e cinco. Agora o café está sem preço até hoje, cederam o café para nós. Aí é onde eu digo, que a gente tem sido analfabeto mas não pode ser demais não. Ter sistema demais não. O sistema deles, para mim é demais. Se eu achei a sessenta eu vendo, empresto dinheiro a um real, que seja. Onde eu digo, sistema muito antigo que veio, hoje dá prejuízo para comunidade, hoje dá prejuízo. Tem que ter alguns dos antigos para ajudar, porque senão a violência já está ruim por causa disso. Muitas pessoas falam que está violência demais, mas se for seguir o que era da antiguidade, dá prejuízo. Precisa que a gente dê um espaço. Para passar aquela data para outra, como o século passou para outro que começou de novo. Mas mesmo assim seguir com alguma compreensão, ajudar para ver se Deus ajuda e nós vai todo mundo até o final dele, não digo até o final do mundo, mas até o final desse, com prazer. Que seja um igual eu, se eu durar mais uns quarenta anos, eu deixo minha

família sem prejuízo nenhum, eu fiz isso, fiz aquilo, sem eu ver minha família. Eu vivendo mais quarenta acho que está bom. Com mais quarenta não chego na distância do meu vizinho não. É, as vezes já posso fazer mais um pedido. Mas é isso aí. Só se o Bastião der uma dica assim mais detalhada. Porque é onde eu digo, buscar e guardar inteiro bem explicadinho, o sujeito tem que ser bem... Porque as coisas são assim, ele não é de acompanhar nada não, eu, da família aí, estou ajudando a pesquisar, estou escutando uma coisa, e ele não... ele projeta contra. Mas ele tem alguma informação bem das datas dele, alguma coisa tem hora que ele solta. Mas eu digo, entrar assim sem... rasgar a palha, porque senão pica o fumo ele acha que vai soltar fumaça. Mas entra devagarinho com ele, depois vai falando. Geraldo também, mas o Geraldo é mais parcial. Geraldo já levou muitas vidas, é mas fácil mesmo.

W.: Na verdade, como eu vou ficar aí na fazenda mais uns dias, só no domingo eu combinei de sair. Eu quero descer e conversar um pouco com o Sebastião, com o Geraldo. Como é que você acha que eu devo chegar neles? Como é que eu devo me apresentar?

F: Com o Bastião você chega perto dele e já diga que esteve aqui. Ou, “quero participar junto com vocês” e vai tocando os assuntos. Como era no tempo que você nasceu e tudo era mato, tudo era isso, tudo era assim. Aí vai começar vir e você vai buscando. Mas se chegar e falar rapidamente, eu vim fazer uma pesquisa ele já pode desconfiar. Ele não entende essas coisas de pesquisa, mas se perguntar: Tem muitos anos que mora aqui, ou não? Eu fui nascido e criado aqui mesmo... aí começa. Agora Geraldo não, Geraldo é mais... Geraldo é quase a mesma coisa que eu. Agora vou fazer uma pergunta: qual a expectativa do senhor, o que vai ficar com nós, qual a melhoria p’ra nós? Alguma coisa que a gente se tem intenção de fazer, o pessoal do entorno, como ajudar eles?

W.: Oh, essa pergunta é a pergunta mais difícil mesmo. É onde que está o futuro? Seu pai já falava, vai que o tempo... o tempo não vai ser muito fácil... a coisa está aí, a cidade vai chegando e o capado gordo não querendo dividir a ração, isso está aí mesmo... Está aí mesmo, mas eu penso que é possível, dentro dessa realidade suas aqui das Serras, é pensar num prazo p'ra dez ou quinze anos...

F: É, mais longo.

W.: Eu acho que vai ter alguma coisa, alguma mudança, mas eu penso que depende muito do olhar seus para o futuro. É um pouco isso que eu estou querendo... imaginar um tempo longo. Quando eu estou falando dos Puri, eu estou falando não porque inventei isso, o povo é que vem falando... p'ra mim, os puris é que estão olhando p'ro futuro. Eu não sei o que é isso nos detalhes, isso é que eu queria ver, a história da tua vó, das pessoas. Eu vejo que esse trazer da história é só um carregar de uma coisa que tem um caminho. Se vejo que tem um caminho, já pulo lá na frente. Se vejo que o negócio está começando aqui e agora é mais difícil pensar lá na frente, mas se já tem um caminho... ah, então vou seguir nesse caminho. Esse modo de ser, essa educação, como o pessoal vem explicando para as gerações, os futuros dos meninos etc. Qual que é a hora de falar? Qual que é a hora de calar? Isso é sempre uma coisa que o povo tem muita sabedoria. Vocês estão vivendo nessa realidade aqui, nessa dureza toda, com essa coisa mudando e... antes não tinha Belgo e tinha as casas de pau-a-pique e vem a Belgo e trás um benefício, mas depois some tudo. Traz um buraco, como se aquele negócio nem tivesse existido.

F: Isso é onde eu fico meio confuso. A minha pergunta: "o que você acha do Parque?" Eu espero ser boa coisa, mas o que vem não se sabe. Eu mesmo tenho impressão que poderia ser uma coisa comunitária, o governo... nós que nos propomos...

Lado 2

... porque vou adoçar para depois amargar, é muito duro isso. Se vou adoçar para que depois amargar? Isso eu falei, eu como representante do povo, eu concordei com muita coisa, mas teve um desconforme: teve um pedido que o sujeito utilizasse uma folha de medicamento, uma casca de medicamento; não podia tirar uma taquara essas coisas, nós reclamamos daquilo, que será possível nós nascido e criado, e nós, que usamos aquilo, não poder usar uma casca de medicamento. Muito provimento de derrubar, não foi concordado, não derrubar, mas a lenha para cozinhar é necessário. Como ele diz que... como lei, a formiguinha é que acaba com a natureza, e eu disse: "Não, não é a formiguinha. O que acaba com a natureza é o formigão. Que a formiguinha enquanto corta um pauzinho para por na cabeça, o formigão já cortou vinte, trinta com moto serra. O formigão tem equipamento, tem tudo. Então... como a Belgo fez. Ela tinha todo equipamento. Se fosse a formiguinha mesmo ela estava do mesmo jeito que era: a mata quando era mata virgem. É onde eu falei: "Não, é ao contrário, não é a formiguinha que estraga, é o formigão, que ele tem potência. A formiguinha, ela não tem potência, ela só corta o galhinho que carrega na cabeça. O medicamento, nós precisamos dele. Podemos dizer, nós podemos dizer que somos os puris mesmo. Até eu tenho essa precedência dos puris, porque uso muito as folhas de medicamento, conheço elas no mato. Chega num ponto, por exemplo, as vezes arma a rede, depois que armar, como diz o velho ditado do meu pai: "Pega o gato e põe no saco, depois de pôr, cacete nele!". Às vezes tive medo, isso eu falei na reunião com os filhos dos Carapina, pode que aconteça de as vezes eles laçar nós e depois que laçar, a população sumir. Aí vai o fecho, alguma coisa. Hoje em dia a população mudou e ficaram todos desgostosos. Sujeito, conforme o jeito, se arrisca, se junta. Então eu falei: "Mas isso aí foi falado, foi p'ra isso, o pessoal do entorno ajudar a participar". Tem uma parte de uma coisa que eles não fizeram, eu quero até encontrar com o João Carlos, eu quero cobrar dele, que não é só lendo esse

assunto, sem se encontrar mais com o pessoal do entorno, trocar idéia mais com eles, dar idéia, tomar idéia. E tem se encontrado muito pouco! É eu que fico assim encontrando, topando aqui e concordando com um. Isso aí é que aonde que eu fiquei assim mais... e falei com o João Carlos: eu preciso de ter um modo, é preciso encontrar uma maneira de me pagar um salariozinho, que eu tenho perdido muito tempo. Até o fogo que aparece lá; o sujeito quer cortar o pau, eles vem aqui me chamar, eu perco um dia p'ra ir lá. É preciso explicar eles, orientar eles também, vai lá e tira licença. Eu perco o dia. Saio daqui, fico igual o dia trinta de Abril, nós tivemos em Pedra Bonita, na reunião do Conselho. Então eu precisaria, igual eu falei com o João Carlos, única coisa, no caso, como minha experiência é pouca, não sei como se toca a coisa. Mas, precisava mesmo, já quando começou a criar o Parque, vai ter que colocar uma pessoa com salário p'ra ser um guarda-parque, p'ra ele ajudar. Porque diminuiu setenta por cento, porque o povo acha ainda que sou guarda do Parque. Às vezes tem vontade de por fogo: "Ah, não vou por não, porque o Zé Ramos de lá vê". Igual a poucos dias, nos Carapina, eles colocaram foguinho lá, daí quando passa uma hora e pouco eu cheguei lá. Vi fumaça daqui, cheguei lá... uns três companheiros apagando o fogo, mas se não apaga o fogo... ah tinha queimado a Serra na área do Parque. Já ficaram com medo. O cara que fez, um rapazinho, mandei só dar uma chegada, que ele não é muito bom de cabeça, mas salvou. Agora o outro está vendo que nós somos poucos, se não tiver um que ficar por dentro, ele não pára.

W.: Tem que garantir umas diárias. Toda vez que dedicar o tempo p'ra isso tem uma diária...

F: É uma diária. Eu disse p'ro Miguel mais um outro, eles falaram que vão arranjar p'ra mim. "Oh, gente eu vou escapolar disso", eu falei com aquele João Maurício, estou fora disso. Com vinte dias que eu falei com a turma que eu não era mais nada daquilo, o

troço começou tudo a atravessar. O Maurício chegou: “Não Zé Ramos, pelo amor de Deus, fala que você é guarda do Parque”. Quando eu falei, outra vez que eu era o guarda do Parque... modificou. Quando foi agora, está fazendo uns vinte dias, eu falei com eles mais ou menos: “Oh, já está com uns oito meses que falei com você e o troço não mudou, eu vou sair desse troço”. Tem hora que eu estou em casa chega um ali, de longe, me chamando, dou uma informação, eu estou perdendo o meu tempo... Vem gente de Ubá, conforme veio aqui uma pessoa de Ubá. Vem gente de Ubá, pois dizem que sou guarda-Parque. No ter voz que sou guarda-parque, perguntam se eu sou o guarda do Parque, vem caçar os passarinhos, p’ra perguntar sobre Trinca-Ferro. Bobice, queriam me pegar de todo jeito: “Ô Zé Ramos posso pegar os Trinca-Ferro na fazenda. Não dou ordem não. Na sua propriedade pode. Não, na minha eu cuido”. Agora na fazenda se você quiser pegar lá: “Ah, mas foi tal quem me mandou, conheço fulano, conheço ciclano, conheço João Carlos... Bom, se vocês conhecem, falem com ele, vão lá e pegam os passarinhos. Ele mexeu de todo jeito. Ele veio foi pra ver se pegava no pé, mas não achou jeito de chegar lá. Se eu não der ordem p’ra um, não dou p’ra ninguém, ordem p’ra ninguém. Se é lei, é lei, se é lei p’ra A é p’ra B. Mas eles ficam aí. Então eu precisava de ter uma diária p’ra ajudar que aí eu tinha condições de soltar mais um cadiquinho, se saio correndo, correndo, mas vejo que estou correndo demais é preciso descansar um bocado. Não tem pessoal para ajudar. Mas ficam me dizendo: pode deixar, vamos conseguir apoio. É você mesmo, mas não adianta correr por sua conta própria. Faço os pratos de boia mas eu mesmo não como. Conforme o tempo tem falado comigo: o sujeito tem que namorar a moça mas tem que saber o nome dela. Estou namorando a moça, mas não sabe o nome dela. Ele tem que namorar a moça mas saber. Estão namorando o Parque mas não estão olhando. Se o senhor estava lá em Viçosa, não

vê ninguém cortar um pau aqui, só quem está perto vê, e aí, vou lá falar com ele. A não ser que esse incremento bloqueie.

W.: Diminuiu mesmo as reuniões, os encontros... depois do simpósio pouca coisa se fez, não é?

F: Muito pouco. Desembolou, aonde que eu digo, vocês estão acelerando pouco, vocês estão com a perna amarrada, vocês tem que abrir passo em tudo, porque se não a população vai indo e cansa de esperar. A população está aflita p'ra ver o prosseguimento, mas não estão vendo nada. Nesse ano teve o simpósio, e fez as marcas: 2001, 2002 e no fim não tem nada nada.

W.: Está tudo atrasado. Mas vou te contar um segredo. Acho que esse atraso pode ser bom, porque dá um bocado mais de tempo p'ro povo ir se ajeitando. Porque se o negócio fosse naquela carreira que a gente impôs lá, 2001, 2002, 2003, podia ser o negócio de "por os gatos dentro do saco". Eu tenho medo disso.

F: É, eu também penso isso, mas tem hora que eu penso também que eles estão abafando pra descuidar. Para a população descuidar. É complicado, isso é muito profundo.

W.: É uma queda de braço, um jogo de forças.

F: Tem muitos lados...

W.: Eu vou voltar na história dos puris, tá? Eu vou ficar, eu vou ficar martelando esse negócio, p'ra mim essa identidade, essa nação, vou usar o termo que você falou, essa nação desse povo Puri, se o povo começa a falar um pouco mais disso, eu desconfio. Em primeiro lugar eu desconfio porque sempre foi muito difícil... Era guerra contra, era... Era morticínio, era proibido de falar...

F: Não tinha direito.

W.: Nem como gente. Então, isso aí tem muito silêncio. Então, nesse caminho, na hora que essa nação volta a falar disso: “Ah, então vamos ver o que é, vamos ver as misturas”. Não é falar de um lugar pureza não, é a mistura que teve mesmo, como é que foi uma coisa e outra? Isso pode dar força na história do entorno do Parque. É um pensamento, não é uma certeza. Porque nessa história, sempre o povo mais simples... como é que é o capado gordo e o...

F: não deixa o leitãozinho comer... ele é tirado.

W.: Os bugres antigos, os Puri, que era... os que estavam por aqui, muito capado gordo já chegou espanando eles...

F: Mas é. É aonde eles estão espalhados.

W.: Então, se criou um jeito de falar da vida, de entender. E se agora, por conta do Parque: “Ah, então vamos mexer com esse negócio de novo”, que é o que eu estou fazendo. Estou procurando o que ouvi vocês falando. Será que isso pode ser uma coisa importante p’ra gente poder dizer assim: “Olha, esse pessoal já sofreu muito, cem anos, duzentos anos, agora é a hora de virar esse negócio?”

F: De dar uma revirada.

W.: Então, e agora? Ao mesmo tempo: eles falaram de novo o que são, mas a gente sabe que vive numa sociedade que fecha.

F: Fecha.

W.: Ah, falou o que é? Vem e põe na sacola de novo. Esse é o balanço que estou com essa história.

F: É porque há anos o bugre não era reconhecido, ele só era tocado, tirado. Como no caso da raça negra. O negro não era gente. Hoje eles estão tendo um direito. O índio

hoje já está tendo direito, tenho visto até pela televisão. A gente ficava naquela dúvida de dizer assim: a sela do índio ele não tem, não tem direito. A lei hoje está dando direito p'ros índios terem direito, quero dizer, pode buscar alguma coisa, deixar o passado e pegar nisso que está chegando. Dar uma volta p'ra população não sofrer aqui o que sofreu, não ser tirado, antes se dizia: aqui tem índio, vamos tirar. Mas não, está chegando outra reviravolta, a ajudar a proteger eles. Se for esse aí, vai mudar e por eles para ajudar, p'ro povo ficar ajudando. Conforme o ditado do pessoal do entorno: ajudar a preservar o Parque. Eles vão ajudar nós igual eu falei da apresentação [durante o Simpósio]. Sempre incentivar, incentivar mais num setor, seja o IEF, vai numa casa conversa, que uma pessoa ajuda eles também. Para todas as pessoas aprenderem a soprar alguma coisa, igual ao que o senhor está fazendo. Quer dizer, eu estou pegando uma fala e estou falando também. Mas isso, parece que ninguém parou. É isso que é meu medo de está chegando da data dele, os prazos estão se acabando.

W.: Agora que terminou aquela primeira data, março de 2001... chegou agora. Nós já estamos em julho de 2002. Já esticou mais de um ano de atraso. E isso nem é falado. Porque não se faz um jornalzinho e espalha na casa do povo. Por que atrasou? Por que não atrasou? Por onde que vai? Onde que está?

F: É esse o meu medo, deles às vezes jogar o laço e laçar. Um pouco disso que estou colhendo, também nas reuniões, estou colhendo de tudo, guardando e planejando. Espero, eles falaram que iam fazer uma reunião agora no mês de Julho, que nos encontremos para cobrar, p'ro povo ficar mais esperto. Porque na distância que eles falaram, e não vem, uns pode achar que não vai conseguir, outro pode querer vir e estar com ideia que dá para ajudar. O meu medo é só isso, deviam pegar, já de uma coisa assim plantada, começar igual ao que falei do guarda-Parque, para ter mais orientação para dar p'ro povo. Que venham mostrar para o povo, uma esperança qualquer na

frente. Mas por enquanto o povo está tudo sem esperança, está no índio, está só naquele terreno. Ou então fica só com os bugres e empurrar p'ra um lado. Tenho muito medo de chegar uma distância, chegar essa elite e empurrar p'ra um lado. As coisas já estão difíceis e a gente deve evitar muito de greve, alguma coisa traz facilidade, mas outras trazem dificuldade, principalmente para o interior. Interior é muito bom sem greve, com greve já não presta. A greve que eu digo é: em volta do nosso entorno esse pessoal tudo naquela esperança, lento, sem usar maldade, não tem maldade p'ra nada e de repente chega e quer fechar o povo, o povo vai querer desorientar, perder a cabeça, praticar uma ação criminal, já começa a violência, eu penso é isso. Onde eu jogo, que eu também sou analfabeto dessa parte, a parte do entorno todo são analfabetos e nunca se metem em nada, em relação a nada, então precisa a noção deles ir encaixando. Vai conformando, mas se tornar de repente, igual ao que eu falei pra você, agora eles chuta o lugar, daqui p'ra baixo você não pode. Já no caso que eu vou contar, de uma coisa p'ra outra, eu vou contar o caso da atividade do meu pai. Isso aqui que é dos Manja, a fazenda do Brigadeiro, tudo é Manja, tudo é nosso, tudo é herança do meu bisavô, encaixou o doutor Pedro Dutra de Carvalho, veio aí passeando, encaixou aí. E começou a marcar um trecho de terra para ele. Em em mil novecentos e quarenta ele fez aquela fazenda, sem engano, mil novecentos e quarenta e um. Já tinha tomado bastante terra na fazenda, nessa época eu era novo, as vezes teria até o índio que afastou por causa dele. Ele era o capado gordo. Meu pai, p'ra não perder um bocado da fazenda dos Manja requereu o usucapião, uma parte então, ficou da divisa p'ra baixo ali, numa divisa que ele fez primeiro ali, daqui para riba ele ganhou. Meu pai correu, uniu com um cara lá de Juiz de Fora, não sei se Deusdete Salgado, deu força e fez usucapião dali p'ra baixo. Depois que ele fez usucapião, foi no espaço de quarenta e dois ou quarenta e três, me parece. O Pedro Dutra resolveu mudar o marco p'ra baixo. Eles eram três irmãos: o doutor Pedro

Dutra, doutor Aristóteles e o doutor Levindo, tudo formado. Resolveram mudar o marco. Meu pai viu e mudou o marco para perto daqui onde o meu pai morava, meu pai morava pouco encima. Eles mudaram o marco de cima ali cá p'ra baixo, meu pai viu, quando foi de tarde (ele não caçou acordo nenhum com o meu pai, que já tinha feito usucapião), meu pai revoltou, arrumou mais um bloco de gente: "eu vou enfrentar o Dr. Pedro". E enfrentou. Montou uma garrucha e quando o doutor Pedro veio descendo, em quarenta e quatro, daí eu tenho uma lembrança desse dia, que ele veio descendo, o meu pai chamou: "Doutor, você é doutor, tem dinheiro, é rico, vocês três tem todo poder de mandar me prender, deixar o resto da vida, mas o mais se você não voltar o marco eu vou deixar seu pescoço coberto de poeira, mostrou aquelas espingardas de carregar pela boca, acho que pôs até pedra naquilo. E tinha mais uma turma p'ra guarnecer o Rodolfo: "Você vai voltar o marco ou não vai? P'ra riba e p'ra baixo, já fiz usucapião. Aí ele falou: "Não Rodolfo pode deixar! Eu vou voltar". Ele voltou o cavalo p'ra trás, foi lá, arrancou o marco e pôs no lugar que tinha. Mas se ele não volta na hora, meu pai atirava nele é outra tragédia, entrava mais ainda. Ou seria que nós nem estava aqui mais. Aí voltou, colocou o marco no lugar, ficou três dias quietinho na fazenda. Depois virou por lá.

W.: Não quis nem descer pelo lado de cá.

F: Foi p'ra lá, foi p'ra Juiz de Fora, vendeu a fazenda p'ra o doutor Luiz Salgado. Aí chegou o doutor Luiz Salgado com as histórias todas. O doutor Salgado já veio por baixo e o primeiro lugar que o Luiz Salgado foi na casa do meu pai. Onde eu falo: o acordo convence muita coisa. Eu me lembro disso doutor Luiz Salgado. Chegou o Luiz Salgado: "Rodolfo estou comprando a fazenda do doutor Pedro Dutra, mas a primeira coisa eu quero saber de você. Que você e eu, nós vamos ser vizinhos. Conforme você falar comigo eu compro a fazenda, que eu quero que você me ajuda e eu quero te ajudar

de coração. Papai fez uma proposta p'ra ele, ele fez p'ra meu pai e meu pai assim: "Pode doutor Luiz comprar a fazenda". O doutor disse: "eu só vou mandar onde é a divisa p'ra riba ali e eu quero que você seja meu companheiro". Trataram, foi e comprou a fazenda. Comprou, na hora que o doutor Pedro Dutra veio descendo, meu pai não quis apresentar p'ra ele, escondeu. Aí Luiz Salgado veio descendo com doutor Pedro Dutra: "eu queria ver Rodolfo". Minha mãe disse, ele não está aí. Estava escondido com uma chumbeira, como tem coragem de vir aqui no meu terreno, o homem estava indignado. Eles foram embora. Quando Luiz Salgado voltou, tornou a vir na casa do meu pai e viveu muitos anos, o Luiz Salgado, na fazenda. O meu pai era o companheiro dele, era o capanga dele. Quando ele ia pra Juiz de Fora meu pai tinha que ir junto com ele até o arraial a cavalo pra trazer o cavalo dele, ia a cavalo até São Bento, ele pegava condução e meu vinha com o animal. O dia que ele tinha que vir pra fazenda ele escrevia uma carta pra mode eles vir junto. Oh, isso é assim até a morte do doutor Luiz Salgado. Ele morreu em quarenta e oito, quarenta e nove. Ficou p'ra Nonô Salgado, que depois passou p'ro Rupér. O Rupér veio: "O Rodolfo vou mecher na fazenda aí, quero que você seja meu companheiro."

W.: Sempre fazenda de café?

F: Não, já foi p'ra fazer carvoeira. O Rupér comprou isso aí do Nonô Salgado p'ra fazer carvoeira. Mas o Rupér veio e fez com o Rodolfo a mesma coisa. Então o meu pai pensou, não quero confusão. Assim é o que eu digo: desse Parque, que nós sabemos que eles tem falado, vem sempre de acordo com esse pessoal do entorno. E se não vir de acordo pode dar uma revolta. E se dá uma revolta aí seria... o Parque poderia subir, porque é um lugar do Estado, do governo, ele tem força p'ra tudo. Mas tem quantidade de... dá pra milhões de pessoas também, fazem outra novela. As vezes pessoas que podia se aproveitar da vida, já não aproveita, tanto faz um lado como de outro. Como

eles podem vir tirar a vida de uma família, de uma família nossa que tem futuro, como também pode ser um deles que são bons, tem oportunidade, saiu uma vida deles. Porque o entorno terá qualidade. Pode ser o Fernando Henrique Cardoso e chegar no setor, mas se ele não tiver muita força mesmo, equipamento, se ele falar que vai fazer, tem gente que destrói alguma coisa ali. Então, sendo unido igual Luiz Salgado, o Rubens, vai tudo junto, porque o sujeito pouco faz o que quer. O esperado desse Parque sai nesses cursos, nos encontros, p'ro pessoal ver o que eles tem realmente que fazer. E agora bastante gente no entorno não está enxergando, não está vendo, está ficando só na minha conversa. E eu também estou falando, por rumo, que não posso garantir, como vou garantir que o Parque p'ra eles vai ser bom. E principalmente nem indenização de família eu posso garantir o valor perfeito, mesmo do que eu tenha acompanhado. Mas de repente não tem o que fazer. A força deles é outra, nós somos capado gordo. Então é onde que você tem que pegar eles, se pensa em nós, na mesma conversa dos índios. Os índios foi tocado, ou seja, ficou a família e eles ficaram com medo. Foram os índios, ainda tem o medo até hoje. Os índios mesmo ficaram com medo de dizer que eles eram os índios: "Se eu falar eles vai mexer comigo, aqui no interior". Mesmo que agora os índios tenham direito, mas pode estar fraco, pode estar fraco. E eles mostrando a qualidade deles com mais boa vontade, mais atenção, se acredita mais já vai representar mais, vai fazer mais um esforço, vai dar mais um passo, vai ajudar. A gente pensa muito é nisso, espero que o Parque não seja ruim, servia até para a qualidade da água. Quem vê essas águas aí, de manhã sempre conseguia tomar um copo d'água, jamais tive geladeira, tomo é pura. Uma água fininha, na bega já começou a modificar, agora de uns tempos perdeu o rumo. Eu penso muito, do Parque, é que eles acham para tudo uma solução só, mas terá coisa dentro do entorno, que não é como eles pensam não. Porque o governo quando ele está fazendo seus planos, o pessoal do entorno também está fazendo

planos. Se eles tiverem o interesse de se punir em tudo, conforme tem algum deles que tem vontade de punir tudo. O sujeito não tirar nem um galhinho de lenha, como vai continuar? O sujeito vai tirar guia no banco de tudo? Como vai pagar um ônibus daqui em Araponga, seis reais ida e volta. Tem gente que não tem seis reais p'ra comprar nem um quilo de açúcar, como é que ele vai pagar o ônibus? De a pé? E até pagar p'ra tirar uma estaca que caiu e a criação entrou na planta dele, por exemplo. Eu até já tirei bastante gente disso, já falei com eles em reunião, eles ficam mais ou menos de acordo: "Olha Sr. Zé, não abra a mão, não pode abrir, se abrir a mão devasta tudo". Mas alguma coisinha, igual eu já falei, "ah, preciso cortar uma estaca, vou no guarda, ele está ali, evita dele meter o machado no pau. Eles precisam de sempre ter uma corda p'ra ajudar eles. Se for travar em tudo, como o povo vai... todo mundo pode comprar fogão a gás? Outra coisa, o sujeito precisa. Eles fizeram uma pronúncia, até muitos desistiu. Fez uma proposta de muda de eucalipto, plantar eucalipto, mas não podem cortar o eucalipto. Eles até chegaram aqui em casa um dia, Sr Zé, não vou plantar eucalipto. Esse eucalipto eu tirei guia, só se eu for embargado, conforme eu tenho um pedacinho de terra ali embaixo, a guia está até aqui. Vendi para um advogado de Ervália, fomos marcar, vieram olhar. Mas se eu preciso do eucalipto como pau de lenha não pode, eu plantei aqui p'ra lenha. Eu derrubo um eucalipto e vai secando, vou tirando... evita de eu ir lá no mato buscar lenha, eu mais a mulher estamos velhos, meus filhos trabalhando, evita de estar cortando, se eu for cortar lenha lá eu corto no mato tudo. E o eucalipto, cortei ele brota, ali dá uns galhinhos vai aparecendo, uns pausinho, já vai ajudando, mas o motivo deles é ter um eucalipto. Por exemplo, um eucalipto caiu encima da casa de um vizinho. Aí eu entrei no meio. Caiu, pegou em cima da travessa, a família dentro de casa, o vento jogou, quebrou. A sorte é que Deus ajudou, uma menina estava num comodozinho, a menina escutou aquilo e ficou sem fala, a minha irmã tem problema de

pressão, ela quase morreu. Vieram me falar “aquele eucalipto é perigoso”. Derrubem ele, falei, vai matar um filho seu? Derrubaram o eucalipto. Apareceu um florestal, chegou e começou a reclamar: “Porque derrubou o eucalipto?” E a casa é em descida. A minha irmã deu problema nela, cheguei e falei: “vocês vão matar minha irmã! Eu sei o que aconteceu na casa, derrubaram o eucalipto, porque o outro caiu em cima da casa. O que vocês estão caçando gente?” Tenho ido com vocês ajudando”. Voltaram e falaram assim: “Ah, não tem problema”. Cheguei e custei controlar ela. Aí controlei ela, ela ficou... no dia seguinte precisou levar ela no médico. Ela tem problema de circulação. Eu disse assim: “Não é assim não, vocês tem que andar devagar.” Eu fico pensando no nosso entorno, que tenho acompanhado muito. Eu não assusto não. “Podem chegar aqui e dizer: Zé Ramos, tomei o seu terreno todo. Que beleza. O carro que você está nele é grande ou pequeno? Então vai e busca um carro maior par colocar minha família dentro do seu carro. Ainda falei, tenho que descer com você, vai dar a nós de comer e beber e tudo, a gente não se ferra não, uai. Os filhos que tiverem outro filho vocês vão tratar de tudo. Aí eu não assusto mesmo. Mas tem algum aqui que você chega e fala: “Ah vou pegar um pedaço da sua terra”, dá até ataque. É onde eu digo, vocês estão dentro da rodinha, também estão hospedado nisso com a gente, já ajuda muito, eu acho que vocês ajudam nós, que seja numa carreira, mas de qualquer maneira... acaba participando um bocado, vocês tem ainda um laçozinho que podem achar que não precisa disso, que o povo disse isso. Fazer isso seria bom, quer dizer, essa pesquisa que você está fazendo ajuda muito o entorno. Vem a palavra esperança é Deus que vai marcar p’ra nós, que Deus tem um senso muito bom p’ra não castigar o entorno e o entorno tem que colaborar com a natureza. Você acha que esse ano que vem terá alguma coisa mais implantada?

W.: Isso precisa ver... esse ano é um ano de eleição. O resultado da eleição pode que puxa p'ra um lado, pode puxar p'ro outro e a coisa pode dar uma virada...

F: Eu não tenho assim um... tem hora que eu desanimo, seria conseguir mas essa brigazinha. Um troço assim visto mais profundo p'ra gente ter assim... Porque com a distância já era pra ter um passo, é isso que desanima. O que segura a comunidade é conversar. Dar um passozinho e conversar. Fizeram uma sede para o corpo de bombeiro recentemente. Fizeram até uma casinha de madeira lá em Araponga. Deu um passozinho, mas eles tem que dar o passo, fazer igual eles fizeram lá, mas fazer em tudo. Porque agora está dando para ir. Eles colocaram lá, mas tem uma armadilha. Porque ficar só lá e ter uma armadilha cá. Tem que ter jeito de um daqui correr p'ra ir lá. Correr de lá p'ra cá só não adianta. Tem que correr daqui também Porque igual mesmo quando teve esse incêndio, se não é a turma do local, nem avião dava conta de apagar. E a turma do lugar que guiou eles, os bombeiros chegaram a esbarrar em lugar que eles passavam, os bombeiros não passavam. É o mesmo tipo, quem conhece o lugar conhece. Os bombeiros chegaram a encravar, de subir para onde o fogo estava. Teve gente da comunidade entrando por outros atalhos e conseguiu. Eles mesmo falaram, acharam muito importante. É onde eu digo, eles devem sempre estar passando. As coisas fazia igual política. Isso existe na política. Você vê que o candidato entra candidato para a prefeitura e tem que ficar velhaco porque a política no interior está ficando meio difícil. Eles estão deixando aproximar só muito perto e o povo está cismando, está aproximando só perto está querendo dar um passo p'ra trás. Então vão aproximando e dá um passo, quando chegar mais perto da política dá três, quatro. Mas sempre, sempre toda vida dá um passo. Se não deram um passo, não rodaram aqui, o povo vai se acostumando. É a mesma coisa que hoje o povo diz: experimenta. Agora vou contar outra história, teve época que se aparecesse uma polícia lá em baixo, nossa

senhora! Gente tinha vindo a pé. Ninguém ficava perto de um polícia, medo de polícia só de vê ela tinha medo. Porque a polícia não participava. Tinha polícia, de primeiro, quer dizer, era muito boa, mas ninguém conversava com ela. Chegar e falar a verdade: o meu pai um dia foi conversar com a polícia, xingou ele, falou em dar umas borrachada . e deu nele. “Olha é minha função mesmo. Não está vendo que eu sou polícia, aqui oh!”. Foi tomar satisfação, isso foi da época do doutor Salgado. “Ô nego preto!” Meu pai era pretinho, pretinho que alumiaava: “Ô nego preto! Você veio olhar nós?” Um tal Jararaca, Tenente Jararaca. E era jararaca mesmo, jararaca cobra. A polícia hoje, a polícia pegou de se encontrar, se misturar com a gente. Mas dentro do domínio dela não vai não. Eles conversam, mas de primeiro não, polícia nenhum se unia, quando entrava nem o nome do sujeito perguntava. É o que digo, as coisas todas têm sido dessa maneira: participando, trocando ideias, assim pressiona mais fácil. Eu espero isso, fazer isso, mesmo que ficar meio longe, nem que seja p’ra começar. Espumando a garapa e batendo ela vai virar açúcar. E você indo visitar o Sebastião e o Geraldo, dê um toque que nós somos companheiro junto da reunião. Não tem problema não. O problema seria se você chegasse: “Olha, você fez isso assim, não pode fazer! Um outro caso, quando eu estive lá no simpósio, foi no mês de Julho, do caso de que eles me filmaram. [rimando:]

Foi no mês de Junho
 nós tivemos uma reunião
 respectivo um Parque de nossa região.
 No outro dia seguinte,
 não sei que dia que foi,
 Neném da Praia D’Anta
 largou o carro de boi,
 com a polícia florestar
 saiu naquele desespero,
 lugar que eles foram chegar
 na Serra do Brigadeiro,
 chegando em minha casa,
 aqui dentro do meu terreiro.
 Mandeí eles entrar p’ra dentro,
 eles não quiseram entrar
 com a máquina filmadora

começaram a me filmar.
 Logo o tal capitão
 veio aqui pra me informar.
 Eles pegaram a máquina
 e começaram a me filmar,
 falei minhas palavras
 tudo que precisava falar.
 Sou nascido nessa terra,
 criado nesse lugar
 com cinquenta e cinco anos,
 tenho muito que contar
 Trouxe semente de fora
 p'ra gente poder florestar
 madeira da natureza,
 folha p'ra medicinar
 tenho minha propriedade
 mas não é p'ra negociar.
 Depois daquela tragédia
 eles me deram atenção,
 os soldados me abraçaram,
 pegaram na minha mão,
 pegou o carro e saiu
 e foi p'ra casa do Bastião.

Mas foi verdade mesmo, quando falei: “Ah, eu tenho um irmão com setenta anos”, eles não acreditaram. Foram me colocar na parede... a minha sogra estava aí. A minha sogra estava com oitenta e poucos anos, mas morreu. Quando você veio [em 1997] minha sogra era viva. Era, uma veiazinha que morava ali. Minha sogra começou a olhar, como se fossem me prender, mas ia ficar a filha para olhar ela. Essa história eu inventei ela. Quando o Parque tiver implantado, o João Carlos quer que eu faça um repente. E eu guardei, estou guardando. Só que tem que abreviar muito, porque se ele jogar muito pra frente: “Oh, os anos vão, coisa e tal, a broca vem roendo, se deixar ir pra frente não vai ficar nada plantado na minha cabeça.

Que você trabalhe bem, com dignidade, conforme essas escuta de acordo com as comunidades, vocês nos ajunta com esse trabalho muito bom. Mesmo se eu não alcançar pra frente, mas meus filhos tem uma plantazinha que eu ajudei. Eles terão uma plantazinha que eu plantei com afeto, com carinho. Espero também, se não for no meu

tempo, vocês dêem valor também pelo esforço que eu tenho ajudado. A turma toda, vai ser um grande prazer mesmo, mesmo depois de morto será um prazer ver meus filhos.

Eles vão ficar mais tranquilos. E vai ter o conhecimento meu, vai passar p'ra eles.

